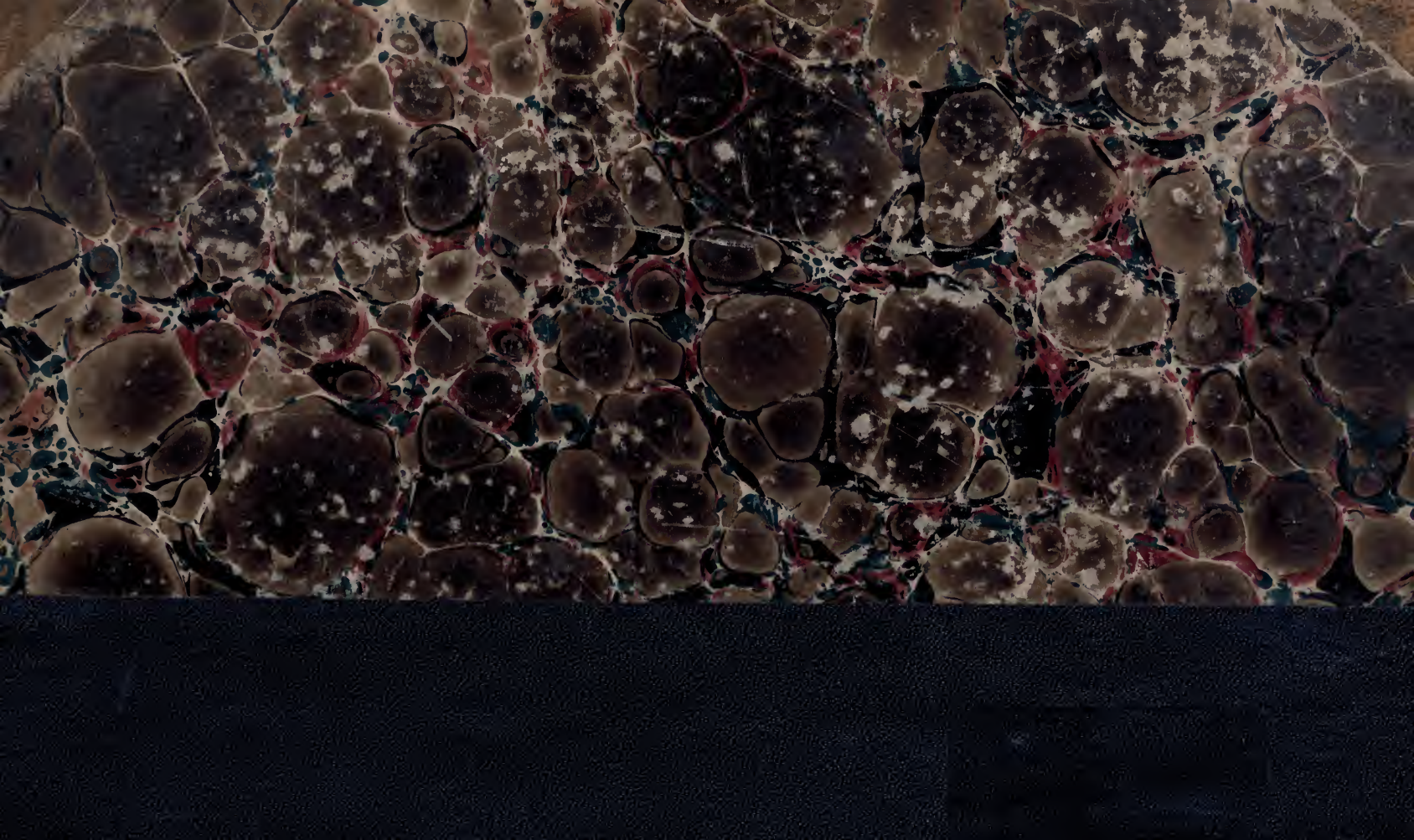


Nr. 638. Hubert Ham

5. Mai 190

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Erster Band.

Aaron — Bibelübersetzungen.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1847.

APR 8 1960

Wir Hermann von Vicari,

durch Gottes Erbarmung und des apostolischen Stuhles Gnade Erzbischof zu Freiburg und Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz, Großkreuz des Zähringer Löwen-Ordens, Inhaber des Fürstlich Hohenzollern-Hechingen'schen und Hohenzollern-Sigmaringen'schen Ehrenkreuzes I. Classe ꝛc.

Da in dem ersten Band der Schrift: „Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie," herausgegeben von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welte, 1—12. Heft, Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, Nichts enthalten ist, was der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zuwider läuft, so ertheilen Wir diesem ersten Band Unsere Approbation, und gestatten, sie dem Werke vorzudrucken.

Freiburg, den 9. April 1847.

(L. S.) † Hermann,
Erzbischof von Freiburg.

vdt. Strehle.

Vorrede.

Die Nützlichkeit einer theologischen Encyklopädie, welche in alphabetischer Ordnung Alles enthält, was zur Wissenschaft der katholischen Religion und Kirche gehört, oder damit in Verbindung gebracht werden kann, erhellet practisch aus der Leichtigkeit, womit man sich darin jeden Augenblick über jeden einzelnen Gegenstand dieser Wissenschaft in kürzester Zeit eine vollständige und gründliche Belehrung verschaffen kann, und daraus, daß sie in wenigen Bänden gewissermaßen eine ganze Bibliothek zu ersetzen vermag, was ebensowohl den Geistlichen, als den gebildeten Laien nicht anders als erwünscht sein kann: jenen, weil ihnen, wenn sie auch die theologischen Wissenschaften im Ganzen einheitlich und übersichtlich in ihrem Geiste tragen, doch nicht alle Einzelheiten und die tiefere Begründung derselben stets gegenwärtig sind und bleiben, die sie daher hier schnell beisammen finden können; und diesen, weil sie, wenn sie sich auch nicht in das ganze theologische Wissen einzulassen haben, dennoch viel mehr bedürfen, als ihnen beim Religionsunterricht in der Schule dargeboten werden konnte, und daher in ihr eine Fundgrube des ganzen theologischen Wissens auf kleinem Raume besitzen, aus welcher sie nach eigenem Antriebe oder nach vorkommenden Fällen Dasjenige schöpfen können, was ihr Bedürfniß erfordert. Diese Nützlichkeit wird aber in unserer Zeit zu einer Nothwendigkeit, wenn man die feindlichen Angriffe, welche namentlich in Teutschland von allen Seiten auf die katholische Kirche gerichtet werden, in's Auge faßt, weil sie außer dem einfachsten Mittel der Belehrung, zugleich auch das der Angriffsart entsprechendste der Vertheidigung an die Hand gibt. Hatte die katholische Kirche zu andern Zeiten mit dem heidnischen Aberglauben, oder dem sectirerischen Irrglauben zu kämpfen, so ist es in unserer Zeit hauptsächlich der Unglaube, welcher sie verfolgt, und mit welchem auch ihre übrigen Gegner großentheils gemeinschaftliche Sache machen, und zwar mit einer Heftigkeit, als gälte es die letzte Kraft gegen sie aufzubieten. Die Angriffe sind nicht bloß auf einen oder den andern bestimmten Punct gerichtet, sondern in bunter Mischung bald auf diesen, bald auf jenen, bald auf alle zusammen. Daher muß auch das Vertheidigungsmittel so beschaffen sein, daß es gleichfalls jedem einzelnen Angriff insbesondere, und allen insgesammt

mit Erfolg begegnen kann. Dieses aber ist am leichtesten möglich in der encyklopädischen Weise, d. h. in einem Werke, wie das am Eingang bezeichnete; weil hierin alle Puncte zusammen enthalten sind und jeder einzelne für sich an seiner Stelle vollständig abgehandelt wird. Eine solche Encyklopädie nun wollen wir geben, indem dieselbe den ganzen Kreis der am Eingang unter der allgemeinen Bezeichnung begriffenen Wissenschaften enthalten wird, nämlich:

1) **Die biblischen Wissenschaften**, als: Biblische Philologie, Einleitung in das alte und das neue Testament, biblische Geographie, Geschichte und Alterthümer, Kritik und Hermeneutik.

2) **Die systematischen Wissenschaften**, als: Apologetik, Dogmatik, Moral, Pastoral, Katechetik, Homiletik, Pädagogik, Liturgik, kirchliche Kunst und Kirchenrecht.

3) **Die historischen Wissenschaften**, als: Kirchengeschichte, christliche Alterthümer, Dogmengeschichte, Geschichte der Spaltungen und Häresieen, Patrologie und theologische Literärgeschichte.

4) **Symbolik** oder vergleichende Darstellung der Unterscheidungslehren der Akatholiken und deren Verhältniß zur Lehre der katholischen Kirche, Religionsphilosophie und Geschichte der verschiedenen nichtchristlichen Religionen und deren Cultus.

Zur näheren Erläuterung über die Aufnahme dieser Wissenschaften im Einzelnen halten wir für angemessen, noch Folgendes zu bemerken:

Wir haben die biblischen Wissenschaften aufgenommen, erstens weil dieselben unter den theologischen Hilfswissenschaften die erste Stelle einnehmen, wie Jeder weiß, welcher die Theologie nicht bloß von ferne kennt, da sie zum Verständniß der hl. Schrift und folglich mittelbar der Theologie unerläßlich sind; zweitens weil insbesondere die biblische Kritik und Hermeneutik seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bis jetzt protestantischerseits in ihrer vorherrschenden Richtung darauf ausgegangen ist, die hl. Schriften ihres Ansehens und göttlichen Offenbarungsinhaltes zu berauben, da es fast kein Buch des alten und des neuen Testamentes mehr gibt, welches nicht ganz oder zum Theil als unächt oder als untergeschoben hinzustellen versucht, und worin nicht Alles, was dem Rationalismus nicht entspricht, durch zu diesem Zweck erfundene Erklärungsmethoden gewaltsam demselben entsprechend gedeutet worden wäre. Wir haben es daher für unsere Pflicht erachtet, die hierüber bestehenden, auf unerwiesenen Hypothesen beruhenden Täuschungen zu zerstreuen, die Aechtheit der heiligen Bücher zu vindiciren, die Kritik und Hermeneutik auf ihre rechtmäßigen Principien zurückzuführen und dieselben in vorkommenden Fällen anzuwenden.

Imgleichen haben wir auch die Religionsphilosophie aufgenommen, einmal weil sie stets von der katholischen Kirche geachtet und gepflegt worden ist, und dann weil sie gleichfalls seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, statt sich in der Offenbarung zu orientiren, derselben vielmehr feindselig entgegengetreten ist, und den Rationalismus erzeugt hat, welcher es seinerseits bei

den Einen zum Indifferentismus und bei den Andern in seiner letzten Instanz zur Selbstvergötterung gebracht. Daher haben bei den Einen alle Religionen gleichen Werth, und es ist ihnen gleichgültig, ob Christ, oder Jude, oder Mohammedaner, oder eine Mischung von Lehren aus allen drei Religionen, da sie nach Anweisung ihres Meisters (s. Kant, die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft. Königsberg 1793, S. 150) die Religionsurkunden einer jeden derselben so deuten zu dürfen glauben, wie es den Forderungen der bloßen Vernunftreligion entspreche; während den Andern eine positive, außer und über dem Menschen stehende Religion als ein Unding erscheint, und sich dieselben mit den Indifferentisten nur insofern vertragen, als es letzteren gleichgültig sein muß, in ihr System der Alleinerlei-Religion oder der Mischung aus verschiedenen auch noch die Lehren der Selbstvergötterung aufzunehmen. Für uns aber erwächst hieraus die Nothwendigkeit, nicht bloß die Religionsphilosophie, aus deren Verirrung alle diese Verkehrtheiten hervorgegangen sind, wieder von ihrer rechten Seite kennen zu lehren, sondern auch die verschiedenen positiven Religionen, und daher die christliche der von der katholischen Kirche abgefallenen Parteien nach ihren Unterscheidungslehren, und die jüdische und mohammedanische nach ihren Grundlehren und Gebräuchen, sowie nach den Personen, von welchen sie ausgegangen sind, oder welche darauf einen entscheidenden Einfluß gehabt haben, darzustellen, einestheils um die gewöhnliche Unkenntniß in diesen Dingen zu beseitigen und den leeren abstracten Urtheilen darüber durch Vorhalten des wirklichen Sachverhaltes den Mangel der Unterlage zu zeigen, und anderntheils um durch den Gegensatz und die Vergleichung derselben mit der katholischen Religion die Wahrheit der letztern nur noch anschaulicher hervorzuheben.

Hiernach glauben wir die Aufnahme aller oben bezeichneten speciellen Wissenschaften in dieses Werk, da wir die der unter Nr. 2 und 3 begriffenen als sich von selbst verstehend betrachten können, zur Genüge gerechtfertigt zu haben. Der Kreis des Hierhergehörigen ist dadurch scharf und genau bestimmt und das Beiziehen von Ungehörigem unmöglich gemacht.

Wollte man bloß eine Auswahl der Gegenstände unter dem Namen des Wissenswürdigsten geben, so bliebe es dem subjectiven Ermessen vorbehalten, sich selbst zum Richter darüber aufzuwerfen, was Jedem wissenswürdig oder zu wissen nöthig sei, und was nicht; nach Belieben auszudehnen oder abzubrechen; Dasjenige, was mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist, auf leichtem Wege zu umgehen, und auch Anderes, was weder wesentlich noch nahe mit der katholischen Religion und Kirche in Verbindung steht, aufzunehmen. Aber das Werk würde dann seinen objectiven doppelten Zweck, nämlich den der allseitigen Belehrung und Vertheidigung, nicht erfüllen können.

Das Princip, welches unserer Encyklopädie zum Grunde liegt, ist die Einheit und Einigkeit des Katholicismus, welches sich dadurch zu erweisen hat, daß die positive katholisch-theologische Wissenschaft nur nach der Lehre und dem Geiste der katholischen Kirche und in vollkommener Uebereinstimmung damit dargelegt, alles Andere aber

so, wie es an sich ist, und dann im Verhältniß zur Lehre und dem Geiste der katholischen Kirche betrachtet werden soll.

Wenn daher auch die einzelnen Artikel zerstreut sind, und alle nur so auf einander folgen, wie es das Alphabet verlangt, so stehen doch diejenigen, welche zu einer besonderen Wissenschaft gehören, durch jenes Princip in einem innigen Verband, so daß, wenn man sie herauslesen und zusammenstellen wollte, ein wohlorganisirtes Ganze herauskommen würde, sowie sich wiederum eben deßhalb durch alle einzelnen Wissenschaften ein lebendiger Organismus hindurchzieht und sie zu einem einigen Ganzen gestaltet.

Was die Darstellung anbelangt, so wird jeder Artikel seinen Gegenstand vollständig, mit bündiger Kürze und Klarheit enthalten, auf streng wissenschaftlichem Grunde beruhend, aber in einer jedem Gebildeten leichtverständlichen Sprache und Form zugänglich.

Ob und wie wir unsern Zweck erfüllen, darüber haben wir dem Publikum bereits seit einem Jahre durch Vorlegung von zwölf aufeinander folgenden Heften, welche den ersten Band ausmachen, Gelegenheit gegeben, selbst zu urtheilen, und wir können uns darauf schon als theilweise factische Bestätigung Dessen, was wir jetzt gesagt haben, berufen. Wir werden in derselben Weise fortfahren unser Ziel zu verfolgen, und hoffen dasselbe unter Gottes Beistand in verhältnißmäßig kurzer Frist, ohne uns jedoch einer dem Werke nur schädlichen Uebereilung hinzugeben, zu erreichen, da wir, so weit es auf menschliche Kräfte ankommt, hierbei, wie das Verzeichniß unserer verehrten Mitarbeiter auf dem Umschlag der Hefte und die Unterschriften der Artikel ausweisen, von den ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten aus ganz Teutschland, ebenso bewährt durch ihre große Gelehrsamkeit als durch ihre treue Anhänglichkeit an die katholische Kirche, unterstützt werden. Diese reiche Individualität, getragen und genährt von einem und demselben Geiste, ist gleichsam ein Abbild der reichen Entfaltung der Geistesgaben, welche der Kirche verliehen sind (1 Kor. 12, 4.), und gewährt dem Werk außer seinem wissenschaftlichen Werth noch eine eigenthümliche anziehende und lebensvolle Kraft.

Möchten Gott die Anstrengungen unserer schwachen Kräfte gefallen und Er dieselben mit seinem Segen begleiten!

Freiburg, im April 1847.

Dr. H. J. Wetzer.

A.

Aaron (אַהֲרֹן), ein Sohn Amrams und der Jochebed, aus dem Stamme Levi und älterer Bruder Mose's (Exod. 6, 20. 7, 7. Num. 26, 59.). Lezteren unterstüzte er bei der Befreiung der Israeliten aus Aegypten, indem er als gewandter Redner statt seiner vor Pharao das Wort führte (Exod. 6, 30. 7, 1.) und denselben zugleich durch verschiedene Wunder von der göttlichen Sendung Mose's zu überzeugen und zur Freilassung der Israeliten zu bewegen suchte (Exod. 7, 9 f. 19—21. 8, 1 f. 12 f.). Später jedoch, zur Zeit der sinaitischen Gesetzgebung, machte sich Aaron sündhafter Nachgiebigkeit gegen die götzendienerischen Neigungen des Volkes schuldig, indem er während der vierzigtägigen Abwesenheit Mose's auf dem Berge ein goldenes Kalb nach Art des ägyptischen Apis verfertigen und als wahren Gott verehren ließ (Exod. 32, 1—6.). Daß er dabei nicht von aller Schuld freizusprechen sei, erhellt deutlich genug aus Deut. 9, 20., wonach Jehova auch gegen Aaron sehr zürnte, und Mose für ihn, wie für das Volk selbst (Exod. 32, 11 ff.), Fürbitte einlegen mußte, weßhalb auch die Versuche der Rabbiner und einiger christlichen Ausleger, die Schuld von ihm abzuwälzen, nicht wohl gelingen konnten. Weil er jedoch nur dem Andringen des Volkes nachgab, und nachher seinen Fehler anerkannte und bereute und mit der Bosheit des Volkes sich entschuldigte, das ihn dazu genöthigt habe, übertrug ihm Moses dennoch bei der Regelung des gottesdienstlichen Lebens der Israeliten die Würde des Hohenpriesters, und seinen Söhnen das Priesterthum mit der Bestimmung, daß es erblich in ihrer Familie bleiben solle (Exod. 28, 1. Num. 3, 10. 17, 5.) (Vulg. 16, 40.). Die Einweihung derselben (Exod. 29, 1—37. Levit. 8, 1—6.), so wie auch der Leviten (Num. 8, 5—22.) zu ihrem Amte, war Allem nach die lezte priesterliche Handlung Mose's, und das Priesterthum mit seinen Obliegenheiten sofort an die Familie Aarons abgetreten. Daß Aaron auch in der That großen theokratischen Eifer besaß, und ungeachtet des erwähnten Vergehens einer solchen Bevorzugung doch werth war, erhellt, abgesehen von seiner kräftigen Mitwirkung zur Befreiung Israels aus Aegypten, selbst aus seinem Tadel gegen Mose's Heirath mit einer Kuschitin (Num. 12, 1—13.), welcher offenbar, obwohl fehlerhaft und verkehrt, doch nur die Reinerhaltung der Theokratie und des theokratischen Volkes von fremder Beimischung zum Zwecke hatte. Indessen machte diese Bevorzugung doch bald einem Theil der übrigen Mitglieder des Stammes Levi großen Verdruß und rief die korachitische Empörung hervor, welche die Ausdehnung des Priesterthums auf den ganzen Stamm Levi beabsichtigte (Num. 16). Allein durch wunderbare göttliche Dazwischenkunft wurde Mose's Anordnung gutgeheißen und dem Aaron und seinen Söhnen das Priesterthum aufs Neue zugesichert, denn die Erde öffnete sich und verschlang die aufrührerische Rotte (Num. 16, 30—33.). Und als bald darauf die ganze Volksversammlung wegen des Unterganges jener Aufrührer dem Moses und Aaron Vorwürfe machte und damit die Bestrebungen Jener gewissermaßen billigte, war es Aaron selbst, der mit angezündetem heiligen Rauchwerk der göttlichen Strafe, die bereits über die Widersetzlichen gekommen war, Einhalt that (Num. 17, 6-13.) (Vulg. 16, 41-48), worauf sein Priesterthum eine neue Bestätigung erhielt, indem von den zwölf Stäben, die für die zwölf Stämme Israels ins Heiligthum gebracht und vor der Bundeslade niedergelegt wurden, der Stab Aarons Sprossen, Blüthen und reife

Mandeln hervortrieb (Num. 17, 17—26.) (Vulg. 17, 1—8). Nun stund die göttliche Erwählung Aarons (vergl. Hebr. 5, 4.) und seiner Familie zum Priesterthum über allem Zweifel und wurde ferner nicht mehr angefochten. Selbst eine vorübergehende Schwäche des Gottvertrauens, die er gemeinsam mit Moses bei Kadesch bewies, wo einem Wassermangel wunderbarer Weise abgeholfen werden mußte (Num. 20, 8. 12.), hatte nur für ihn selbst die Folge, daß er, gleich seinem Bruder, das verheißene Land nicht betreten durfte. Er war verehlicht mit Elischeba (Elisabeth), der Tochter Aminadabs, die ihm vier Söhne gebar: Nadab, Abihu, Eleazar und Ithamar (Exod. 6, 23.); die beiden ersten wurden getödtet, weil sie im Heiligthum ein gesetzwidriges Rauchopfer dargebracht hatten (Levit. 10, 1. 2.), und die Art, wie Aaron dieses ertrug, zeugt von großer Charakterstärke, religiöser Fassung und Gottergebenheit (Lev. 10, 3 ff.). Von seinen noch übrigen Söhnen war jezt Eleazar der ältere und wurde sein Nachfolger im hohenpriesterlichen Amte, und zwar noch zu Mose's Lebzeiten, der selbst ihm die hohepriesterliche Kleidung anzog, als Aaron auf dem Berge Hor verschied, im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten (Num. 20, 25—28. 33, 38.). Wenn dagegen Deut. 10, 6. gesagt wird, Aaron sei zu Mohera gestorben, so ist dieß nur eine minder genaue Bezeichnung der nämlichen Oertlichkeit, denn Mohera hieß der Lagerplatz, den die Israeliten damals am Berge Hor bezogen hatten. Auf dem Gipfel des genannten Berges wird noch jetzt Aarons Grab gezeigt, und schon die Kreuzfahrer fanden dort eine Kapelle (Oratorium). [Welte.]

Aas. Der Körper eines todten Thieres, gleichviel, ob schon in Verwesung übergegangen oder nicht. Die Berührung eines solchen machte nach mosaischem Gesetze levitisch unrein bis auf den Abend, und zwar bei unreinen Thieren in allen Fällen (Levit. 2, 5. 11, 8 ff.), bei reinen dagegen nur in dem Falle, wenn sie nicht ordentlich geschlachtet, sondern etwa von wilden Thieren zerrissen worden, oder an einer Krankheit gefallen waren (Levit. 1, 39 f.). Diese Unreinheit verbreitete sich dann weiter, und was der Unreingewordene anrührte, wurde ebenfalls unrein (Num. 19, 22. Hagg. 2, 14.). Auch der zur Aussaat bestimmte Same wurde unrein, wenn er bereits angefeuchtet war und etwas von einem Aas auf ihn fiel (Levit. 11, 38.). Der Hauptgrund dieser Gesetze ist derselbe, wie bei den mosaischen Reinigkeitsgesetzen überhaupt (s. d. A.); nebenbei aber hatten sie zugleich die gute Folge, daß alles Aas in möglichster Bälde beseitigt und verscharrt und dadurch dem Verderben der guten Luft durch böse Ausdünstung vorgebeugt wurde.

Ab, s. Monat.

Abaddon (אֲבַדּוֹן), eigentlich Vernichtung, Vertilgung, bezeichnet in den alttestamentlichen Schriften öfters den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen und ist dem Scheol synonym (Job 28, 22. 31, 12. Sprüchw. 15, 11.). Im N. T. erscheint Abaddon als Name für den Engel des Abgrundes (Offenb. 9, 11.) und bezeichnet sein auf Verderben und Vernichtung ausgehendes Wirken und Streben. Deßungeachtet hat man aber das Wort nicht etwa vom Piel (אִבֵּד) abzuleiten und Abbadon zu lesen, denn es ist nur das hebräische Abaddon (Vertilgung) synekdochisch in der Bedeutung Vertilger für den Engel des Abgrundes gebraucht. Nach den meisten und angesehensten kirchlichen Auslegern ist unter demselben der Satan gemeint, der nach Offenb. 9, 1. wie ein Stern vom Himmel gestürzt und mit der Herrschaft über den Abgrund oder die Hölle versehen wird.

Abälard. Vielfach stellt man den berühmten Peter Abälard als den Vertreter der Scholastik im Gegensatze zur Mystik und der bloß positiven Theologie dar; allein diese Auffassung ist unbefugt, weil unhistorisch, denn thatsächlich haben nicht bloß die Mystiker und Praktiker (d. i. die bloß positiven Theologen), sondern auch die Scholastiker ihre Stimme gegen ihn erhoben. Deßhalb ist die Opposition gegen ihn als ein Kampf der gesammten orthodoxen Theologie, auch die orthodoxe Scholastik mit eingeschlossen, gegen Abälards bedenkliche und

häretisirende Art der Scholastik zu betrachten. Peter Abälard wurde im Jahre 1079 unweit Nantes in dem Flecken Palais in der Bretagne (daher auch Peripateticus Palatinus genannt) von adeligen Eltern geboren, erbte wohl schon von seinem Vater, einem gebildeten Kriegsmanne, die Liebe zu den Wissenschaften, und trat, um nur diesen zu dienen, sein Erstgeburtsrecht an die Geschwister ab. Unter seinen Lehrern wird gewöhnlich auch Roscelin, der Vater des Nominalismus, genannt, aber diese Angabe ist sicherlich irrig, denn Abälard zählt selbst seine Lehrer auf, ohne Roscelins mit einer Sylbe zu gedenken (s. Cramer, Forts. v. Bossuets Gesch. Th. V. Bd. 2. S. 410). Frühzeitig zeigte sich in ihm ein leidenschaftlicher Hang für Dialektik, und schon mit 15 Jahren machte er nach Art der fahrenden Ritter eine Irr- und Querfahrt durch sein Vaterland, um dialektische Lanzen zu brechen und jeden Gelehrten zur Disputation herauszufordern. So erblicken wir jezt schon in seinem Charakter jenen Hochmuth, dessen er sich später selbst anklagte, und den er neben der Wollust als die zweite Hauptquelle seines Unglücks bezeichnete. Nachdem er in der Bretagne nichts mehr lernen konnte, begab er sich nach Paris zu Wilhelm von Champeaux, aber bald entstand zwischen dem Lehrer und Schüler eine heftige Rivalität, und letzterer besiegte den ersteren in mehreren dialektischen Kämpfen. Um die Streitigkeiten zu endigen, ging Abälard in einem Alter von 22 Jahren nach Melun, später nach Corbeil, näher bei Paris, und gründete hier einen Lehrstuhl der Philosophie, welcher schnellstens so berühmt wurde, daß die Schule des Wilhelm von Champeaux verödete. Aber Abälard hatte sich durch Anstrengungen eine Krankheit zugezogen, mußte seine Vorlesungen unterbrechen und zur Erholung in seine Heimath gehen. Nach zwei Jahren erschien er abermals in Paris, 28 Jahre alt. Champeaux war unterdessen Canonicus zu St. Victor, lehrte aber in diesem Stifte (zu Paris) noch immer Dialektik und Rhetorik. Abälard versöhnte sich jezt mit ihm und wurde, obgleich fast dreißig Jahre alt, wieder sein Schüler; aber bald entzweiten sie sich aufs Neue. Ohne Nominalist zu sein, wofür ihn manche fälschlich ausgeben, bestritt Abälard den Realismus seines Lehrers, indem er selbst eine andere Art von Realismus aufstellte, wornach das universale nicht essentialiter, sondern individualiter in den Einzeldingen wäre (vgl. Marbach, Gesch. d. Phil. Bd. II. S. 270. Cramer, a. a. O. S. 411. Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. VII. S. 416 ff.). Abälard zwang den Lehrer, dieß zuzugestehen, verließ ihn hierauf wieder, und gründete ihm nun zum Verdruß an den Mauern von Paris eine eigene Schule auf dem St. Genovefaberge, der damals noch außer der Stadt lag. Um den Chicanen Abälards zu entgehen, zog sich Champeaux bald gänzlich vom Lehramte zurück und wurde nach kurzer Zeit Bischof von Chalons sur Marne. Dieß erregte in Abälard den Wunsch nach gleichen kirchlichen Würden und er begab sich nun nach Laon, um unter dem berühmten Scholastikus und Archidiakon Anselm Theologie zu studieren, indem er sich bisher bloß mit Philosophie beschäftigt hatte. Nach kurzer Zeit aber fing er an, auch diesen Lehrer zu mißachten, als einen Baum, der nur Blätter, nicht Früchte trage, und als einen Mann, der sein Haus statt mit Licht, nur mit Rauch vollmache. Ja er sezte ihn vor den übrigen Schülern herab, und auf deren Befragen, ob denn er ohne solchen Lehrer die hl. Schrift erklären könnte, erbot er sich, ohne längere Vorbereitung, als die eines Tages, jedes biblische Buch, welches sie wollten, zu erklären. Sie bezeichneten ihm den schwierigen Propheten Ezechiel, und sein Versuch des andern Tages sezte die Zuhörer in Staunen. Weil jedoch Anselm diese Vorlesungen verbot, kehrte Abälard nach Paris zurück und hielt hier mit solchem Beifalle theologische Vorlesungen, daß er, obgleich noch Laie, ein Canonicat erhielt und lernbegierige Jünglinge aus allen Theilen der Welt sich um ihn sammelten, z. B. Johann von Salisbury, Otto von Freisingen ꝛc. Fünf Jahre hatte er so in Ruhe gelebt, als er eines Tages von einem Mädchen hörte, die an Verstand alle andern ihres Geschlechtes,

an Schönheit die meisten übertreffe, der lateinischen, griechischen und sogar der hebräischen Sprache mächtig sei. Sie hieß Heloise und war die 18jährige Nichte eines Canonicus an der Domkirche von Paris, Namens Fulbert, der sie bei dem frühen Tode ihrer Eltern mit aller Sorgfalt erzogen hatte. Abälard suchte und machte ihre Bekanntschaft, ja er wurde von Fulbert, der die geistigen Anlagen seiner Nichte noch mehr ausbilden wollte, zu deren Lehrer bestellt und sogar ins Haus aufgenommen. Aber Abälard, in dessen Brust bis dahin nur die Leidenschaft für Studien gewohnt, ward jezt von Liebe zu Heloisen erfüllt und fand Gegenliebe. Obgleich schon 39 Jahre alt, stand Abälard noch in der Blüthe der Schönheit und war von anmuthigem Wesen und melodischer Stimme. Er dichtete jezt unter verdecktem Namen glühende Lieder der Liebe, versäumte Studien und Lehramt, und wurde von Fulbert, der dieß Verhältniß ahnete, aus dem Hause gewiesen, während Heloise dem Oheim ihre Neigung zu Abälard auch auf sein Befragen beharrlich in Abrede stellte. Bald darauf schrieb Heloise hocherfreut an Abälard, daß sie eine Frucht ihrer Liebe unter ihrem Herzen trage, und floh hierauf in die Bretagne zu einer Schwester Abälards, wo sie einen Sohn gebar und ihn Astrolabe, d. i. glänzenden Stern, nannte. Abälard aber söhnte sich wieder mit Fulbert aus und erbot sich, Heloisen ingeheim zu ehelichen. Heloise dagegen wollte von dieser Ehe nichts wissen, weil Abälard dadurch in seinem Ruhmeslaufe gestört werden könnte, und nur die kräftigsten Zusprüche Abälards konnten sie endlich zur Einwilligung und zur geheimen Trauung bewegen. Abälard trat nun seine gewöhnlichen Verrichtungen wieder an, Heloise aber wohnte bei ihrem Oheim, damit die Ehe geheim bleibe. Ahnungsvoll hatte sie bei der Verheirathung gesagt: „Gebe Gott, daß die unselige Ehe nicht den Untergang des Einen oder des Andern herbeiführe!“ — Ihr Sohn war unterdessen gestorben. Fulbert aber machte die Ehe bekannt, um die Ehre seiner Nichte herzustellen, und Heloise erhielt von allen Seiten Glückwünsche; allein sie läugnete beharrlich, verheirathet zu sein, so daß man ihr glaubte und Fulbert für einen Lügner hielt. Dieser erboste nun über seine Nichte, und Abälard fand nöthig, sie seinem Zorne zu entziehen und in die Abtei Argenteuil zu bringen. In der Meinung, Abälard habe Heloisen in ein Kloster gesteckt, weil er ihrer jezt überdrüssig sei, schwur ihm Fulbert tödtliche Rache, ließ ihn durch fünf gedungene Schurken nächtlicher Weile überfallen und entmannen. Als des andern Tages die schreckliche That bekannt wurde, nahm fast ganz Paris Antheil an dem Mißhandelten, Fulbert wurde entsezt, sein Vermögen confiscirt und zwei der Thäter, welche man einfing, gleichfalls durch Entmannung und Ausstechen der Augen bestraft. Abälard aber ging nach seiner Genesung ins Kloster St. Denis, und auf seinen Wunsch that Heloise das Gleiche. Sie trat ins Kloster Argenteuil ein, ohne innern Beruf hiezu, aber aus Liebe zu dem Mann, in Betreff dessen sie in ihrer Leidenschaft sagte: charius et dignius mihi videretur tua dici meretrix, quam illius (totius mundi) imperatrix. In St. Denis eröffnete Abälard nach dem Wunsche der Obern seine theologischen Vorlesungen wieder, machte sich aber durch seinen bittern Eifer für die Ordensregeln, den man gerade ihm am allerwenigsten verzeihen mochte, bei seinen Klostergenossen so verhaßt, daß sie ihn wieder zu entfernen gedachten. Als er Priester geworden, wies ihm sein Superior ein kleines Landhaus zur Wohnung an, weil der große Zulauf von Schülern nicht für die Stille des Klosters passe, wohl auch, um den Rigoristen auf gute Weise zu entfernen. Abälard bezog nun dieses Häuschen, und sah Schüler, wie den nachherigen Papst Cölestin II. und Petrus Lombardus um sich, und schrieb jezt auf Verlangen der Zuhörer seine introductio ad theologiam. Der Ausdruck theologia ist hier in dem engern Sinne als „Gotteslehre“ in specie genommen, und so ist diese Schrift nicht etwa eine Encyklopädie der gesammten Theologie, wie man nach dem Titel vermuthen könnte, sondern sie behandelt nur die Lehre von der Einheit und Dreiheit Gottes (im Auszug bei Cramer, a. a. O.

Bd. VI. S. 336—384, bei Schröckh, K.-G. Thl. 28. S. 440 ff. Marbach, Gesch. d. Phil. Bd. II. S. 274 ff.) Ehemalige Mitschüler Abälard's, die Professoren Alberich und Lotulph von Rheims, die schon in der Schule Anselms von Laon seine Gegner gewesen waren, traten alsbald gegen diese Schrift auf, und klagten sie bei Erzbischof Rudoph von Rheims der Irrlehre an. Im Einverständnisse mit dem päpstlichen Legaten Conon berief nun der Erzbischof im J. 1121 die Synode von Soissons. Abälard mußte seine Schrift im Angesichte der Versammlung verbrennen und durfte dann ins Kloster St. Denis zurückkehren. Neue Stürme erregte seine in einem Gespräch geäußerte Behauptung, Dionys der Areopagite könne nicht der Apostel Galliens gewesen sein. Beda Venerabilis erzähle ja, der Areopagite sei Bischof von Korinth geworden, der Apostel Galliens dagegen werde Bischof von Athen (nicht von Korinth) genannt. Darüber bedrohte der Abt Adam von St. Denis ihn beim Könige zu belangen, und Abälard fand darum für gut, sich zum Grafen Theobald von der Champagne zu flüchten. Von diesem Asyle aus schlichtete er dann seinen Streit mit dem Kloster und wurde durch den neuen Abt, den berühmten Staatsmann Suger, seines Gelübdes entbunden und von der Pflicht, nach St. Denis zurückzukehren, befreit. Sehnsucht nach Ruhe veranlaßte ihn jezt, sich in die Gegend von Nogent-sur-Seine zurückzuziehen. Er erbaute ein Bethaus und nannte es Paraklet, weil er hier Trost zu finden hoffte, und wurde wieder von zahlreichen Schülern aufgesucht, welche nun im Umkreise seiner Hütte auch für sich Hüttchen errichteten. Nur mit Unlust entsprach Abälard ihrem Wunsche nach Unterricht und sah sich bald in neue Unannehmlichkeit verwickelt, hauptsächlich weil er seine Kapelle nach dem hl. Geiste (παράκλητος) genannt, und eine Bildsäule der hl. Dreieinigkeit mit drei gleichen Gesichtern darin aufgestellt hatte. Namentlich waren der hl. Bernhard und der hl. Norbert gegen ihn aufgetreten, und wurden dafür von Heloise „falsche Apostel" genannt. Doch Abälard siegte dießmal, und ward bald darauf in seiner Heimath zum Abte von St. Gildas de Ruys erwählt 1126. Ungefähr 47 Jahre alt, nahm Abälard Besitz von seiner Abtei und widmete sich mit allem Eifer ihrer Leitung. Doch das Unglück schien ihn überall verfolgen zu wollen, denn die Mönche wurden bald mit dem herben und fast menschenfeindlichen Vorsteher in hohem Grade unzufrieden und verfolgten ihn auf jede erdenkliche Weise. Nicht viel anders hatte sich das Loos Heloisens gestaltet. Dieselbe war unterdessen Aebtissin von Argenteuil, hatte aber so ungeordnete Nonnen, daß sie sammt der Aebtissin von den Klosterobern von St. Denis verjagt wurden. In dieser Lage bot Abälard der vertriebenen Heloise eine neue Heimath an. Er schenkte ihr den Paraklet, welchen der Bischof von Troyes zu einer Abtei erhoben hatte, und Heloise bezog nun mit 8 bis 10 Nonnen, worunter sich auch zwei Nichten Abälards befanden, dieß berühmte Frauenstift, das bis zum Jahre 1593 existirte. Einige Zeit nach diesem Ereigniß versuchten die Mönche von St. Gildas den lästigen Abt zu vergiften, und als Heloise dieß erfuhr, schrieb sie zum erstenmal wieder an Abälard und veranlaßte damit jenen bewunderungswürdigen Briefwechsel, der nichts anderes ist, als eine feurige Schilderung des Kampfes zwischen Liebe und dem Bewußtsein übernommener Pflichten, in welchem Kampfe leztere siegen. Abälard aber verließ im J. 1136 seine Abtei und trat wieder auf dem Genovefa als Lehrer auf. Aber jezt traten auch seine theologischen Feinde wieder hervor, namentlich war es der Abt Wilhelm von St. Thierry, der ihn der Ketzerei beschuldigte, und auch den hl. Bernhard gegen ihn aufrief. Bernhard besuchte hierauf den Angeschuldigten selbst und ermahnte ihn so freundschaftlich, daß Abälard seine irrigen Lehrsäze zu verbessern versprach. Aber bald gereute ihn dieß Versprechen wieder und er verlangte vom Erzbischof von Sens eine Synode, um seine Lehre gegen Bernhard zu vertheidigen. Die Synode trat sofort im J. 1140 zusammen, aber Abälard ließ sich wieder alles Erwarten in keine Disputation ein und appellirte einfach an den Papst.

Deßungeachtet verurtheilte die Synode seine Lehre, und Bernhard schickte ein von Abt Wilhelm entworfenes Verzeichniß der Irrthümer Abälards an den Papst, worauf Innocenz II. diese Irrlehren censurirte, dem Abälard Stillschweigen auferlegte und ihn zu klösterlicher Haft verurtheilte. Um sich zu vertheidigen, wollte hierauf Abälard selber nach Rom reisen, besuchte dabei auch das berühmte Kloster Clugny, beschloß auf Zureden des berühmten dortigen Abtes Peters des Ehrwürdigen, daselbst zu bleiben, und versöhnte sich jezt unter dessen Vermittlung mit der Kirche, dem Papste und dem hl. Bernhard, wozu lezterer sehr bereitwillig die Hand bot, und zu welchem Zwecke Abälard eine Apologie für sich (seu confessio fidei) verfaßte. Um seine gebrochene Gesundheit wo möglich zu stärken, bezog Abälard die zu Clugny gehörende freundlich gelegene Abtei St. Marcel bei Chalons sur Saone, führte ein sehr ascetisches Leben und starb hier am 21. April 1142, 63 Jahre alt. Peter der Ehrwürdige ließ nach der Sitte jener Zeit die dem Abälard ertheilte Absolution von der oben bemerkten Sentenz auf sein Grab heften, lieferte aber nach dem Wunsche Heloisens den Leichnam nach Paraklet ab, wo er beigesezt wurde. Zweiundzwanzig Jahre später starb auch Heloise (17. Mai 1164) und ließ sich neben Abälard begraben. Jezt (seit 1817) ruht die Asche beider in einer Kapelle des Kirchhofes Père-Lachaise zu Paris. Außer der schon oben angeführten indroductio ad theologiam hat Abälard auch noch eine theologia christiana in 5 Büchern geschrieben, die nur eine Ueberarbeitung des ersten Werkes ist und sich bei Martine et Durand Thesaur. T. V. abgedruckt findet. Außerdem hat man von ihm eine Schrift sic. et non, d. i. eine Sammlung entgegenstehender Ansichten der Kirchenväter (im J. 1836 nebst einigen kleinen Schriftchen Abälards von Victor Cousin zum erstenmale edirt), eine Art Moral in der Schrift scito te ipsum (bei Petz, Thesaur. T. III. P. II.), einen Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum (im J. 1837 zum erstenmal von Rheinwald herausgegeben), endlich verschiedene Briefe, unter denen der erste die Geschichte seines Lebens enthält, Predigten und kleinere Abhandlungen, welche gleich der introductio in der Gesammtausgabe der Werke Abälards und Heloisens (Abaelardie et Heloisae Opera. Paris 1616, 4.) enthalten sind. Die von Rheinwald unter dem Titel: Abaelardi epitome theol. christ. im J. 1835 edirte Schrift ist nicht von Abälard selbst, sondern von einem seiner Schüler. — Abälards Lehre anlangend, so gereichte sie den positiven und mystischen Theologen zum Aergerniß, vor allem wegen einer gewissen dialektischen Frivolität, womit er die tiefsten Geheimnisse, besonders die der hl. Trinität, vollkommen demonstrirt haben wollte (vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. VII. S. 414),[1] sodann aber auch deßhalb, weil Abälard den Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum nahezu verwischte, und das Christenthum nur zu einer Art höchsten Philosophie machen wollte (Ritter, a. a. O. S. 410). Zudem war es seine Behauptung des Optimismus, was diesen Theologen als eine Bekämpfung der göttlichen Allmacht und Beschränkung Gottes erschien. Den Scholastikern aber war der von Abälard eingeschlagene Weg, von der Erkenntniß erst zum Glauben fortzuschreiten, ein Weg, der dem Anselm'schen oder allgemein scholastischen und orthodoxen credo ut intelligam geradezu entgegengesezt war, als höchst gefährlich erschienen (Ritter hat hier l. c. S. 412 den Abälard falsch ausgelegt, wie Kuhn, Einleitung in die Dogmatik S. 238, Note 2 zeigt), und nebstdem hatte Abälard in mehreren andern Behauptungen, z. B. daß nicht das Begehren des Verbotenen, sondern nur das Einwilligen in das Begehren sündhaft sei, vielfach Anstoß erregt. Darum haben sich auch die Theologen der verschiedensten Klassen in seiner Bekämpfung vereinigt.

1 Mit Unrecht wurde dagegen Abälard noch neuerdings von Tennemann in der Encykl. v. Ersch und Gruber des Sabellianismus beschuldigt. Abälard sprach sich sogar ausdrücklich gegen den Sabellianismus aus in seiner theol. christ. bei Cramer, a. a. O. S. 408.

Uebrigens hat Abälard durch die Romantiker einen weit größeren Namen bekommen, als er als Theologe und Philosoph verdient. Er hat mehr geschimmert und geblendet, als nachhaltig gewirkt. Doch übte er auf Verbreitung der dialektischen Untersuchungen und ihre Ausdehnung auf theologische Fragen einen großen Einfluß aus. (Vgl. Ritter, a. a. O. S. 401 f.) Zu vergleichen über Abälard sind bes. Schlosser, Abälard und Dulein, 1807. Goldhorn, de summis principiis theologiae Abælardeæ, 1836. Frank, Beiträge zur Würdigung Abälard's, Tübinger Zeitsch. 1840. Heft 4. und desselben Abhandlung in den Studien und Krit. 1841. Sodann eine Abhandlung in der Freiburger Zeitschr. 1844. Heft 1: über einige neuentdeckte Hymnen Abälards. [Hefele.]

Abänderlichkeit der Religion. Die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Abänderung einer Religion hängt lediglich von der innern und äußern Beschaffenheit derjenigen Religion selbst ab, in Beziehung auf welche eine Abänderung ausgesagt wird. An der Religion, so können wir uns zuerst ausdrücken, ist Alles abänderlich, was der Idee und dem Wesen der Religion nicht entspricht, das, was sich im Strome der Zeit ihr Falsches und Unwahres angehängt hat. Allein damit haben wir den Begriff der Abänderlichkeit oder vielmehr den Begriff dessen, was abgeändert werden soll, im Unterschied von dem, was zu bleiben hat, noch nicht erschöpft. Denn es wird sich erst fragen, was religiös wahr und falsch ist. Offenbar haben wir bei dieser Bestimmung nicht etwa auf Menschliches allein zu sehen, sondern auch, und zwar vor Allem auf das Göttliche, d. i. auf die Gottheit selbst, die und soferne sie sich der Menschheit offenbarte, auf daß Religion sei. Daß hier von wirklicher Offenbarung die Rede sei, und nicht von bloß vermeinter, versteht sich von selbst. Daß aber eine Offenbarung wirklich göttliche Offenbarung sei, wird vorzugsweise von drei Dingen abhängen. Erstens muß ihre Wahrheit providentiell erwiesen sein. Der ganze Welt- und Geschichtsplan muß mit ihr übeinstimmen. Zweitens muß ihr die menschliche Natur nach ihren reinsten, innersten und wesentlichsten Bedürfnissen Beifall geben. Und endlich drittens muß sie im Gegensatz zu falschen, bloß angeblichen Offenbarungen durch Wunder bestätigt werden. Die so von Gott selbst in die Welt durch positive Offenbarung eingeführte Religion ist unabänderlich, und kann nur durch Gott selbst in sofern abgeändert werden, als er der Menschheit aufs Neue und in höherer Form sich offenbaren will. In diesem Fall wird die erste Offenbarung mit ihrer Religion in der andern sich dadurch aufheben, daß sie sich in ihr erfüllt. So ging das Judenthum in das höhere Christenthum über. Innerhalb des christlichen Bekenntnisses ist nichts abänderlich, als was von dem ursprünglichen abgewichen ist. Das gilt vom Dogma, das so unabänderlich ist, wie die christliche Religion selber. Das Disciplinäre hingegen kann je nach Umständen eine Abänderung erleiden. [Staudenmaier.]

Abänderung der Frage, s. Frage.

Abarbanel (אברבנאל was auch Abrabanel, Abarbenel und Abarbinel ausgesprochen wird), Don Isaak (abgekürzt: הרד"א). Er wurde im J. 1437 zu Lissabon geboren und gehörte einer sehr angesehenen und wohlhabenden jüdischen Familie an. Seine Erziehung war daher auch eine sehr sorgfältige, und er wurde namentlich in den rabbinischen Wissenschaften gut unterrichtet und wegen seiner Talente und Kenntnisse schon in seiner Jugend bewundert. Später achtete ihn selbst König Alfons V. sehr hoch und bediente sich in wichtigen Angelegenheiten oft seines Rathes. Mit dem Tode dieses Königs aber begannen für ihn die Tage des Unglücks. Don Juan II. trachtete ihm nach dem Leben und nur schnelle Flucht ins Reich Kastilien rettete ihn. Hier fand er zwar für den Augenblick einen ruhigen Aufenthaltsort und schrieb seinen Commentar über die frühern Propheten; allein seine Ruhe dauerte nicht lange. Denn als Ferdinand nach dem Sieg über Granada die Vertreibung der Juden aus seinem Reiche beschloß, traf auch ihn das Schicksal der Verbannung. Er floh nach Neapel, von dort nach einem Jahre nach Corfu,

wo er seinen schon zu Lissabon geschriebenen, ihm aber entwendeten Commentar über das Deuteronomium wiederfand, von da nach Monopolis in Apulien, wo er denselben vervollständigte. Eben hier schrieb er auch seinen Commentar über Daniel unter dem Titel: „Die Quellen des Heils" (Maaine Hajeschuah, Jes. 12, 3.), in welchem er die Erscheinung des Messias nach 70 Jahren voraussagte. Zu Monopolis und Venedig, in welch leztere Stadt er sich später begab, entstunden überhaupt die meisten seiner Schriften, wie die Commentare über den Pentateuch und die späteren Propheten und die Schriften über das Paschaopfer, die Werke Gottes, das Erbe der Väter, die Krone der Aeltesten, die Versammlung der Propheten u. a. Er starb 1508 zu Venedig und wurde zu Padua begraben. Seine exegetischen Schriften stehen bei den Juden in großem Ansehen und verdienen auch wirklich unter den rabbinischen Commentaren einen ehrenvollen Platz, wiewohl er fast eher den Namen eines geistreichen Scholiasten als eigentlichen Exegeten verdiente. Er entfernt sich manchmal ziemlich vom Texte, lehnt Fremdartiges an denselben an und ergeht sich in weitläufigen Excursen, beweist aber dabei immer eine große Gelehrsamkeit und feine Beobachtungsgabe, und trägt seine Ansichten in einem angenehmen, oft zierlichen hebräischen Style vor. Viele seiner Schriften sind wiederholt, zum Theil mit lateinischen Uebersetzungen zur Seite, im Druck erschienen.

Abarim, ein Gebirgszug östlich vom todten Meere. Er beginnt am nördlichen Ende desselben, Jericho gegenüber, und zieht sich bogenförmig zuerst südöstlich, dann südlich und südwestlich bis in die arabische Wüste hinab. Als ein solcher Gebirgszug, nicht als einzelner Berg, erscheint Abarim schon im Pentateuch. Denn die Israeliten kamen auf ihrem Zuge von Süden her früher an den Abarim, als an den Fluß Sared (Num. 21, 11. 12.), gingen dann über den Sared, zogen an Ar-Moab vorbei (Deut. 2, 18.), sezten über den Arnon und kamen endlich wieder an das Gebirg Abarim, nämlich in die Nähe des Nebo (Num. 21, 20.), der zu demselben gehörte (Deut. 32, 49.). Ebenso kamen sie nach Num. 33, 44—47. von Abot aus an das Gebirg Abarim, dann nach Dibon-Gad, dann nach Almon-Diblathaim, und endlich wieder an das Gebirg Abarim, wo sie den Nebo vor sich hatten. In der Zwischenzeit muß ihnen also das Gebirg Abarim östlich gelegen haben. Der nordöstliche Theil dieses Gebirges, Jericho gegenüber, hieß auch Pisga, und der Gipfel desselben Nebo, wahrscheinlich der jezige Dschebel Attarus, welcher daher eben so wohl als Gipfel des Abarim (Deut. 32, 49.), wie als Gipfel des Pisga (Deut. 34, 1.) bezeichnet werden konnte. Von diesem Gipfel des Pisga (also dem Nebo) aus sprach Bileam wider Willen seine Segnungen statt der von Balak gewünschten Flüche über das israelitische Volk aus (Num. 23, 14-24.), und einige Zeit später überschaute Moses von dort aus das Land der Verheißung, das ihm zu betreten nicht mehr vergönnt war, und starb dann ebendort (Deut. 32, 49 ff. 34, 1 ff.).

Abba (αββα) ist ein chaldäisches Wort (אבא) und bedeutet Vater. Im N. T. wird dieser Name Gott beigelegt, und zwar von Christus (Mark. 14, 36.) und von Paulus (Röm. 8, 15. und Gal. 4, 6.), aber jedesmal durch ὁ πατηρ (der Nominativ für den Vocativ) erklärt. Es scheint, daß dieser Name in dieser Form zur Zeit Christi von den Juden vorzugsweise von Gott gebraucht wurde, weil nicht nur Christus, welcher chaldäisch redete, sich dessen zu diesem Zweck bediente, sondern auch Paulus, der dazu eine sonstige Veranlassung von Seite derer, an welche er schrieb, nicht haben konnte.

Abbassiden, s. Kaliph.

Abbe, s. Abt.

Abbitte. Die Abbitte, als Zurücknahme des begangenen Unrechts in der Form reumüthiger Bitte um Vergebung desselben, gehört wesentlich zur christlichen Bußgesinnung, und ist daher (wenigstens als fester Vorsatz) Bedingung der Lossprechung, und nach empfangener Lossprechung ein Werk der Genugthuung. Was das in der Sünde liegende Unrecht wider Gott betrifft, so geschieht die Abbitte

durch das Sünd- und Schuldbekenntniß in der Beichte und außer derselben (offene Schuld, Confiteor in der h. Messe, Abbitte vor dem allerheiligsten Altarssacramente) (2 Sam. [Reg.]. 24, 10. Luk. 15, 21.). Als Zurücknahme der Beschädigung des Mitmenschen tritt die Abbitte bald selbstständig auf, wie bei Ehren- und Pietäts-Verletzungen, bald begleitend, wie bei Entschädigungen für widerrechtlich entzogene Vortheile und Besitzthümer, bald stellvertretend und ergänzend, bei gänzlicher oder theilweiser Unmöglichkeit des sachlichen Wiedererſatzes (1 Mos. 50, 15—18. Matth. 5, 23. 24. Luk. 12, 58. 19, 8.). Die moralistischen Fragen: Ob die Abbitte in ausgedrückten Worten geschehen müsse? ob sie durch faktische Darlegungen freundlicher und achtungsvoller Gesinnung (Begrüßungen, Dienstleistungen, Einladungen ꝛc.) ersezt werden könne? vor welchen Personen sie zu vollziehen sei? ob sie gegen den wiederbeleidigenden Beleidigten unterlassen werden dürfe? ob der für die begangene Unbild gerichtlich Bestrafte sie doch noch zu leisten habe? ob der Beichtvater immer auf förmliche Abbitte zu dringen habe? sind im Allgemeinen weder mit Ja noch mit Nein zu beantworten; im vorkommenden Falle aber aus den Grundsätzen der Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit leicht und sicher zu entscheiden. Vgl. übrigens Alphons de Ligori. Theol. mor. Rom. 1767, T. III. tract. VI. n. 986—990. Besonders aber Hirschers Moral, II. Bd. (4te Aufl.) S. 476 ff. [Mack.]

Abbo von Fleury. In diesem Manne erblicken wir eine der wichtigsten Persönlichkeiten seiner Zeit. In der zweiten Hälfte des 10ten Jahrhunderts in der Gegend von Orleans in Frankreich geboren, wurde er als Knabe von seinen nicht reichen aber frommen Eltern in das Benediktinerkloster zu Fleury geschickt. Dort zog er bald durch seine außerordentlichen Fortschritte die Aufmerksamkeit seiner Obern auf sich und wurde behufs seiner höhern Ausbildung nach Paris und später nach Rheims geschickt, an welchen beiden Orten er sich hauptsächlich dem Studium der Philosophie, Rhetorik, Geometrie und Astronomie widmete. Im J. 985 wurde Abbo mit einigen andern Vätern seines Ordens nach England abgeordnet, um in der Abtei Ramsey die Bildung, Frömmigkeit und Disciplin unter den dortigen Religiosen zu heben und zu befestigen. Er erreichte den Zweck seiner Mission im vollkommensten Grade und verfaßte hier mehrere Schriften. Gegen Ende des J. 987 kehrte Abbo nach Fleury zurück und wurde nach dem im J. 988 erfolgten Tode des bisherigen Abtes Oylböld zum Abte gewählt. Hier beginnt eine neue Epoche in Abbo's Leben. Ein Muster in seinem Lebenswandel und hervorleuchtend durch seine Wissenschaftlichkeit, leitete er seine Ordensbrüder auf dem Wege der christlichen Demuth, Liebe, Sittenreinheit und streng christlicher Bildung, wodurch der nachmalige große Ruf der Abtei von Fleury begründet wurde. Abbo beschäftigte sich viel und gründlich mit dem Studium der h. Schrift und der h. Väter. Er machte sehr viele Auszüge daraus, wodurch sein bekanntes Werk: Collectio canonum ad Hugonem et Robertum reges (vide Mabillon. Annales T. II.) entstand. Dieses neue Studium führte ihn auf das schönste und wichtigste Gebiet des menschlichen Wissens, nämlich in die Tiefe der Offenbarung und zur Erkenntniß der großen Bedeutung der Kirche, ihres Wirkens und Bestehens. Auf den leztern Punkt, d. h. auf das Bestehen unserer Kirche, ihre Rechte in äußern Dingen und in allen andern Verhältnissen, war seine Aufmerksamkeit hauptsächlich gerichtet. Und es mangelte ihm die Gelegenheit nicht, die Rechte der Kirche zu vertheidigen, was er mit Entschiedenheit und gutem Erfolge gethan hat, nicht aber, ohne sich dadurch Ungnade und Verfolgung zuzuziehen. Abbo war auf mehrern Kirchenversammlungen anwesend, wo er mit glühendem Eifer die Rechte seiner Kirche vertheidigte. Nicht minder besorgt war er um die Reinheit der Sitten und die Bildung seiner Religiosen. Wo er etwas Entgegengesezтes bemerkte, eilte er, mit Rath und Belehrung, mit Milde und gutem Beispiel abzuhelfen. Zu diesem Ende schrieb er viele Briefe, worin er die Bedeutung und Wichtigkeit der klösterlichen Disciplin darstellte. Sein großer Eifer führte ihn selbst in andere

Provinzen; er begab sich nach Gascogne, um in der Reole klösterliche Ordnung und strengere Wissenschaftlichkeit herzustellen. Sein gutes Bestreben fand hier aber nicht allseitige Anerkennung, und er wurde, wie sein Jünger und Biograph Aimoin erzählt, auf Anstiften eines Gascogners mit einer Lanze in die Seite gestochen, in Folge dessen er am 13. Nov. 1004 starb. In seinen zahlreichen Schriften, wovon aber ein großer Theil verloren gegangen ist, zeigt sich eben so sehr eine wahrhaft religiöse Gesinnung, wie eine allseitige und gründliche Gelehrsamkeit. Seine Briefe, die er in verschiedenen kirchlichen und administrativen Angelegenheiten geschrieben hat, sind wohl das Wichtigste. Dann die oben erwähnte Collectio canonum etc.; ferner: Prologus in libellum suum de grammaticalibus (vide Mabillon. Annales Ord. S. Benedicti. Pars IV. Append.); Epitome de vitis Romanorum Pontificum (edit. Joa. Busaeus et Luitprand. Mogunt. 1602. 4°; Passio S. Eadmundi regis in Surii vitis (Manuscript); Apologeticus adversus Arnulphum Episc. Aurelian. (in Pithöi Cod. can. et Eccles.). Unter seinen Manuscripten befinden sich viele philologischen, philosophischen, historischen, mathematischen und astronomischen Inhalts, die ein großes und weit ausgebildetes Talent verrathen. (Vgl. Hist. litéraire de la France. Par de religieux Bénédictins de la congrégation de St. Maur. à Paris 1746. T. VII. pag. 159-182.)

Abbot, Georg, Erzbischof von Canterbury in England unter König Jakob I., war milde gegen die Puritaner, aber so voll Intoleranz gegen die Katholiken, daß er in der Sternkammer öffentlich erklärte: „Der König würde in demselben Augenblick, wo er den Katholiken Duldung bewilligte, zum Verräther werden." („Lingard, Gesch. v. Engl." Bd. IX. S. 180 Note 3.) Er starb den 4. Aug. 1633 unter König Karl I. und hatte den berühmten Laud zu seinem Nachfolger. Sein Bruder, Robert Abbot, Bischof von Salisbury († 1617), war ein heftiger Polemiker gegen das Papstthum und namentlich gegen Bellarmins Werk über die Gewalt des Papstes.

Abbreviatoren sind Notarien oder Secretäre der päpstlichen Kanzlei, wenigstens seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts vorhanden, bald darauf wegen Bestechlichkeit von Paul II. abgeschafft (1466), aber später wieder restituirt. Die vornehmsten derselben erhielten Prälatenrang. Gleichgenannte Beamte wurden auch von allgemeinen Synoden aufgestellt; so war z. B. Aeneas Sylvius (später Papst Pius II.) Abbreviator major, d. i. Kanzleivorstand der Basler Synode.

Abbuna, s. Abyssinien.

Abdankung vom Amte, s. Amt.

Abdias, s. Obadia.

Abdon. 1. Der elfte der im Buch der Richter genannten Schopheten über Israel, Nachfolger Elon's und Sohn Hillel's aus Pirathon im Lande Ephraim auf dem amalektischen Gebirge. Sein Richteramt dauerte 8 Jahre lang; er hatte „vierzig Söhne und dreißig Enkel, die auf siebenzig Eseln ritten" (Richt. 12, 13—15.), wie auch die dreißig Söhne Jairs auf dreißig Eseln ritten (Richt. 10, 4.). Das Reiten wird als Auszeichnung der Vornehmen erwähnt, um großes Ansehen und ungewöhnlichen Wohlstand anzudeuten, und weil die Hebräer damals noch keine Pferde als Reitthiere hatten, dienten Esel als solche. — 2. Ein Sohn des Abi-Gibeon und der Maacha aus dem Stamme Benjamin (1 Chron. 8, 29 f. 9, 35 f.). — 3. Ein Sohn Micha's, welchen König Josua nebst andern zur Prophetin Hulda sandte, um von ihr Auskunft über das im Tempel gefundene Gesetzbuch zu erhalten (2 Chron. 34, 20—22.).

Abdon, eine Levitenstadt im Stamme Asser, die mit ihrem Bezirke den Leviten aus der Familie Gerschom gehörte (Jos. 21, 30. 1 Chron. 6, 74.).

Abecedarier, s. Wiedertäufer.

Abel (אֶבֶל Weideplatz, Aue) bildet, mit andern Ausdrücken zusammengesetzt, mehrere Ortsnamen Palästina's: 1. Abel-Beth-Maacha, eine Stadt im Stammgebiet Naphthali, nach 1 Kön. 15, 20. 2 Kön. 15, 29. in der Nachbarschaft von Dan und Kadesch, wahrscheinlich einerlei mit dem heutigen Ebil, nördlich von

Kadesch, westlich von Dan. Sie hieß auch einfach Abel (2 Sam. 20, 18.), und auch Abel-Maim (2 Chron. 16, 4.), und lag daher wohl an einem Bache oder hatte reiche Wasserquellen. Nach 2 Sam. 20, 19., wo sie „eine Stadt und Mutter in Israel" (Metropolis) genannt wird, muß sie ziemlich bedeutend gewesen sein. Sie wurde schon unter David durch Joab belagert (2 Sam. 20, 14. 15.), später von Benhadad (1 Kön. 15, 20. 2 Chron. 16, 4.) und nachher wieder von Tiglath Pileser (2 Kön. 15, 29.) erobert. — 2. Abel-Keramim, eine Ortschaft jenseits des Jordan, nach Eusebius 7 römische Meilen von Philadelphia, dem alten Rabbath-Ammon, entfernt, berühmt durch den Sieg Jephta's über die Amoniten (Richt. 11, 32.) — 3. Abel-Mechola, eine Ortschaft im Stammgebiet Issachar, aber ohne Zweifel wie Beth-Schean, Tanach, Megiddo, in deren Nachbarschaft sie lag (1 Kön. 4, 12.), dem diesseitigen halben Stamm gehörig (Jos. 16, 11.). Sie war die Heimath des Propheten Elisa (1 Kön. 19, 16.), nach Hieronymus 10 Meilen südlich von Scythopolis, dem alten Beth-Schean, entfernt, und berühmt durch die Niederlage und Flucht der Midianiten vor Gideon (Richt. 7, 22.). — 4. Abel-Mizraim, nach Hieronymus einerlei mit der Tenne Atad und mit Bethagla (Beth-Hogla), und 3 Meilen von Jericho entfernt. Es lag im Stamm Benjamin (Jos. 18, 19. 21.), diesseits des Jordan (jenseits für die von der Ostseite des todten Meeres Kommenden), nahe an dessen Mündung ins todte Meer, und hatte den Namen Abel-Mizraim (Trauer der Aegyptier) von der siebentägigen Trauer, welche die Israeliten, mit denen Joseph die Leiche seines Vaters aus Aegypten nach Palästina gebracht hatte, an diesem Orte um denselben anstellten (Genes. 50, 10 f.). — 5. Abel-Haschittim (Num. 33, 48 f.), eine Ortschaft jenseits des Jordan, einerlei mit dem Abile des Josephus, 60 Stadien östlich vom Jordan (Antiqq. V. 1, 1.), nach Hieronymus aber (Onom, s. v. Saltim.) am Berge Phogor (Peor, Num. 23, 28.) gelegen. Sie hieß auch bloß Haschittim (Num. 25, 1. Jos. 2, 1. Mich. 6, 5.) und war der lezte Lagerplatz der Israeliten vor dem Uebergang über den Jordan, und der Ort, von dem aus Josua die zwei Kundschafter nach Jericho absandte (Jos. 2, 1.). [Welte.)

Abel (הֶבֶל Hauch, Nichtigkeit). Der zweite Sohn der Stammältern und jüngere Bruder Kains, dessen Name wohl auf sein schnelles Verschwinden hindeutet. Mit Unrecht halten ihn die Rabbiner für einen Zwillingsbruder Kains, denn dagegen sprechen die Textworte (Genes. 4, 1. 2.). Abel widmete sich dem Hirtenleben, während sein älterer Bruder sich mit Ackerbau beschäftigte, und führte im Gegensatz zu diesem ein frommes und gottgefälliges Leben. Bei Gelegenheit von Opfern, die beide gleichzeitig darbrachten, gab Gott dem Abel sein Wohlgefallen zu erkennen, indem er sein Opfer annahm, das Opfer Kains aber verwarf. Auf welche äußerlich wahrnehmbare Weise dieses geschehen sei, sagt der Text nicht; die herrschendste Meinung der Kirchenväter aber und älteren Exegeten ist, daß Abels Opfer durch Feuer vom Himmel sei angezündet worden, wie z. B. das Opfer Aarons (Levit. 9, 24.), Gideons (Richt. 6, 21.), Davids (1 Chron. 21, 26.), Solomo's (2 Chron. 7, 1.), Elia's (1 Kön. 18, 38.), Nehemia's (2 Makk. 1, 32.). In Folge dieser göttlichen Kundgebung entstund in Kain ein tödtlicher Haß und Neid gegen seinen Bruder, und er suchte und fand bald Gelegenheit, ihn zu ermorden. Ueber die Art und Weise, wie dieses geschehen sei, sagt wiederum der Bibeltext nichts weiter, als daß er das freie Feld als den Schauplatz des Mordes bezeichnet. Die Ausleger haben darüber eine Menge von Vermuthungen aufgestellt, die jedoch von aller glaubhaften Ueberlieferung verlassen und darum ohne Werth sind. Die rabbinischen und mohammedanischen Fabeln aber, daß Kain seinen Bruder um sein schöneres Weib beneidet, und als Satan vor ihm einen Vogel mit einem Stein tödtete, auf gleiche Weise auch den Abel erschlagen, ihn dann in einer Thierhaut 40 Tage lang mit sich herumgeschleppt und endlich begraben habe, als vor ihm ein Rabe einen andern todten Raben im Sand verscharrte, verdienen

höchstens ihrer Sonderbarkeit wegen einer Erwähnung. Das Blut des unschuldig Gemordeten schrie sofort um Rache zum Himmel, die auch nicht lange ausblieb und den Brudermörder bis zu seinem ebenfalls gewaltsamen Tode verfolgte. Auf die mythische Auffassung des pentateuchischen Berichtes über Kain und Abel, daß nämlich durch sie die zwei Hauptgattungen menschlicher Lebensart (Viehzucht und Ackerbau) repräsentirt, jedoch das durch die Patriarchen geheiligte Hirtenleben in der Person Abels freundlicher gezeichnet und zugleich der frühe Ursprung der Opfer aus dem Thierreich angedeutet werden solle, gehen wir billig nicht ein. Eine mythische Auffassung in dieser oder einer andern Form verträgt sich hier nicht gut mit Stellen, wie Heb. 11, 4., wonach Abel wegen seines Glaubens ein besseres Opfer brachte, als Kain, und durch das Zeugniß Gottes selbst für gerecht erklärt wurde, und wenngleich gestorben, durch seinen Glauben noch jezt redet; und Matth. 23, 35., wo das Blut des gerechten Abel neben jenem des Zacharia genannt und Abels Ermordung als Anfang jener Thatenreihe bezeichnet wird, deren Schluß die Ermordung Zacharia's bildete. Der betreffende biblische Bericht lehrt vielmehr durch Thatsachen, wie die Sünde schon in den ersten Kindern der ersten Menschen überhand nahm, und welche Früchte sie schon damals brachte und in Zukunft noch zu bringen versprach. [Welte.]

Abeliten oder Abelonianer, Abeliten, Abeloniten. Augustin erwähnt in seinem Buche de haeresibus (cap. 87) einer ehemals in Afrika vorhandenen, aber zu seiner Zeit († 430) schon erloschenen Sekte der Abelonier. Weil nur unter dem Landvolke vorkommend, nennt sie Augustin eine bäurische (rustica) Partei. Dieselbe war höchst wahrscheinlich ein Ueberrest der alten Gnosis, und hatte mit lezterer auch die schlechthinige, auf dualistischen Grundsätzen beruhende Verwerfung des ehelichen Umgangs gemein, obgleich die Abelonianer verheirathet waren. Aber Männer und Frauen lebten nur wie Geschwister mit einander, um die Erbsünde nicht weiter zu verbreiten, adoptirten dagegen fremde Kinder, je einen Knaben und ein Mädchen, und hinterließen denselben ihr Vermögen unter der Bedingung, daß auch sie der Sekte angehören wollten. Ihren Namen hatten sie von ihrem Vorbilde Abel, dem Sohn Adams, der, wie sie sagten, auch verheirathet gewesen sei, aber sich des ehelichen Umgangs enthalten habe; eine Meinung, welche, wie Calmet in seinem biblischen Wörterbuche zeigt, vielfach unter den Alten verbreitet war. Außer Augustin spricht nur noch der anonyme Verfasser des Buches Praedestinatus cap. 87 von den Abelonianern. G. W. F. Walch in seiner Ketzergeschichte (I, 608) spricht ohne hinreichenden Grund den Verdacht aus, die Sekte möchte wohl nur eine erdichtete sein. [Haas.]

Abelly, Ludwig, ein berühmter französischer Prälat, Doctor der Theologie, Bischof und Graf von Rhodez. Er war ein Hauptgegner der Jansenisten und Verfasser mehrerer gelehrten Werke, namentlich einer ausführlichen Lebensbeschreibung des hl. Vincenz von Paul, eines Buches über die Tradition der Kirche in Betreff der Maria-Verehrung, deren großer Vertheidiger er war, und eines sehr beliebten, auch im J. 1839 bei Manz in Regensburg neu gedruckten Compendiums der Theologie unter dem Namen Medulla theologica, in 2 Bänden. Nachdem er wegen hohen Alters resignirt hatte, starb er am 4. Okt. 1691 im Kloster St. Lazarus zu Paris, 88 Jahre alt.

Abendgebet. Von jeher hat der eigenthümliche Charakter der Abendzeit den Menschen zum Gebete eingeladen. Der Lärm des Tages verstummt, das Verschwinden des Sonnenlichtes deutet eindringlich auf die Vergänglichkeit der Welt hin, die allmälig auftauchenden Sterne weisen nach oben: die sichtbare Welt geht unter, die innere auf. Die Heiden beteten am Abend, noch mehr die Juden, die ihre ausdrücklich festgesezten abendlichen Gebetstunden hatten; die Christen gaben dem Abende noch eine besondere Beziehung auf das Leiden des Herrn. Die von der katholischen Kirche angeordneten abendlichen Gebetstunden bestehen seit den

ältesten Zeiten in der Vesper und im Completorium. Für die Privatandachten der Laien am Abend sind gerade keine bestimmten Gebete vorgeschrieben; das kirchlich sanctionirte Gebet des Completorium, als enthaltend die Momente der Reue, der Angelobung, des Dankes, der Anempfehlung in Gottes Schutz in den Worten der hl. Schrift, bleibt das Muster für die Privatgebete. Treffend wird in diese eine Gewissensforschung eingeflochten.

Abendgebet der Juden. s. Thephilla.

Abendgottesdienst. Vesper und Completorium bilden streng genommen den eigentlichen und ordentlichen kirchlichen Abendgottesdienst, wenngleich diese canonischen Stunden in der Praxis etwas frühe abgehalten werden. Aber eine ganz besondere Zierde der katholischen Kirche bilden ihre außerordentlichen Abendgottesdienste, die übrigens an verschiedenen Orten verschieden an Zahl und Bedeutung sind. So wird in der Frohnleichnamsoctav in den meisten Diöcesen ein Abendgottesdienst vor ausgesetztem hochwürdigstem Gute gehalten, desgleichen in der Octav von Allerseelen eine Abendandacht für die Verstorbenen, vom Feste Mariä Himmelfahrt bis Mariä Geburt die sog. Salveandacht u. s. w. Einen besonders lieblichen Geist athmen die Maiandachten. Mit richtigem Blicke erkannte die Kirche, daß mit dem Abend die religiöse Empfänglichkeit der Gemüther steigt.

Abendläuten. Die Frage, wann das Abendläuten, das vorzugsweise auch das Aveläute genannt wird, eingeführt worden sei, hängt von der allgemeinern ab, wann das Gebet „Angelus Domini" überhaupt eingeführt worden, da man wahrscheinlich zu gleicher Zeit angefangen hat, am Morgen und am Abend zu läuten. Eine Synode von Paris v. J. 1346 nennt das Abendläuten ausdrücklich eine Anordnung des Papstes Johann XXII., während nach der gewöhnlichen Meinung Pabst Urban II. sowohl das Morgen- als das Abendläuten ins Leben gerufen. Gebetet wird beim Abendläuten das Formular des „Angelus Domini." (s. d. Art.) Gewöhnlich wird zulezt noch ein besonderes Zeichen mit der Glocke gegeben, um die Gläubigen zur Fürbitte für die leidende Kirche aufzufordern. Das Läuten der Aveglocke, und zwar namentlich am Abende, giebt dem Leben in katholischen Ländern einen eigenthümlichen poetischen Reiz, den in neuester Zeit Dichter und Maler mit Glück berücksichtigt haben. [Mast.]

Abendmahl. Steht das Sacrament des Abendmahls überhaupt unter den übrigen Sacramenten mit einer gewissen eigenthümlichen Auszeichnung da (s. hierüber Concil. Trident. Sess. XIII. cap. 3. in ea — Eucharistia — excellens et singulare reperitur); so offenbart sich dieses Ausgezeichnete und Eigenthümliche auch in der Art und Weise, wie sich das Abendmahl zum Christenthum und zur Kirche im Großen verhält. Dieß wird sich von selber aus dem ergeben, was wir aus seiner Bedeutung, seinem Wesen und seinem Inhalt erkennen werden. Die Einsetzung dieses Sacraments durch den Erlöser bei der lezten Ostermahlzeit erzählt Matthäus Kap. 26, 26—28. also: „Da sie nun aßen, nahm Jesus das Brod, segnete und brach es, gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset, dieses ist mein Leib! Darauf nahm er den Kelch, reichte ihnen denselben und sprach: Trinket Alle daraus, denn dieses ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, welches für Viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird." Markus wiederholt Kap. 14, 22—24. dasselbe: Lukas 22, 19—22. eben so; nur sezt er noch hinzu: „Thut dieß zu meinem Andenken!" Was wir bei Joh. 6, 52—61. geschrieben finden, ist eine Hinweisung auf die erst zu geschehende Einsetzung, und eine vorbereitende Erklärung des künftigen großen Geheimnisses. Paulus aber kommt 1 Kor. 11, 23—39. auf die schon geschehene Einsetzung zurück, und erzählt sie eben als die bereits vollzogene in ihren Grundzügen nochmals, indem er V. 23—26 sagt: „Denn vom Herrn habe ich es empfangen, was ich euch übergeben habe, nämlich: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, da er verrathen wurde, Brod, dankte, brach es und sprach: Nehmet hin, esset, dieß ist mein Leib,

der für euch hingegeben wird; thut dieß zu meinem Andenken. Deßgleichen nahm er auch nach der Mahlzeit den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; thut dieses, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken! Denn so oft ihr dieses Brod esset, und diesen Kelch trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er wieder kommt." — Inhalt des Sacraments d. A.: Im Sacrament der Eucharistie ist, wie das Concilium von Trident sich ausspricht, der Leib und das Blut sammt der Seele und Gottheit unsers Herrn Jesu Christi — wahrhaft, wirklich und wesentlich enthalten, nicht etwa nur wie in einem Zeichen, oder im Bilde, oder der Kraft nach (Conc. trid. sess. XIII. can. 1. cfr. cap. 1). Die katholische Kirche nimmt die Einsetzungsworte schlechthin buchstäblich, nicht figürlich. Sie hält sich an das dort klar und deutlich ausgesprochene Ist, und verdreht dieses nicht in ein Bedeutet. Mit der lezten Annahme verbindet sich in der Regel die Vorstellung, Christus habe durch das Abendmahl lediglich nur ein Andenken an ihn in der Kirche stiften wollen, und er habe die Erinnerung an ihn an den ganz natürlichen Genuß von Brod und Wein geknüpft. Allerdings ist mit dem Abendmahl die Erinnerung an Christus verbunden, wie er ja selbst sagt: Thut dieß zu meinem Andenken! Allein diese Erinnerung ist eine schlechthin eigenthümliche, mit einer jeden andern Art nicht zu vergleichende. Für eine Erinnerung im gewöhnlichen Sinne war bei Christus mehr als hinlänglich gesorgt durch seine ganze großartige, mit Nichts zu vergleichende Erscheinung, durch sein gesammtes Wirken, durch seinen Versöhnungstod, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, und insbesondere durch die von ihm gestiftete Kirche und das darin errichtete Lehr- und Predigtamt — ewige Zeugen seines Lebens in der Menschheit. Wenn daher Christus sagt: Thut dieß zu meinem Andenken! so soll zwar die Erinnerung an ihn allerdings auch an das Abendmahl geknüpft sein, aber nicht nur, auf daß eine einfache Erinnerung an Christus sei, sondern auf daß hier das Andenken an ihn sich aufs Innigste und Lebendigste verbinde mit dem Genusse seines Leibes und seines Blutes. Man soll sich nicht etwa erinnern, indem man Brod ißt und Wein trinkt, sondern indem man seinen Leib ißt und sein Blut trinkt. Das schlechthin Eigenthümliche und Einzigartige des Abendmahls erklärt sich hinlänglich aus der Person und dem Werke Christi. Wenn der Apostel Paulus 1 Kor. 11, 26. sagt: „So oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen;" so ist in diesen Worten die innerste Beziehung des Abendmahls zum Tode Christi für Jeden ausgesprochen. Die Bedeutung des Abendmahls ist an die Bedeutung des Todes Jesu geknüpft. Der Tod Christi ist aber der Tod des Welterlösers. Aus dem Tode Christi folgte die Erlösung der Welt. Darauf deuten die Einsetzungsworte selbst hin, indem es in ihnen heißt, der Leib wird hingegeben, und das Blut wird zur Vergebung der Sünden vergossen werden. Ist nun die stete Erinnerung an Christus das lebendige Bewußtsein der Menschheit von Christo, wie es zu allen Zeiten nach ihm ist; so ist dieses selbe Bewußtsein zugleich das über den Tod Christi, durch den die Welt erlöst ist. Die wahre und eigentliche Lebendigkeit besteht aber nicht darin, die so vollbrachte Erlösung etwa nur zu wissen, sondern vielmehr darin, die Erlösung an sich selber zu erfahren. Diese Erfahrung macht aber ein Zweifaches nothwendig. Zuerst muß sich derselbe Christus, der die Welt als Gottmensch erlöst hat, in seiner wahren Lebendigkeit, d. h. in eben seiner Gottmenschheit, dem Menschen darbieten, und der Mensch muß ihn in derselben Lebendigkeit, d. i. in derselben Gottmenschheit in sich aufnehmen. Diese Vereinigung will das ganze Christenthum, sie ist sein Zweck und seine Absicht. Und so verwirklicht sich im Abendmahle, welches der würdige Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi ist, das Wesen und der Zweck des Christenthums. Damit aber wird von selbst begriffen, warum das Abendmahl mit einer bestimmten Auszeichnung unter den übrigen Sacramenten dasteht. (Vergl. über das Bisherige Staudenmaiers

theolog. Encyklopädie I. Thl. 2. Aufl. S. 784—792). Damit kommen wir nun auf das Frühere zurück, auf die im Abendmahle festgehaltene Erinnerung. Daß sie keine leere sei, haben wir bisher dargethan. Es geht aber auch noch aus Anderem hervor. Wäre der Inhalt des Abendmahls nur gewöhnliche Speise und Trank, und als diese wiederum nur Erinnerungszeichen; so würden die Worte des Apostels 1 Kor. 11, 27—29. unverständlich, in jedem Falle aber bedeutungslos sein: „Wer demnach unwürdig dieses Brod ißt, und den Kelch des Herrn trinket, der versündigt sich an dem Leibe und Blute des Herrn. So prüfe denn Jeder sich selbst: alsdann esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche; denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht, weil er den Leib und das Blut des Herrn nicht unterscheidet." Klarer, deutlicher, bestimmter und mit stärkerer Hervorhebung des Unterschieds kann man nicht sprechen. Dasselbe ist der Fall bei Joh. 6, 32—35. 48—59.: „Darauf sprach Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Nicht Moses hat euch Brod vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das wahre Brod vom Himmel. Denn das ist das Gottesbrod, welches vom Himmel kommt und der Welt das Leben giebt. Sie sagten zu ihm: Herr, so gieb uns doch für immer solches Brod! Darauf sprach Jesus zu ihnen: Ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, der wird nie hungern; und wer an mich glaubt, den wird nie dürsten. Ich bin das Brod des Lebens. Haben gleich eure Väter in der Wüste Manna gegessen, so starben sie dennoch. Allein dieses ist das Brod, welches vom Himmel herab kommt, daß keiner sterbe, der davon isset. Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel kommt. Wer von diesem Brode ißt, der wird ewig leben. Und zwar ist das Brod, das ich geben werde, mein Fleisch für das Leben der Welt. Hierüber zankten sich die Juden mit einander und sprachen: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset, und sein Blut nicht trinket, so habet ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage erwecken; denn mein Fleisch ist wahrhaft Speise, und mein Blut ist wahrhaft Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibet in mir und ich in ihm. Gleichwie der lebendige Vater mich gesendet hat, und ich durch den Vater lebe; so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben. Dieß ist das Brod, welches vom Himmel herabgekommen; nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben; wer dieses Brod isset, der wird ewig leben." — Auch in diesen so wichtigen Stellen ist das Brod und der Trank des Abendmahls von jedem andern Brod und Trank, selbst vom Manna, auf das Bestimmteste unterschieden; der Genuß des Abendmahls giebt dem Genießenden ewiges Leben: die vom Manna gegessen haben, sind gestorben. Eben so ist in dieser Stelle der Zweck des Abendmahls mit dem Zweck des Christenthums als Eins gesezt: die lebendigste und innigste Vereinigung des Menschen mit dem gottmenschlichen Erlöser. Wie wenig in dieser Rede Christi an etwas bloß Figürliches, etwa, wie man geglaubt hat, an eine Versinnlichung des Glaubens, zu denken sei, geht schon aus dem Anstoße hervor, den die Juden an eben diesen Reden Jesu genommen haben: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" Christus jedoch hat keine andere Erklärung gegeben, um einen etwaigen Irrthum, hergekommen aus Mißverständniß, aufzuheben; vielmehr blieb er bei seiner Rede stehen, und ließ es, da der Glaube sich nicht gebieten läßt, zu, daß selbst einige seiner Jünger seine Lehre für eine harte Lehre ausgaben (Joh. 6, 61) und von ihm zurücktraten (Joh. 6, 67.) Die buchstäbliche Auslegung ist dadurch vom Herrn selbst als die rechte und wahre bezeichnet, sonst hätte er widersprechen müssen: und eben die wörtliche Erklärung, auf das Wesen und den Zweck des Christenthums hingesehen, ist Geist und Leben: „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben." (Joh. 6, 64.) Nur die geistlose und

unlebendige Anschauung vom Christenthum im Allgemeinen findet sich durch jene buchstäbliche Auslegung zurückgestoßen. Der Einwurf des Dr. Clarke: — Daß, da es in der syro-chaldäischen Sprache kein einziges Wort für „Bedeuten" gebe, für welches sofort stets das Zeitwort Sein (Das ist, für: Das bedeutet) genommen werde, Christus aber wahrscheinlich in jener Sprache gesprochen habe; so habe auch Jesus gesagt: das ist, nur aber um auszudrücken: das bedeutet, — diesen Entwurf hat Wiseman auf das Schlagendste dadurch zurückgewiesen, indem er dargethan, daß die syrische Sprache (darin reicher als beinahe jede andere) über vierzig Wörter besitze, welche Bedeuten bezeichnen. Daß nun aber im Abendmahl der Leib und das Blut Christi genossen werde, und an keine figürliche Deutung zu denken sei, geht nach der heil. Schrift auch aus dem hohen Alterthum hervor: es ist Lehre der frühesten Kirche. Es ist in diesem Sinne der Inhalt der Arcandisciplin, was selbst durch die Feinde des Christenthums dadurch sichtbar wird, daß sie das Abendmahl der Christen für ein Thyestes-Mahl hielten, indem sie annahmen, es werde dabei ein Kind geschlachtet, und das in das Blut desselben getauchte Brod genossen (s. Döllingers Lehre von der Eucharistie und Wisemans Schrift über die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kathol. Kirche). Von den Vätern könnten wir für die vorhin beschriebene altkirchliche Auffassung viele Stellen anführen. Wir berufen uns für jezt nur auf Justin den Martyrer. Dieser sagt: „Nach Beendigung unserer Gebete begrüßen wir einander mit Friedensküssen. Dann wird dem, welcher den Brüdern vorsteht, Brod und mit Wasser gemischter Wein gereicht; wenn er dieses genommen hat, so lobpreiset er den Vater wegen Allem im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes, und stattet Dank ab in vielen Gebeten, daß er dieser Gaben für würdig erachtet worden ist. Diese Nahrung nennen wir Eucharistie, woran bloß diejenigen Theil nehmen dürfen, welche die von uns vorgetragenen Lehren glauben, und, durch Wasser zur Sündenvergebung wiedergeboren, nach den Vorschriften Christi leben. Aber wir nehmen diese Gaben nicht wie gewöhnliches Brod und gewöhnlichen Trank, sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, Mensch geworden ist, und zu unserer Erlösung Fleisch und Blut angenommen hat, so wird, laut der uns eingeprägten Lehre, die Nahrung, die durch das Gebet der Worte, die er sprach, gesegnet werden, und durch welche unser Blut und Fleisch in der Umwandlung genährt wird, das Fleisch und das Blut dieses menschgewordenen Jesus." Apol. I. Diese Stelle aus Justin führt uns schon von selber zur Lehre von der Transsubstantiation. Die Transsubstantiation ist die Verwandlung. Durch den Priester der katholischen Kirche wird das Brod in den Leib, der Wein aber in das Blut Christi verwandelt, durch das Aussprechen jener Worte, welche die Einsetzung des Abendmahls durch Christus nur wiederholen, wie wir diese nach Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19—22. schon oben in Betrachtung gezogen haben. Zwar bleiben auch nach der Verwandlung die sichtbaren Gestalten des Brodes und des Weines; allein das Brod ist nicht mehr das Brod, sondern der Leib Christi, und der Wein nicht mehr der Wein, sondern das Blut des Erlösers. So ist Christus nach der Wandlung sacramentalisch gegenwärtig in den Gestalten von Brod und Wein, die an sich der Leib und das Blut Christi sind. Das christliche Alterthum hatte dieselbe Anschauung. So sagt Cyrill von Jerusalem catech. mystag. I. 7: „Brod und Wein, was vor der Anrufung der anbetungswürdigsten Dreieinigkeit Nichts war, als Brod und Wein, wird nach dieser Anrufung der Leib und das Blut Christi." Eben so sagt Cyrill Catech. myst. IV. 3: „Nehmen wir also dasjenige, was uns gereicht wird, mit aller Ueberzeugung als den Leib und das Blut Christi an. Denn in der Gestalt des Brodes wird dir der Leib Christi, und in der Gestalt des Weines das Blut Christi gegeben; damit du, wenn du den Leib und das Blut Christi genommen, Einen Leib und Ein Blut mit ihm erhaltest. So werden wir auch Christuskörper, indem sein Leib und

Blut unter unsere Glieder vertheilt wird; so werden wir, nach dem hl. Petrus, theilhaftig der göttlichen Natur." Auf gleiche Weise catech. myst. IV. 6.: „Darum sieh das Brod und den Wein nicht als bloße Elemente an, denn sie sind, nach der Aussage des Herrn, der Leib und das Blut Christi. Stellen sie dir gleichwohl deine Sinne also dar, so soll dich doch der Glaube sicher und gewiß machen. Beurtheile die Sache nicht nach dem Geschmacke, sondern sei durch den Glauben gänzlich versichert, daß du die Gabe des Leibes und Blutes Christi erhalten hast." — Auf dieselbe Weise sprechen sich aus Gregor von Nyssa (orat. catech. c. 37.), Chrisostomus (homil. 1. in c. XIV. Matth. homil. 46 [ad 45] in Joann. hom. 24 in 1 ep. ad Corinth. homil. 1 de prodit. Judae. hom. 3 in cap. 1 ad Ephes. homil. 9 de poenit.), Augustinus in Psalm. 14. contra Adversar. legis et prophet. I. II. c. 9. Endlich stimmen in der beschriebenen Anschauung die Liturgien der alten Kirche überein, und zwar der morgenländischen, griechischen und lateinischen. Sie alle sprechen vom wirklichen Leibe und Blute Christi. Die Wirkung des Sacraments des Abendmahls ist vielfach schon in den obigen Aussprüchen der Schrift und der Tradition bezeichnet worden. Wenn Christus sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinket, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh. 6, 57.), und mit diesem Ausspruche den andern verbindet: „Wer von diesem Brode ißt, der wird ewig leben" (Joh. 6, 52. Vgl. 6, 33. 35. 48. 49. 50. 51. 54. 55. 58. 59.); so ist in Beidem zumal die Wirkung, welche das Sacrament beabsichtigt, sehr klar ausgesprochen. Die Wirkung wie der Zweck des Sacraments des Abendmahls ist Vereinigung mit Christo, und ewiges Leben durch diese Vereinigung. In der Einheit beider Momente faßt das Abendmahl die Stelle auf: „Gleichwie der lebendige Vater mich gesandt hat, und ich durch den Vater lebe; so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben." (Joh. 6, 58.) Das ist nun auch der ganz eigentliche und wahre Zweck des ganzen Christenthums. Zu diesem Ziel und Ende ist Christus erschienen. Wenn der Apostel Paulus als den höchsten Grad des christlichen Bewußtseins den Ausspruch bezeichnet: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20.); so ist das diesem Ausspruche entsprechende Bewußtsein und Leben im Abendmahle vollzogen und verwirklichet. Das Abendmahl ist sonach das große Sacrament der Vereinigung, in welchem sich das hohepriesterliche Gebet Christi verwirklichet: „Du in mir, und ich in ihnen, damit sie vollkommen Eins seien" (Joh. 17, 23.). Diese Einheit des Menschen mit Gott ist die sacramentalische, die selbst wieder in der innersten Verbindung mit der ethischen ist, eine Einheit somit, die weit davon entfernt ist, eine pantheistische zu sein. Die große Vereinigung, welche durch das Altarssacrament vollzogen wird, ist aber jene, durch welche nicht nur der Mensch mit Gott durch Christus vereinigt wird, sondern auch der Mensch mit den Menschen, die nun Alle Glieder am Einen Leibe Christi, und unter einander Brüder werden. Darum betrachtet das Concilium von Trient die hochheilige Eucharistie in der Kirche unter Anderm „als ein Symbol derjenigen Einigkeit und Liebe, in welcher er (unser Heiland) alle Christen unter sich verknüpft und verbunden hat wissen wollen." Concil. Trid. Sess. XIII. praef. Sie ist „ein Symbol desjenigen einigen Leibes, dessen Haupt er selber ist, und als dessen Glieder, in der festgesezten Verknüpfung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe mit einander verbunden, er uns gewollt hat." Sess. XIII. cap. 2. Welche Folgerung daraus für die Kirche selbst hervorgehe, sofern diese Gemeinschaft ist, ist von selber klar. Vgl. Staudenmaiers theol. Encyklopädie I. Thl. 2te Aufl. S. 788, 789. — Das Abendmahl als Opfer. Wie das Abendmahl Sacrament ist, so ist es auch Opfer. Beide Ideen geben in ihrer Vereinigung die der heil. Messe. Wie der Messias als hoher Priester und Opferer schon in der Weissagung enthalten war (Ps. 109, 4. Malach. 1, 11.), wie er als dieser bei seiner Erscheinung sich bethätigte (s. Hoheprieteramt Christi); so steht er als sich selber opfernder Hoherpriester immerwährend in der Menschheit da; er hat

als solcher eine ewige Gegenwart in und durch die Kirche, durch die er für alle Zeiten und Räume als derselbe hindurchgeht. Allerdings hat der Hohepriester Christus, wie der Brief an die Hebräer sich ausdrückt, das, was er that, Ein für allemal gethan, als er sich selbst opferte (Hebr. 7, 27.): — allerdings sind wir, wie es in demselben Brief ferner heißt, durch die Aufopferung des Leibes Jesu Christi Ein für allemal gereinigt, (Hebr. 10, 10.): allerdings wird in dem nämlichen Briefe mit Hinsicht auf den alttestamentlichen Hohenpriester weiter geschrieben: „Er aber (Christus, der ewige und wahre Hohepriester), nachdem er ein einziges Sündopfer gebracht, sitzet auf ewig zur Rechten Gottes: denn mit Einem Opfer hat er die Geheiligten auf ewig vollendet" (Hebr. 10, 12. 14.); — allein dieß widerspricht der katholischen Anschauung von der steten Wiederholung oder Erneuerung des Opfers Christi in der Messe nicht; vielmehr verhält es sich hiemit eigentlich nur, wie es sich im Grunde mit allem Andern verhält. Wie nämlich das prophetische Amt Christi im Lehramte der Kirche ununterbrochen fortlebt, und wie dasselbe von seinem königlichen Amte gilt; — eben so lebt auch sein Hohepriesteramt unaufhörlich in der Kirche dadurch fort, daß er selber als der Hohepriester für die Menschheit zu allen Zeiten und an allen Orten sich bethätiget. Man wird auch hierin die katholischen Anschauung nur dann recht begreifen, wenn man sie auf Alles, was Christus der Menschheit ist und was er für sie that, recht lebendig, ja wir möchten sagen, absolut lebendig denkt. Die Erlösungsthat Christi ist kein historisches Factum in dem Sinne, daß wir es nur in der Erinnerung hätten und daß sie, einmal vollbracht, außer der Erinnerung todt und unfruchtbar wäre. Vielmehr ist das Leben und Werk Christi im Unterschiede von allem andern Leben und Werk so beschaffen, daß es in der Menschheit immer lebt und immer wirkt. Was Christus für das menschliche Geschlecht gethan hat, thut er fortwährend und unaufhörlich auch für die in verschiedenen Zeit- und Raumgebieten lebenden Individuen des Geschlechtes. Das ist nun insbesondere auch der Fall mit seinem versöhnenden Opfertode. Christus ist der ewige Hohepriester dadurch, daß er der Hohepriester für die Individuen aller Zeiten ist. Seine Ewigkeit ist seine unaufhörliche Lebendigkeit. So faßt auch das Concilium von Trient den Hohenpriester Christus: er ist der, der Alle, so Viele geheiligt werden sollten, vollendet und zur Vollkommenheit bringt. Sess. XXII. cap. 1. Und eben so faßt es die ewige Erlösung. Ibid. Ferner sagt das Concilium: „Es ist Ein und dasselbe Opfer, und vermittelst des Dienstes der Priester jezt noch derselbe Opfernde, welcher damals sich am Kreuze opferte; nur die Opferungsweise ist verschieden. Und zwar werden durch dieses die Früchte jenes, nämlich des blutigen Opfers, reichlich empfangen." Ibid. cap. 2. — Die Communion des Priesters geschieht unter den zwei Gestalten, die der Laien in der Regel unter einer Gestalt. Dadurch wird aber am Wesen des Sacraments und an der Kraft desselben nichts verändert. Die Handlung ist nach diesen Beziehungen dieselbe. Nur der des Hinzutritts würdig ist, darf hinzutreten. Nicht hinzutreten dürfen wegen Unmündigkeit die Kinder. Ausgeschlossen sind die Ungläubigen, die Häretiker, und in der alten Kirche waren es die Büßer. Nach den Kirchengesetzen soll jeder Christ wohlvorbereitet des Jahres wenigstens Einmal zum Tische des Herrn gehen. — *Geschichtliches.* Der Abendmahlsbegriff, wie wir ihn oben festgestellt haben, war in der katholischen Kirche von Anfang bis jezt derselbe. Abweichende Ansichten wurden stets als solche zurückgewiesen, die der Einsetzung, dem Wesen und der Idee des Abendmahls nicht entsprechen. Zwischen der griechischen und lateinischen Kirche gab es dießfalls keinen Streit, als etwa den, ob beim Abendmahl gesäuertes Brod genommen werden soll. Ein anderer Streit berührt die Sache; es ist dieß der in der lateinischen Kirche ausgesprochene Streit, angefacht durch *Berengar von Tours*, in der Mitte des 11ten Jahrhunderts. Schon im 9ten Jahrhundert hatte *Scotus Erigena* sich für die figürliche Erklärung

ausgesprochen; seine Ansicht erhielt die gebührende Censur. (Vgl. darüber Staudenmaiers Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 591 ff.) Berengar von Tours bestritt die Verwandlung, Transsubstantiation, nicht aber eigentlich die Gegenwart Christi im Abendmahle selber, obschon er sich hierüber nicht immer gleich aussprach, indem er zu mehreren Malen in die figürliche Deutung hineingerieth. Er entsagte jedoch später seinem Irrthume. Mehrere Synoden hatten über ihn geurtheilt. Die vierte lateranische Synode im Jahr 1215 sprach sich umständlich über die Transsubstantiation aus. Die Hussiten forderten den Kelch auch für die Laien, der diesen entzogen worden war, weil zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten das heilige Blut verschüttet worden war, was dem christlichen Gemüthe zu argem Anstoß wurde. Ohnehin war bei den ersten Christenverfolgungen oft genug allein der Leib den Verlangenden und unter diesen den Kranken gereicht worden, ohne den Kelch. Die kathol. Kirche hat daher in diesem Stücke nicht weniger die frühere Uebung für sich. Das Concilium von Constanz im Jahr 1415 verdammte die hussitische Vorstellung, daß der Kelch schlechthin und nothwendig zum Wesen des Sacraments gehöre. Die Reformation des 16ten Jahrhunderts änderte, wie so Vieles, auch die frühere kirchliche Anschauung vom Abendmahle. Zwingli erkennt mit seinen Angehörigen im Abendmahle nur eine Erinnerung an Christus, und erklärt das Ist für Bedeutet. (S. Möhlers Symbolik. 5te Aufl. S. 326 ff.). Damit hebt aber Zwingli die ganze Bedeutung und Kraft des Abendmahls mit Einmal auf. Luther verwarf die Verwandlung, hielt aber die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl fest, und vertheidigte sie gegen Zwingli und Andere. Anfangs zwar dachte er ohngefähr wie Carlstadt und Zwingli, verließ sie aber später wieder. Was er in Betreff der Verwandlung am kathol. Dogma geläugnet hatte, glaubte er, damit Christus beim Genusse gegenwärtig sei, durch den Glauben ersetzen zu müssen: Alles ist Wirkung des Glaubens. Der Christ genießt den Leib und das Blut Christi, weil er glaubt es zu genießen. Calvin lehrt: „daß der Leib Christi wirklich im Abendmahl gegenwärtig sei, und daß ihn der Gläubige genieße; er meinte dieß aber so, daß gleichzeitig mit dem mündlichen Genusse der sinnlichen Elemente, die in jeder Beziehung bleiben, was sie seien, und lediglich den Leib und das Blut Christi bedeuten, eine aus dem Leibe Christi, der nun nur im Himmel sei, ausfließende Kraft dem Geiste dargeboten werde." Inst. I. IV. c. 17. Möhlers Symbolik S. 328. Haben die helvetischen Reformatoren im zürcherischen Consens die Ansicht Calvins angenommen, und die späteren reformirten Symbole sich daran angeschlossen (Möhler a. a. O.); so hat jedoch im Verlaufe der Zeit die Zwinglische Ansicht die Oberhand erhalten, was sich aus dem in der Schweiz und in Teutschland immer mehr um sich greifenden Unglauben an das wirkliche und wahre Christenthum wohl begreifen läßt. [Staudenmaier.]

Abendmahlsfeier (Communion). Der Ritus, nach welchem das hl. Abendmahl in der römisch-katholischen Kirche seit vielen Jahrhunderten schon gespendet wird, ist wesentlich derselbe, ob die Spendung mit der hl. Messe in Verbindung gesezt wird oder außer derselben geschieht. Zuerst betet der Altardiener das offene Schuldbekenntniß, welches der Priester, im Chorrocke und in der weißen (nach dem ambrosianischen Ritus in der rothen) Stola, oder wenn die Ausspendung in der Messe vor sich geht, in der Casula, mit dem „Misereatur" u. „Indulgentiam" beantwortet, um auch die lezten Reste der Sünde von den Communicanten hinwegzunehmen. Unterdessen haben sich die Communicanten dem sog. Speisegitter genaht, das mit einem reinlichen Linnentuch bedeckt ist (nur Cleriker, die nach Laienart communiciren, haben das Recht, sich am Altare speisen zu lassen, wie schon sehr alte Verordnungen einschärfen), und sind niedergekniet nach der Erinnerung, die schon der hl. Augustin giebt: „Niemand ißt dieses Fleisch, er habe es denn zuvor angebetet;" darauf halten sie die gefalteten Hände unter das

Linnentuch. Der Priester aber spricht, zu den Communicanten gewendet, die hl. Hostie über die Patene oder den Speisekelch haltend, meistens in der Landessprache die Worte: „Sehet an das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt! Sprechet: o Herr! ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach; aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund." (dreimal.) Sodann reicht er von der Epistelseite beginnend einem Communicanten um den andern die Hostie, mit der er zuvor über der Patene oder dem Speisekelche ein Kreuz gebildet, indem er sie Jedem auf die bescheiden vorgelegte Zunge legt, mit den Worten: „Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam," d. h. Der Leib unsers Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben! Amen. Um das Verschlucken der Hostie zu erleichtern, bieten die Altardiener den Communicanten an vielen Orten unmittelbar nach der Nießung eine Purification mit Wein an. Dem Priester und dem Communicanten wird die gewissenhafteste Sorgfalt empfohlen, jede Verunehrung des hl. Sacramentes durch Hinunterfallenlassen auch der kleinsten Partikel nach Kräften zu verhüten, wie denn schon der hl. Cyrill von Jerusalem die genannte Sorgfalt jener vergleicht, die man hat, vom kostbaren Goldsande nicht das Mindeste zu verlieren, oder an seinen eigenen leiblichen Gliedern nicht Schaden zu nehmen. Haben Alle die Communion empfangen, so wendet sich der Priester wieder zum Altare, und verbirgt den Speisekelch wieder im Tabernakel, indem er — übrigens nur im Falle der Communion außer der hl. Messe — einige Gebete spricht, unter andern die liebliche Antiphon des hl. Thomas von Aquin: „O heiliges Mahl, in welchem Christus genossen und das Andenken seines Leidens erneuert wird; in welchem das Herz mit Gnade erfüllt und ein Unterpfand der ewigen Seligkeit verliehen wird." In den meisten deutschen Diöcesen herrscht die Observanz, daß vor der Reposition des Ciboriums mit diesem das Volk gesegnet wird; das römische Ritual aber kennt nur eine Segnung mit der Hand. Ist die Communion mit der Messe verbunden, so wäre jede Segnung störend; auch die Ertheilung des Segens vor der Communion, wenn solche unabhängig vor der Messe stattfindet, ist nicht zu billigen. — Dieß der Ritus der Spendung der hl. Communion, wie er in der römisch-katolischen, oder genauer gesagt, in der lateinischen Kirche seit vielen Jahrhunderten schon besteht. Die Verschiedenheiten des gegenwärtigen Ritus von dem in der alten Kirche üblichen sind ziemlich zahlreich. Vor Allem war in der alten Kirche die Spendung der Communion im Zusammenhange mit der Opferhandlung Regel, während izt die Spendung außer der Messe vergleichungsweise als das Gewöhnliche erscheint. Doch ist zu bemerken, daß die Kirche die Verbindung der Communion mit der hl. Messe, wie zu allen Zeiten, so noch gegenwärtig gerne sieht und auf dem Concil von Trient ausdrücklich den Wunsch ausgedrückt hat, daß in jeder Messe Gläubige communiciren möchten. (Conc. Trident. Sess. XXII. cap. 6. de sacrificio Missae.) Was sodann die Gestalt und Größe des Opferbrodes oder der Hostie betrifft, so mag sie einige Zeit von der des gewöhnlichen Brodes wenig oder nicht verschieden gewesen sein; bald aber suchte man den Unterschied der Bestimmung auch auf eine äußerliche sinnenfällige Weise zu erkennen zu geben, besonders dadurch, daß man für das Opferbrod der runden oder scheibenförmigen Gestalt den Vorzug gab, und zwar aus dem symbolischen Grunde, weil man in der runden Form das Bild des Vollkommnen schaute. Auch Verzierungen wurden allmählig an den zum Opfern bestimmten Broden angebracht, z. B. das Bild eines Lammes, einer Siegesfahne u. s. w., oder Schriftzüge wie JHS, XPC, NIKA. So gründet sich auch der Gebrauch des ungesäuerten Brodes zur Eucharistie, wie er der wahrscheinlicheren Meinung nach in der lateinischen Kirche immer stattgefunden, nicht blos auf das Beispiel des Herrn, der das hl. Sacrament mit ungesäuertem Brode eingesezt hat, sondern auch auf das natürliche Schicklichkeitsgefühl, das zur Feier des höchsten Geheimnisses ein besonders zubereitetes Brod vorzieht. Ein herrlicher Gebrauch

der alten Kirche war es, den Communionritus mit der (durch den Diacon geschehenden) Aufforderung: „sancta sanctis“ (das Heilige den Heiligen) zu eröffnen, welche vom Volke sinnig erwiedert wurde: „unus sanctus, unus Dominus Jesus Christus in gloria Dei Patris. Amen.“ (Nur Einer ist heilig, nur Einer der Herr, Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen.) Weiterhin erfolgte der Friedenskuß (die Fasttage ausgenommen), der übrigens im Oriente vor der Consecration gegeben wurde. Für die Ordnung im Hinzutreten zur Communion war durch besondere Vorschriften gesorgt; der kirchliche Rang wurde hiebei genau beobachtet; das Volk anlangend, kamen zuerst die Männer, dann die Frauen, endlich die Kinder. Laien durften nicht im Chore (Presbyterium) speisen. In frühester Zeit communicirte man stehend, mit gesenktem Haupte. Die hl. Hostie wurde lange — noch Beda der Ehrwürdige kennt diese Sitte — den Gläubigen in die Hand gelegt und durch diese dem Munde zugeführt, nach Umständen wohl auch nach Hause mitgenommen. Von Gregor d. Gr. ist uns das erste Beispiel der neueren Praxis bekannt, die hl. Hostie dem Gläubigen in den Mund zu geben. Uebrigens bestanden genaue Vorschriften für die Art und Weise, die hl. Hostie mit der Hand aufzunehmen. „Lasset uns mit glühender Begierde zu ihm hinzutreten,“ sagt der hl. Johannes von Damascus, „und mit kreuzweise gelegten Händen des Gekreuzigten Leib empfangen.“ Die Linke wurde also der Rechten unterlegt, daß beide ein Kreuz bildeten, leztere aber überdieß hohl gehalten. Die Männer boten die nackte Hand dar, die Frauen aber, wenigstens im Occident, bedeckten sie mit einem weißen Linnentuch (linteolum oder dominicale genannt). Die Formel, mit welcher der Leib des Herrn gespendet wurde, lautete in den ältesten Zeiten ganz einfach: „Der Leib des Herrn“, worauf der Communicant, um seinen Glauben an die Transsubstantiation auszusprechen, mit „Amen“ antwortete. Die erste Spur einer optativen, der unsrigen sehr ähnlichen Formel findet sich im Zeitalter Gregors d. Gr. Von da an kamen optative Formeln, übrigens ziemlich verschieden lautend, immer mehr in Gebrauch. Das Mittelalter kannte Formeln, wie z. B.: „Der Leib und das Blut Jesu Christi gereiche dir zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben!“ oder: „Der Empfang des Leibes unseres Herrn Jesu Christi sei dir Leben und Heil und Nachlassung aller deiner Sünden!“ Der Hauptunterschied der neuen und alten Administrationsweise des hl. Abendmahles besteht darin, daß gegenwärtig dasselbe im ganzen Bereiche der lateinischen Kirche nur unter einer Gestalt, der des Brodes, ausgetheilt wird, während lange die Communion unter beiden Gestalten auch für die Laien im Gebrauch gewesen war. So lange dieß stattfand, wurde der Kelch mit dem hl. Blute den Communicanten entweder selbst in die Hand gegeben oder wohl auch an den Mund gesezt. Wegen der Gefahr des Verschüttens aber kam man bald auf den Gebrauch der goldenen oder silbernen Röhre (calmus, fistula, pugillaris etc.), durch die man den Communicanten das hl. Blut schlürfen ließ, und welche jezt noch der hl. Vater, wenn er feierlich pontificirt, anwendet. Nicht selten aber wurde einfach die hl. Hostie in das hl. Blut getaucht und so den Communicirenden gespendet. Kinder schlürften das hl. Blut wohl auch von einem Baumblatte oder von einem Finger. Die Formel bei der Ausspendung dieser Gestalt war anfangs einfach: „Das Blut Christi!“ oder: „Der Kelch des Lebens!“ worauf der Communicirende mit „Amen“ antwortete; später wurde sie etwas länger und deprecatorisch. — Die Griechen haben in ihrem Communionritus noch Manches, was an die alte Disciplin erinnert. Ueberall geht im Oriente der Communion der Ruf voran: „Das Heilige den Heiligen!“ Noch izt empfängt man dort stehend die himmlische Speise. Namentlich aber ist dort die communio sub utraq. in Gebrauch. Cleriker erhalten bei den Griechen das Abendmahl in die Hand; das hl. Blut trinken sie entweder aus dem Kelche oder vermittelst eines Löffels; den Laien wird die hl. Hostie, nachdem sie mit dem hl. Blute begossen worden, durch einen am Ende des Stiels mit einem Kreuze niedlich verzierten

silbernen Löffel gereicht. Ein Hauptunterschied der griechischen Disciplin endlich von der lateinischen besteht in dem Gebrauche der gesäuerten Brode. Obwohl die lateinische in Beziehung auf den Gebrauch der ungesäuerten Brode (Azyma) den Vorzug verdient, ist sie dennoch von den Griechen und zwar zuerst von dem Patriarchen Michael Cärularius (1051) heftig verketzert worden, während die lateinische Kirche den Unterschied immer als einen unwesentlichen aufgefaßt hat. Ob die Griechen von Anfang an die gesäuerten Brode gehabt haben, läßt sich nicht mehr ermitteln. — Was nun die Communion unter einer Gestalt betrifft, so bildete die vom 12. Jahrhundert an überall aufgenommene, aber auch nicht ohne Grund heftig getadelte Sitte, die hl. Hostie in das hl. Blut nur einzutauchen, einen Uebergang zu derselben, nachdem sie übrigens in keiner Zeit unbekannt gewesen, wie schon die hl. Schrift andeutet (1 Kor. 11, 27. Apg. 2, 42.) und die Communion der Kranken und Kinder klar beweist. Vom 13. Jahrhundert an wurde die Entziehung des Kelches immer allgemeiner, endlich durch die Concilien von Constanz, Basel und Trient allgemein gesetzlich, obwohl das leztere die Möglichkeit einer dießfälligen Reform durch den Papst zugiebt. Zarte Sorge, es möchte der Gebrauch des Kelches Verschüttung, also Verunehrung des Sacramentes zur Folge haben, Rücksicht auf die Abneigung Vieler gegen den Wein, aber auch auf die Gleichförmigkeit in der Liturgie und auf die Bekämpfung der Irrlehre, welche unter einer Gestalt nicht den ganzen Christus finden will, sind gewiß sehr triftige Gründe für die Aufrechthaltung der Communion sub una. Ein Denkmal der alten Praxis besteht in der schon von Clemens V. den Königen von Frankreich für ihren Krönungstag verliehenen Erlaubniß, auch das hl. Blut zu genießen — eine in unsern Tagen wohl erloschene Prärogative. Die Entziehung des Kelches mußte oft schon Vorwand zu heftigen Schmähungen gegen die Kirche, ja sogar zur Trennung von ihr sein. Unbefangene Protestanten aber, wie ein Leibnitz, haben das Recht der Kirche anerkannt. — So groß aber auch die Verschiedenheiten des neueren Communionritus vom ältern sein mögen, so kann man sich doch sehr leicht davon überzeugen, daß der Unterschied kein wesentlicher ist, und daß der neuere wie der ältere Ritus in dem Dogma der Transsubstantiation und nur in diesem den Schlüssel der Erklärung finden. In sofern ist also der Ritus der Communion von hoher dogmatischer Wichtigkeit; denn in der That, wenn es sich im Abendmahle nur um ein Sinnbild oder Zeichen handelte, wozu dann die genauen Vorschriften für die Spendung, für die Verhütung auch der kleinsten Verunehrung? Der ganze Abendmahlsritus erinnert lebendig auf der einen Seite an das „es prüfe sich aber selbst der Mensch u. s. w.", auf der andern Seite an das: „kommt her zu mir, ihr Alle, die ihr mühselig ꝛc.!" Uebrigens, so wundervoll manche Bestandtheile des Communionritus in seiner ältern Gestalt sind, so erscheint doch auch in der Entwicklung, die er bis auf den heutigen Tag hinter sich hat, ein Fortschritt in Beziehung auf die gleichförmige, abgerundete, decente Form. Alle ächt katholischen Ceremonien aber in all ihrer Verschiedenheit, wie sie gegenwärtig noch in der ganzen Kirche, der abendländischen und morgenländischen, zusammengenommen bestehen, bilden sie nicht die goldene Einfassung des herrlichsten Diamants, dessen sich die Braut Jesu Christi in dem hochheiligen Sacramente des Altares erfreut? [Mast.]

Abendmahlsfeier der Protestanten. Nachdem die Protestanten das Opfer verworfen hatten, reducirte sich ihnen die katholische Meßfeier auf die bloße Abendmahlsfeier. Obwohl aber das lebendige Herz herausgerissen war, behielten sie lange gleichsam als disjecta membra die meisten Bestandtheile der lateinischen Messe bei, wie sich aus der von Luther 1523 herausgegebenen Formula Missae ergiebt. Weiter ging dieser Reformator in seiner 1526 erschienenen „deutschen Messe", übrigens noch mit großer Vorsicht, „um der einfältigen Laien willen." Eine dritte Weise des „ächt evangelisch-lutherischen Gottesdienstes" darzustellen war ihm nicht mehr vergönnt; von Graf Zinzendorf sagt man, daß er den von

Luther hiezu selbst gegebenen Fingerzeigen gefolgt sei. Die zweite Gottesdienst-Ordnung Luthers hatte folgende Bestandtheile: 1) Zum Anfang singen wir ein geistlich Lied oder einen deutschen Psalm. 2) Darauf Kyrie eleison dreimal. 3) Darnach liest der Priester eine Collecte. 4) Darnach die Epistel. 5) Auf die Epistel singt man ein deutsch Lied. 6) Darnach liest er das Evangelium. 7) Nach dem Evangelium singt die ganze Kirche zu deutsch: „Wir glauben All an Einen Gott." 8) Darnach geht die Predigt vom Evangelium des Sonntags oder des Festes. 9) Nach der Predigt soll folgen eine öffentliche Paraphrasis des Vaterunser und Vermahnung an die, so zum Sacrament gehen wollen. 10) Hierauf soll sich der Prediger zum Altar wenden, das Amt der Benediction oder Consecration anfahen, ohne Mittel (d. h. ohne Canon) flugs anheben, die Einsetzungsworte zu singen: „Unser Herr Jesus Christus, in der Nacht, da er verrathen wurde ꝛc.", und bei den Worten der Consecration Brod und Wein mit dem Zeichen des Kreuzes segnen. Das Aufheben des Brodes und Kelches aber ist aus guten und wichtigen Ursachen abgeschafft und soll auch überall abgeschafft bleiben. 11) Nun folgt der Gang zur Communion während eines Liedes. Bei der Darreichung des Brodes soll der Prediger sprechen: „Nehmet hin und esset, dieß ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi, am Stamme des Kreuzes für euch gegeben; der stärke euch im wahren Glauben zum ewigen Leben", und bei der Darreichung des Weines: „Nehmet hin und trinket, das ist das Blut Jesu Christi, für euch vergossen zur Vergebung eurer Sünden; das stärke und bewahre euch im rechten Glauben zum ewigen Leben"; der Communicant aber spricht „Amen." 12) Nach vollendeter Communion soll sich der Prediger zum Altar wenden und die Schlußcollecte (Danksagung für das Abendmahl) sprechen. 13) Darauf soll der Prediger, zur Gemeine sich wendend, den Segen sprechen: „Der Herr segne dich und behüte dich ꝛc.", und das Amen der Leztern die Feier beschließen. — Noch mehr als Luther bewegte sich in der destructiven Richtung Calvin, der 1543 die Normen für den reformirten Gottesdienst festsezte. Zwingli hielt sich ziemlich genau an Luthers Formula Missae. Die französischen Reformirten drangen noch weit mehr auf Simplification als die deutschen. Characteristisch wurde für die Abendmahlsfeier der Reformirten namentlich das Brechen des Brodes, während der lutherische Ritus sich an die katholische Praxis hielt, — eine Differenz, die viel Streitens verursacht hat. Die anglicanische Liturgie, enthalten im Common-Prayer-Book, schließt viele katholische Elemente in sich, und zeichnet sich namentlich durch eine Prävation und eine Art von Canon aus. Aechte Spiritualisten aber, wie die Quäcker, haben, zufrieden mit dem geistigen Genusse, jegliche sichtbare Abendmahlsfeier verworfen. — Das Zeitalter der Aufklärung konnte sich mit dem in die Augen fallenden „päpstlichen Sauerteige", der noch in den protestantischen Abendmahlsliturgien stack, natürlich nicht befreunden; so wurde dann ein katholisches Element nach dem andern eliminirt, und die Folge war eine solche Dürre und Nacktheit, daß sich endlich nothwendig eine Reaction erheben mußte, die wieder mehr auf die alten Grundlagen zurückging (preußische Agende). Ueber den Geist jener Aufklärungsperiode dürfte auch folgende Formel Licht verbreiten, welche von einem gewissen Lange für die Ausspendung des Abendmahles vorgeschlagen worden ist: „Genießen Sie ein wenig Brod; der Geist der Andacht ruh' auf Ihnen mit seinem vollsten Segen! — Genießen Sie ein wenig Wein: Tugendkraft liegt nicht in diesem Wein, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott." [Mast.]

Abendmahlsprobe, s. Gottesurtheile.

Abendmette, s. Mette.

Aben-Esra (אבן עזרא, Anspielung auf אבן העזה 1 Sal. 7, 12., der volle Name ist Abraham ben Meir Aben-Esra, abgekürzt הראבע oder ראאע). Er stammte von einer angesehenen jüdischen Familie zu Toledo ab. Sein Geburtsjahr geben die Rabbiner nicht an, und in Betreff seines Todesjahres stimmen ihre

Angaben nicht zusammen. Sein Commentar zum Koheleth, wie er selbst am Ende desselben sagt, wurde im J. 1140 vollendet. Er blühte daher jedenfalls um die Mitte des 12. Jahrhunderts und sein Geburtsjahr mag in den Anfang desselben fallen. Er war ein Schüler und nachheriger Schwiegersohn des berühmten Juda Hallevi, Verfassers des Buches Cosri und älterer Zeitgenosse des Maimonides, von dem er sehr hoch geachtet wurde. In den fünfziger Jahren des 12. Jahrhunderts unternahm er eine wissenschaftliche Reise durch mehrere Länder Europa's, ging dann nach Palästina, hielt sich längere Zeit zu Tiberias auf und besprach sich mit den dortigen Gelehrten über den masorethischen Bibeltext. Nach einer vieljährigen Wanderung endete er endlich im 75sten Jahre sein Leben auf der Insel Rhodus. Er war der hebräischen und arabischen Sprache ganz mächtig und ausgezeichnet als Grammatiker, Philosoph, Dichter, Astronom, Arzt und Kabbalist, und besonders als Exeget. Seine exegetischen Schriften werden sogar jenen des Jarchi vorgezogen. Sein hebräischer Styl ist klarer und correcter als bei Jarchi und seine Auslegung verständiger und minder freigebig mit rabbinischen Fabeln. Auch hält er sich meistens genau an den Text und läßt Fremdartiges weg, was sonst an denselben angelehnt zu werden pflegt. Dabei ist seine Erklärung, obwohl im Ganzen traditonell und rabbinisch-orthodox, doch zugleich etwas freisinnig, und er nimmt z. B. keinen Anstand, gegen mehrere Stellen des Pentateuchs den Verdacht der Unächtheit deutlich genug auszusprechen. Seine Bibelcommentare sind größtentheils wiederholt im Druck erschienen, theils in den großen rabbinischen Bibelausgaben, theils auch einzeln, mit lateinischen Uebersetzungen zur Seite. Auch von seinen übrigen zahlreichen Schriften existiren viele Abdrücke und werden immer noch neue veranstaltet. [Welte.]

Aberglaube ist die Verwirrung des denkenden und wollenden Geistes durch Vorstellungen, welche mit den Quellen, den Regeln und Schranken der religiösen Erkenntniß unverträglich sind. (Lactantius: Religio veri cultus est, superstitio falsi). Der Sitz des Aberglaubens ist allerdings im erkennenden Geiste und daher Grund desselben nicht selten Rohheit oder Ausschweifung des Verstandes; aber gleichwie derselbe unfehlbar das Wollen und Handeln des Geistes verdirbt, so ist der tiefste Grund des Aberglaubens nicht ein theoretischer, sondern ein sittlicher, der sündhafte Abfall von Gott, womit die Verdunkelung und der Irrthum des Geistes in religiösen Dingen nothwendig gegeben ist. Siehe den Beweis. (Röm. 1, 18—32.) Die vorherrschenden Arten des Aberglaubens lassen sich nach den Hauptbeziehungen des Menschen, und zwar a. zu Gott, b. zu den guten und bösen Geistern, c. zu den Heiligen, d. zu den Abgestorbenen, e. zu den Mitlebenden, f. zu der vernunftlosen Schöpfung unterscheiden, und sind hiernach folgende: a. Atheismus, Pantheismus, Polytheismus, Deismus, grober Anthropomorphismus, Abgötterei, Götzendienst, falscher (selbsterdachter, selbstsüchtiger, mechanischer) Gottesdienst. (Gal. 5. 8—11. Phil. 3, 2—8. Kol. 2, 20—23.) b. Deisidämonie (Apostg. 17, 22.) und Theurgie; Engeldienst (*θρησκεια των αγγέλων*, angelorum cultus. Kol. 2, 18.), um durch stufenweis vorschreitende Gemeinschaft mit Engeln den angeblich dadurch bedingten höhern Grad der Einigung mit Gott zu erreichen; Dämonomagie (Apostg. 8, 9 ff.) Ars, qua Daemonis opoe miri effectus quaeruntur. c. Die Irrthümer und Mißbräuche in der Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, wogegen Conc. Trid. Sess. XXV. decret de invocatione sanct. gerichtet ist. d. Gespensterglaube, Todtenbeschwörung (Nekromantie) (1 Sam. [1 Reg.] 28, 7 ff.), Taufe und Communion der Verstorbenen, wogegen Conc. Hipp. (an. 393) c. 4. e. Das grundlose Halten auf Zeichen und Zeiten; das vorwitzige Forschen in die Zukunft durch allerlei Deutereien (Traumdeuterei, Kartenschlagen, Lööswerfen, Astrologie, Talismanie, Haruspicie, Augurie); die einbildnerische Verwahrung gegen allerlei Uebel durch abenteuerliche oder durch mißbrauchte (Reliquien, Amulete, geweihte Sachen, Gebete) Mittel; die heidnische Geringschätzung und Mißhandlung des Körpers (Exercitatio corporea. 1 Tim. 4, 8.);

die falsche Auswahl der Speisen u. dgl., wogegen Paulus in den Briefen an die Galater (4, 9. 10.), Kolosser (2, 16—23.) und an Timotheus (I. 4, 7. 8.) eifert, und welches die Theologen unter dem Namen Vana observantia, observantia signorum sacrorum, obs, futurorum etc. zusammenfassen. — f. Die sogen. Gottesgerichte oder Ordalien (die Probe durch den Eid, durch die heil. Communion, durch die Anrufung des Gerichtstags, durch den Zweikampf, das Feuer, das Wasser); die sogen. Wunderkuren durch heil. Zeichen = salutatio, oder Worte = ensalmatio); die Zauberei, fascinatio d. h. (für möglich gehaltene oder beabsichtigte) Beschädigung mittelst des Anblicks und zwar sola visione, vehementi imaginatione, diabolica; die Hexerei, Maleficium, oder die Beschädigung des Mitmenschen durch (betäubende,), soporifera, bethörende, tamatoria-philtrum, vergiftende venefica) Mittel, welche durch Bündnisse mit dem Teufel erworben sein sollen; die Entzauberung und Teufelsbeschwörerei (Apostg. 19, 13.) (dissolutio fascinationis et maleficii). — g. Die Gaukelei — Bewirkung unerklärlicher Schaustücke durch Geheimkünste; die Schwarzkunst, Alchymie, die Schatzgräberei, die Wünschelruthe ꝛc. — Ueber sämmtliche Formen des Aberglaubens gelten nun folgende Bemerkungen: 1) Wie das ganze Heidenthum die geschichtliche Entfaltung des Aberglaubens ist, so ist auch alle und jede Erscheinung desselben in der Christenheit zu begreifen aus dem Hineinragen oder Fortbestehen heidnischer Vorstellungen und Bestrebungen auf dem christlichen Gebiete im Größeren oder im Einzelnen, im Innerlichen oder im Aeußerlichen. 2) Man wird leicht erkennen, wie sämmtliche Formen des Aberglaubens ihre entsprechenden Gegensätze in der Wissenschaft und dem Leben der kathol. Kirche haben, wovon eben jene Irrthümer, Grimmassen und Carricaturen darstellen. Das Symbolum nnd der Cultus der Kirche, ihre Geheimnisse, Sacramente, Ceremonien und Gebete, ihre Heiligenbilder und Reliquienverehrung, ihre Weihungen, Segnungen und Exorcismen — sind die Wahrheiten und das Heiligthum, wovon jene die Kehrseite bilden, und woran sie sich zuweilen hängen. 3) In der Kirche allein ist daher auch die Unterscheidung des Glaubens vom Aberglauben (Discretio spirituum 1 Kor. 12, 10.), welche sie zu allen Zeiten ausgeübt hat. Eine geschichtliche Nachweisung der Aussprüche und Verbote der Concilien s. bei Richard Analys. Concil. T. IV. p. 885 ff. Besonders sind in dieser Hinsicht zu beachten das schon erwähnte Decret des Concil. Trident.; sodann die Verordnungen in den Synodal-Constitutionen von Constanz (ann. 1609. P. I. Tit. IV. de superstitionibus et magia) und Augsburg (ann. 1610. P. I. Tit. IV. de superstitionibus, magia, divinationibusque vetitis). Für die seelsorgerliche Praxis finden sich die umsichtigsten Instructionen in dem Rituale Romanum Tit. VIII. X.) und in den Diöcesan-Benedictionalien. [Mack.]

Aberglaube bei den Hebräern. Eine verschiedenartig abgestufte Verirrung des Glaubens, wobei man theils aus Mangel an richtiger Einsicht durch unbedeutende Mittel außerordentliche Erfolge, zu denen sie in keinem Causalverhältniß stehen, wie namentlich die Kenntniß der Zukunft, erzielen zu können glaubt, theils aber auch mit Ueberlegung und Absicht mit dem tieferen Geisterreich in Verbindung zu treten sich bemüht, um, durch dasselbe unterstützt, Dinge zu vermögen, welche natürlicher Weise nicht möglich sind. Bei den Hebräern fand der Aberglaube von jeher in zwei Hauptformen als Wahrsagerei und Zauberei bedeutenden Eingang. Beide hingen mit Abfall und Götzendienst in ungefähr gleicher Weise zusammen, wie die prophetische Weissagungs- und Wundergabe mit der Verehrung des wahren Gottes, und wurden daher auch eben so nachdrücklich als der Götzendienst selbst untersagt und auf ihre Ausübung die Todesstrafe gesetzt (Exod. 22, 18. Levit. 19, 26. 31. 20. 6. 27. Deut. 18, 10—12.). S. Wahrsagerei und Zauberei.

Aberglaube, dessen Behandlung in der Katechese. Eine besondere Behandlungsweise erfordert der Aberglaube in der Katechese, weil bei fehlerhaften Verhalten des Katecheten mit dem falschen Auswuchs des Aberglaubens auch der innere gesunde Kern des Glaubens mit dem Irrthume, der sich als krank-

haftes Gewächs an die Wahrheit angesezt, auch die Wahrheit selbst aus dem Herzen der Jugend entfernt wird. Die Hauptregel ist, daß der Katechet nicht gegen abergläubische Vorstellungen eifere, die dem Kreis der betreffenden Katechumenen noch ferne liegen. Da, wo die Bekämpfung des Aberglaubens aber wirklich an der Stelle ist, trete er demselben nicht alsbald auf directem Wege entgegen, stelle vielmehr die Wahrheit, z. B. von den Ablässen, dem Fasten ꝛc. so deutlich und gründlich dar, daß die abergläubischen Irrthümer von selbst als Irrthümer erscheinen. Erst nachdem auf solche Weise der Grund des Glaubens fest gelegt ist, bringe der Katechet die abergläubischen Vorstellungen, wo er es für nothwendig hält, auch direct zur Sprache und weise ihren irrthümlichen Charakter nach. Aber auch dieß geschehe mit derjenigen Zartheit und Vorsicht, welche der kindliche Glaube und die Pietät der Katechumenen erfordert. Ein Katechet, der z. B. gegen das Lippengebet oder die abergläubischen Vorstellungen, die in Absicht auf das Fasten ꝛc. da und dort bestehen mögen, in zu starken Ausdrücken eiferte, hätte zu gewärtigen, daß das Gebet, das Fasten ꝛc. überhaupt in der Geltung der Katechumenen tief sinken würde. Leider ist dieses Ausreißen des Unkrauts mit dem Waizen sehr häufig und in sehr vielen Fällen eine Folge des dürftigen Glaubens der Katecheten, die sich darum mit überwiegendem Eifer mit der Polemik gegen den Aberglauben abgeben, in vielen Fällen aber auch eine Folge des Mangels an katechetischer Umsicht und Erfahrung. [Schuster.]

Abez, Stadt im Stamme Issachar (Jos. 19, 20.).

Abfall. Abfall vom Glauben, von der Kirche (Apostasi) ist 1) das offene Verlassen des religiösen Verhältnisses, auf dessen Lehren und Vorschriften man Bekenntniß abgelegt hat. Der Ausdruck ἀποστασία (Vulg. discessio) wird in der Bibel sowohl vom Verlassen des jüdischen Religionsverbandes (1 Makkab. 4, 15. Apostg. 21, 21.), als vom Austritt aus der christlichen Gemeinschaft gebraucht, bezeichnet übrigens heutzutage nach gemeinem Sprachgebrauch den thatsächlichen und förmlichen (im Unterschied von Unglauben und Freigeisterei) Widerruf des Bekenntnisses der Grundlehren des Christenthums (im Unterschied von Häresie und Schisma). Die ethische Würdigung ist im Allgemeinen die der Glaubensverläugnung (Luk. 12, 9. 1 Hebr. 3, 12. 6, 4—9. 10, 26—29. 2 Pet. 2, 15. 17. 21. 2 Joh. 9, 11.), und wird überdieß im einzelnen Fall durch die Motive und Umstände der That bestimmt. Hirschers Mor. III. 232.) Die Elkesäer nahmen für ihre Apostasie die Ausflucht, sie hätten in der Person Jesu nicht Gott, sondern nur einen Menschen verläugnet. Die niederträchtige Lehre des Hobbes, daß man auf den Befehl eines Souveräns Christum äußerlich verläugnen dürfe, s. in dessen Leviathan (c. 42. p. 334). Die Ueberläufer von der christlichen Religion zum Islam heißt man Renegaten, welchen Namen man auch andern zu ihrem früheren Bekenntniß zurückkehrenden Convertiten beilegt. — 2. Da der Eintritt in einen geistlichen Orden (Religio) durch feierliches Bekenntniß zu den Ordensregeln geschieht, so wird im kirchlichen Sprachgebrauch der unerlaubte und eigenmächtige (nicht aber der von dem zuständigen Obern gebilligte) Rücktritt aus dem Ordensstande mit Ablegung der Mönchstracht Apostasie genannt. (Cap. ut periculosa. tit. Ne cler. vel Mon. in 6). Ob der Uebertritt aus einem geistlichen Orden zu einem andern Apostasie genannt werden dürfe, bezweifeln die Moralisten (z. B. Patuzzi T. III. p. 32. n. IX.). — 3. Analog hiemit wird der Name Apostasie dem Rücktritt eines in den höhern Weihen stehenden Weltgeistlichen zu weltlicher Tracht und Lebensweise gegeben, welches Vergehen kirchliche Infamität (cp. Alieni 2. qu. 7.), und wenn Verehelichung erfolgt, die Excommunication zuzieht. (Clement. cp. un. de Consanguin. et affin.) [Mack.]

Abfall vom Islam, s. Mohammedanismus.

Abgaben bei den Hebräern. Die Hebräer hatten zweierlei Arten Abgaben zu entrichten, nämlich kirchliche und bürgerliche. 1. Die kirchlichen Abgaben

bestunden theils in der Entrichtung der Zehnten, Erstgeburten und Erstlinge an die Priester und Leviten (s. d. Art), theils in der Entrichtung eines jährlichen halben Schekels zur Unterhaltung des Heiligthums von Seite jedes Israeliten, der das zwanzigste Jahr zurückgelegt hatte. (Exod. 30, 12. 13.) Im Pentateuch wird zwar diese Steuer nicht ausdrücklich als eine jährlich zu entrichtende bezeichnet und ihre Erhebung während der Wanderungen durch die Wüste nur einmal wirklich berichtet. (Exod. 38, 25.) Daß man aber die Vorschrift doch von einer jährlich zu entrichtenden Steuer verstund, erhellt aus 2 Chron. 24, 6., wo König Joas die Tempelabgabe einfach mit Erinnerung an das mosaische Gesetz einfordert. Nach dem Exil dagegen verlangte Nehemia nur ein $\frac{1}{3}$ Schekel als Tempelabgabe, was Einige für eine vorübergehende, durch den Drang der Umstände gebotene Erhöhung der alten Heiligthumssteuer ansahen, Andere dagegen als eine Verringerung derselben. Leztere scheinen den Buchstaben des Textes für sich zu haben, welcher von einem Hinzukommen des Drittel-Schekels zum halben Schekel, was Erstere annehmen müssen, in der That nichts sagt. Indessen scheint doch an eine Erhöhung gedacht werden zu müssen, denn eine eigenmächtige Herabsetzung der mosaischen Abgabe läßt sich von Nehemia nicht erwarten, und die obwaltenden Verhältnisse werden ohne Zweifel eher ungünstig als günstig für eine solche gewesen sein. Der Text läßt dann nur das Gesetzliche und Herkömmliche, als sich von selbst verstehend, unberührt, und erwähnt bloß, was dem Bedürfniß gemäß noch über die gesetzliche Vorschrift hinaus geleistet wurde. — 2. Bürgerliche Abgaben kamen bei den Hebräern vor Einführung des Königthums nicht vor. Erst an die Könige wurden Naturalzinse (1 Sam. 8, 15. 17, 25. 2 Kön. 3, 4.), freiwillige Geschenke (1 Sam. 10, 27. 16, 20. 1 Kön. 10, 25. 2 Chron. 17, 5.), in außerordentlichen Fällen eine Kopfsteuer (2 Kön. 15, 20. 23, 35.), auch Zölle (1 Kön. 10, 15.) und Regalien (Amos 7, 1.) und Frohndienste (1 Sam. 8, 12. 16.) geleistet, neben welchen Leistungen natürlich die kirchlichen Abgaben fortbestunden. Während des Exils hatten die im Lande Zurückgebliebenen an den babylonischen König einen bestimmten, nicht näher bezeichneten Tribut (φόρον ὡρισμένον Jos. Antt. X. 9, 1.) zu entrichten. Nach dem Exil wurden den Zurückgekehrten mehrerlei Abgaben an den persischen Hof auferlegt, deren Benennungen jedoch für uns nicht mehr deutlich sind und von der Vulgata mit tributum, vectigal et reditus übersezt werden (Esra 4, 13. 20. 7. 24.), und bei deren Eintreibung die Beamten sich auch mancher Bedrückungen schuldig machten (Neh. 5, 15.) Später, wo Palästina den ägyptischen und syrischen Königen unterworfen war, forderten auch diese bedeutende Abgaben von den Juden. Der jährliche Pachtpreis derselben, z. B. unter Ptolemäus Euergetes, betrug 16 Silbertalente, den begreiflich die Abgabe selbst bedeutend übersteigen mußte weil die Ober- und Unterpächter dabei noch ihren entsprechenden Gewinn suchten, (Jos. Antt. XII. 4. 5.). An die syrischen Könige mußten Zölle, Kopfsteuer, Salzsteuer, Kronsteuer, der dritte Theil der Getreideärnte, die Hälfte der Baumfrüchte (1 Makk. 10, 29. 11, 35. 13, 39. Jos. Antt. XII. 3, 3. XIII. 8, 3.) entrichtet werden, die häufig auch verpachtet wurden (1 Makk. 11, 28, 13, 15.). Nachdem das syrische Joch wieder abgeschüttelt war, bestunden die an die einheimischen Fürsten zu entrichtenden Abgaben hauptsächlich in Grund- und Erwerbsteuer (Jos. Antt. XV. 9, 1. 10, 4. XVII. 2, 1. 8, 4), Zöllen (ib. XIV. 10, 6. 22.), Accisen (ib. XVII. 8, 4.) und öfters auch Kriegssteuer (ib. XIV. 11, 12.). Diese Abgaben blieben größtentheils noch, als Judäa in die Gewalt der Römer überging, nur daß sie jezt an eben diese abgetragen werden mußten (Matth. 22, 17. Jos. Antt. XVIII. 1. 1. 4, 3.), mitunter auch in erhöhtem Maße, da z. B. die Kopfsteuer als außerordentlich drückend bezeichnet wird. Uebrigens mag der Druck auch theilweise auf Rechnung der Zoll- und Steuereinnehmer kommen, an welche die Abgaben verpachtet wurden und welche sich durch Erpressungen zu bereichern suchten.

Abgaben der Geistlichen (geistliche, klerikalische Abgaben). Diese sind,

schon dem Wortlaut nach Abgaben, welche die Geistlichen zu zahlen verpflichtet sind. Da nun die Geistlichen in einem doppelten gesellschaftlichen Verband stehen, in dem der Kirche und in dem des Staats, so haben sie ihre Abgaben 1) an die Kirche und 2) an den Staat zu leisten, wenn ihnen nicht besondere Befreiungen zustehen. Wir betrachten I. die Abgaben der Geistlichen an die Kirche, sodann II. die Abgaben der Geistlichen an den Staat. Zu I. Die Abgaben der Geistlichkeit an die Kirche beruhen einmal auf dem Grundsatz, daß die Geistlichkeit vorweg verpflichtet ist, auf jeglichem Weg zu den Zwecken beizutragen, welche die Kirche zu erreichen hat, und wenn daher diese Geldmittel fordern, auch solche Beiträge zu leisten, sodann nach dem weitern Grundsatz, daß wer die meisten Vortheile von der kirchlichen Verbindung genießt, auch dafür entsprechende Lasten übernehmen soll. Nun bedarf die Kirche, welche, wenn auch nicht von dieser Welt, doch in dieser Welt ist, bestimmter Einkünfte, die vorzugsweise aus dem Grund, weil die Geistlichkeit ihr Einkommen von der Kirche bezieht, zum Theil aus dem Einkommen der Geistlichen wieder an die Kirche zurückfließen sollen, wenn diese solcher Einkommensquellen bedarf. Nach dem ganzen Charakter der Kirche als einer auf geistlichem und sittlichem Grund ruhenden Ordnung sind die klerikalischen Abgaben freiwillige Leistungen, und diese in ihrem Wesen ruhende Eigenthümlichkeit hat sich auch in ihrer äußern Form abgeprägt. Allein auf den Fall, daß der Geist dieser Hingebung an die Kirche erschwachen könnte, ist die Aufstellung der Pflicht zu diesen Leistungen als einer Zwangspflicht nothwendig, und auch eingetreten. Die Abgaben der Geistlichen werden an die kirchliche Regierung entrichtet, und da die kathol. Kirche zweierlei Regierungen hat, die allgemeine, d. h. die päpstliche, und die besondere, d. h. die bischöfliche, so giebt es A. Abgaben an den Papst, und B. Abgaben an die Bischöfe. Diese Abgaben sind entweder ordentliche, deren Leistung periodisch wiederkehrt, oder außerordentliche, welche nur bei gewissen vereinzelten Anlässen geleistet werden. Da in der Kirche aber alle Einrichtungen sich in einer organischen Analogie ausbilden, so zeigen die Abgaben an den Papst und die an die Bischöfe eine mehrfache Verwandschaft, und eben deßwegen, weil hier eine durchgängige Ordnung verläuft, sind es gewisse Verhältnisse und Begegnisse, welche als Ansatzpunkte für dieses kirchliche Besteuerungsrecht gelten. Diese sind: 1) gewisse Zwecke der Kirche, welche unbedingt gedeckt werden müssen, und wenn das bestehende Vermögen der Kirche nicht ausreicht, durch die kirchliche Besteuerung beigebracht werden sollen; 2) die Anerkennung gewisser Abhängigkeitsverhältnisse, wo, wie im weltlichen Recht, Bekenngelder gezahlt werden; 3) gewisse Anlässe, bei welchen der zu Besteuernde eine Wohlthat von der Kirchenregierung empfangen, z. B. ein Amt mit seinem Einkommen, eine Dispensation; 4) gewisse Bemühungen der Kirchenregierung, für welche die Entrichtung von Gebühren billig ist, z. B. für die Visitation. — Betrachten wir nun zuerst die Abgaben der Kirchen und Geistlichen an den Papst. Für die wesentlichen Zwecke der allgemeinen Kirchenregierung wurden keine besondern ordentlichen Abgaben der Geistlichen erhoben, weil hiezu in der Regel das ordentliche Vermögen der römischen Kirche ausreichte. Eben aber, weil die ursprüngliche Dotation der römischen Kirche diese nur als Bisthum Rom bedacht hatte, so reichte das Einkommen aus den ursprünglichen Patrimonien, welche an die römische Kirche früh vergabt worden waren, nicht mehr aus, als das Papstthum die ganze Welt kirchlich und selbst völkerrechtlich regierte; daher wurde die Erhebung außerordentlicher Beisteuern nothwendig. So ward in außerordentlichen Fällen der Geistlichkeit von den Päpsten und Kirchenversammlungen ein Zehnte oder eine andere außerordentliche Beisteuer (exactio) auferlegt; so zur Deckung der Kosten der Kreuzzüge die decimæ Saladinæ, ferner zur Gründung und Bewidmung von Schulen und Lehrstellen, Clem. 1. de magistr. (5, 1) Conc. Trid. Sess. V. cap. 1. Sess. XXIII. c. 18. de ref. Jedoch hat die kirchliche Gesetzgebung den Mißbrauch hier untersagt,

C. 6. § X. de cens. (3, 39.). Ebenso forderten die Päpste im spätern Mittelalter zur Tilgung der Schulden, welche für die Deckung der allgemeinen Kirchenregierung aufgelaufen waren, ausnahmsweise von den innerhalb eines gewissen Zeitraums in einem oder mehren Ländern erledigt werdenden Pfründen die Früchte des ersten Jahres. So legte Clemens V. im J. 1305 eine solche Abgabe auf die Pfründen, welche in England im Lauf der nächsten zwei Jahre, und Johann XXII. im J. 1319 auf die Pfründen, welche während der nächsten drei Jahre erledigt werden würden. C. 11. Extr. comm. de präbendis (3, 2). Allein diese außerordentliche Besteuerung mit den Früchten des ersten Jahres hat aufgehört. Uebrigens wurde sie nach der Reformation in England und zwar noch drückender gefordert. Nämlich statt dieser milden außerordentlichen Besteuerung durch den Papst legte Heinrich VIII. im J. 1534 den Bisthümern und andern Pfründen die härtere Last auf, das volle Einkommen des ersten Jahrs und dessen zehnten Theil alljährlich an die Krone zu entrichten. 26 Henr. c. 3 § 9. Daher ward eine Abschätzung des gesammten Kircheneinkommens im ganzen Reiche vorgenommen, welche uns in der von der englischen Regierung herausgegebenen Sammlung von Staatsacten erhalten ist, als s. g. Valor ecclesiasticus temp. Henr. VIII. institutus, 1810—34, 6 vol. fol. Auf diese Leistung hat später die Königin Anna zur Besserstellung der ärmeren Pfarreien verzichtet; daher diese Abgaben in einen Fond zusammenfließen, der seine eigene Verwaltung, die s. g. governos of the bounty of queen Anna hat. Zur Anerkennung der Abhängigkeit vom apostolischen Stuhl zahlten viele Kirchen und Klöster Schutzgelder, oder aber als Gabe der Erkenntlichkeit für erlangte Freiheiten, C. 8. X. de privileg. (5, 33), was ein sehr reichliches Einkommen für Rom bildete.[1] Für Wohlthaten, Weihen, Kirchenämter, Dispensen wurden zur Erkenntlichkeit gewisse Abgaben an den päpstlichen Stuhl geleistet. Allerdings galt der Grundsatz, die Ordination solle unentgeldlich ertheilt werden, Can. Apost. 28. c. 8. c. I. q. 1. c. 31. C. de episc. (1, 3) c. 22. c. I. q. 1. c. 3. D. C. c. 116. 117, c. I. q. 1. Conc. Trid. Sess. XXI. c. 1. de ref. Nov. Just. 123, c. 2. Allein Ehrengeschenke, herkömmliche Gaben (συνηθεια, consuetudines) wurden nach der Ordination theils dem Weihenden für seine persönliche Mühwaltung (pro inthronisticis), theils dem Angestellten an seiner Kanzlei (notarii) gegeben, und schon Justinian hat ihren Betrag nach der Größe des Einkommens bestimmt. Nov. 123, c. 3.[2] Diese Taxe entrichteten schon im 6ten Jahrhundert nun auch die zu Rom bestätigten und consecrirten Bischöfe, C. 4. c. I. q. 2. Auch später leisteten an die römische Kammer die in Rom consecrirten Bischöfe oder geweihten Aebte eine Abgabe hiefür, welche oblatio oder benedictio genannt wurde, worüber im Concil. Par. v. J. 829. Lib. I. c. 11. und bei Ivo v. Chartres Ep. 133 geklagt wird. Sie verwandelte sich allmälig in den ermäßigten Werth der Einkünfte eines Jahrs. Auf der Kirchenversammlung in Constanz sollte diese Taxe ermäßigt werden, Conc. Constant. Sess. XI.; allein da keine Entschädigung für die päpstliche Kammer ermittelt wurde, so blieb es bei dem Herkommen, Conc. Constant. Sess. XLIII., und so auch für Teutschland, Concord. Nat. Germ. a. 1418. c. 3. Die Basler Synode hob, unter vorangegangener Verheißung einer Entschädigung, die Bestätigungsgebühren und Annaten auf, Concil. Basil. Sess. XII., XXI. Allein

1 Dieß ersieht man aus dem bei Muratori Antiq. Ital. med. aevi Tom. IV. p. 851 abgedruckten Zinsbuch der römischen Kirche v. J. 1192. M. s. darüber Hurter Papst Innocenz III. Theil III. S. 121—149.

2 Für die fünf Patriarchen betrug diese Abgabe 20 Pfund Goldes (1440 Solidi); die andern Erzbischöfe und Bischöfe zahlten, je nach ihrem Einkommen, an den Weihenden 12—100 Solidi, an die Kanzleibeamten 6—300 Solidi; nur durften für die niedere Geistlichkeit die Abgaben nie mehr als den Werth der Früchte eines Jahres betragen. Nov. 123. c. 16. Ohnehin mußte die Eintragung in die Kirchenmatrikel (ἐμφανεια, insinuatio) unentgeltlich geschehen, Nov. 56. c. 1. Nov. 131. c. 16.

die Entschädigung wollte sich nicht finden, auch in Teutschland nicht, welches, obwohl es in den Fürstenconcordaten die Beschlüsse der Basler Kirchenversammlung angenommen hatte, in den Wiener Concordaten von 1448 auf das Constanzer Uebereinkömmniß zurückging. So hat sich folgende Reihe von Taxen, die an den römischen Stuhl zu entrichten sind, gebildet:[1] Für die Verleihung des Palliums Ehrengaben, von den Bisthümern und Consistorialabteien die servitia communia, so genannt, weil sie der Papst und die Cardinäle gemeinsam beziehen. Nachdem sie früher nur vereinzelt, nämlich von jenen Prälaten getragen worden waren, welche sich in Rom hatten weihen lassen, wurden sie später, als das Recht, erwählte Bischöfe zu bestätigen und zu weihen, allgemein dem apostolischen Stuhle zuerkannt wurde, eine ständige Abgabe, die schon im 14ten Jahrhundert servitia communia heißt.[2] Diese Abgabe beträgt nach der alten sehr ermäßigten Kammertaxe den Werth der Früchte eines Jahrs, wovon nach den Bestimmungen der Constanzer und der Wiener Concordate in jedem der beiden ersten Jahre des Pfründengenusses die Hälfte zu entrichten war. Für die Unterbeamten der römischen Kanzlei waren die s. g. servitia minuta in fünf Theilen abzutragen. Ferner gehören hieher die eigentlichen Annaten von allen durch den Papst außer dem Consistorium verliehenen Pfründen, im Betrag des halben Werths der Früchte eines Jahrs (medii fructus). Diese Abgabe entstand in der Zeit der Verlegung des päpstlichen Stuhls von Rom nach Avignon, indem die Päpste sich das jus deportuum von erledigten Pfründen in dem Maße beilegten, in welchem sie es den Bischöfen eingeräumt hatten. Diese Abgabe, welche, wie das jus deportuum, Annaten hieß, wurde erst später eine ständige, war aber nicht von allen, sondern nur von den durch den apostolischen Stuhl verliehenen niedern Pfründen zu leisten. Der Constanzer Vergleich[3] bestimmte hierüber, daß von Bisthümern und Abteien die Früchte des ersten Jahres nach der römischen Kanzleitaxe in zwei halbjährigen Zielern als servitia, von den andern durch Rom verliehenen Pfründen aber die Annaten oder medii fructus geleistet werden sollten. Nur fand hierbei die starke Ermäßigung statt, daß alle Pfründen mit einem Erträgniß nicht über 24 Ducaten frei sein sollten, auf welchen Ertrag alle Pfründen in Teutschland, Belgien, Frankreich und Spanien eingeschäzt sind und daher die Befreiung anzusprechen haben.[4] Ungeachtet die Beschlüsse des Basler Concils und die Sanction diese Abgabe für aufgehoben erklärt hatten,[5] so blieb das Wiener Concordat doch bei dem frühern Verhältniß stehen;[6] jedoch wurde dieses Maß der Abgabe später nicht immer festgehalten, weil in Rom die Abtragung der Servitien (der Annaten), oft in unzertrennter Summe und selbst in höherem Betrag[7] begehrt wurde. Der Emser Congreß beantragte die Aufhebung dieser Abgabe.[8] Bei der neuen Organisation der Bisthümer in Teutschland sind die Annaten als Abgaben für die Bestätigung in einem festen Betrag

1 M. s. überhaupt hierüber: Thomassin, P. III. l. 2. c. 56 sqq. Petr. de Marca. De concordia sacerdotii et imperii. Lib. VI. c. 10 sqq. Barthel. Diss. de concordat. in Opp. Bamb. 1761. T. II. p. 252 sqq. Gregel, De juribus nat. Germ. ex accept. decret. Basil. quaesitis, bei Gratz, Cont. Thesaur. jur. eccl. T. I. p. 87 sqq.

2 So heißt die Abgabe in einer von Kleinmairn, Nachrichten von Juvavia angeführten Quittung v. J. 1317. S. 163, Du Cange, Gloss. s. v. Servitium camerae papae. Von Servitia spricht auch eine Urkunde v. J. 1372 bei Gudenus, Cod. dipl. T. III. p. 507.

3 Münch, Sammlung der Concordate Bd. I. S. 27.

4 Chokier, Comm. ad reg. canc. LXI. § 21.

5 Koch, Sanct. pragm. p. 77. 134. Conc. Basil. Sess. XII, XXI.

6 Koch l. c. p. 230.

7 M. s. die Tarrollen bei Sartori, Geistl. Staatsrecht. Bd. I. Abth. 2. S. 303 ff. 342 ff.

8 Münch, a. a. O. S. 416.

wieder hergestellt worden.[1] Weil nun die mit kirchlichen Körperschaften unirten Pfründen nie erledigt werden, so wird zum Ersatz der hier nie fallenden Annaten nach der Vorschrift Pauls II. v. J. 1470 eine Abgabe alle 15 Jahre gezahlt, die daher Quindennia heißt, aber fast überall abgekommen ist. Als Gebühren, d. h. Leistungen für besondere Dienste gehören hieher die Kanzleigebühren, welche an die Beamten der römischen Kanzlei für die Ausfertigung der Urkunden bei Dispensationen und ähnlichen Gesuchen zu zahlen sind, nicht aber für die Dispensationen selbst. Auch diese wurden, um Erpressungen zurückzuhalten, schon im J. 1316 fixirt: C. un. Extr. Joan. XXII. de sent. excomm. (13). Es bildete sich hierüber eine ausführliche Taxordnung.[2] Das sind die kirchlichen Abgaben, die an die allgemeine Kirchenregierung des Papstes geleistet wurden und zum Theil noch werden.[3] Aehnliche Beisteuern erhebt die besondere Kirchenregierung der Bischöfe. Der Inbegriff dieser Abgaben heißt die Lex dioecesana. Für die wesentlichen und ordentlichen Zwecke der Bisthümer besteht deren ständige Dotation. In Nothfällen und für außerordentliche Bedürfnisse dürfen aber die Bischöfe eine Nothsteuer, eine freiwillige Beihilfe (subsidium charitativum) nach der Vorschrift des III. lateranischen Concils v. J. 1179 von den Pfründnern ihres Sprengels unter Beistimmung ihrer Capitel erheben; unvermögliche Beneficiaten blieben frei. C. 6. X. de censib. (3, 39.) c. 1. de poenit. in VI. (5, 10.). Diese freiwillige Beisteuer wurde übrigens selten erhoben. Benedict XII. setzte im J. 1336 ein Maximum dafür fest, c. un. Extr. comm. de censib. (3, 10.). Für Italien bestimmte Innocenz XI., daß die Bischöfe nur einmal, nämlich bei dem Antritt ihres Amtes, diese Nothhilfe fordern dürfen. In einem spätern Fall der Noth muß die päpstliche Genehmigung für die Erhebung dieser Abgabe eingeholt werden. Devoti instit. can. lib. II. tit. XV. § 4. Diese Abgabe kömmt hie und da selbst jezt noch ausnahmsweise vor.[4] Zu ihrer Erhebung ist aber jezt in außerordentlichen Fällen, wo sie nicht schon hergebracht ist, die Genehmigung der Staatsregierungen erforderlich, die übrigens schon früher in Concordaten zwischen diesen und den Bischöfen verlangt wurde.[5] Das Subsidium charitativum wird gegenwärtig noch als eine vorübergehende Collecte oder als eine Abgabe auf eine bestimmte oder unbestimmte Zeit gefordert. Zu diesen außerordentlichen Beisteuern gehören auch jene, wenn nicht schon durch das Herkommen hergebrachte, welche bei dem Reichthum der Pfründen seit dem dem 13ten Jahrhundert die Päpste den Bischöfen zur Tilgung ihrer Schulden von den innerhalb eines gewissen Zeitraums zur Erledigung kommenden Pfründen ihrer Sprengel

---

1 Baierisches Concordat Art. IX. Später wurde die Abgabe für München auf 1000, Bamberg 800, Regensburg, Augsburg und Würzburg 600, Passau, Eichstädt und Speier 400 Kammergulden (zu 4 fl. 50 kr. rhein.) bestimmt. Die Bullen für Preußen, Hannover und die oberrhein. Kirchenprovinz bestimmen die Annaten für Breslau auf 1166⅔, für Cöln und Gnesen-Posen auf 1000, Münster, Paderborn, Trier, Culm, Ermeland auf 666⅔, Hildesheim auf 756, Freiburg auf 668⅓, Rottenburg auf 490, Mainz auf 348⅙, Fulda und Limburg auf 332 Kammergulden.

2 Sie ist mehrfach gedruckt im Anfang des 16. Jahrhunderts; die v. 1616 in Rigant. Commentar. in regulas Cancellar. apostol. T. IV, p. 145.

3 Man vergleiche über sie: Muratori, De censibus ac reditibus olim ad Rom. eccles. spectantibus in den Antiquit. Ital. T. V. p. 797 sqq. Liber censuum Rom. eccles. a Cencio Camerario compositus secundum antiquorum Patrum regesta et memorialia diversa ann. 1192 bei Muratori I. c. p. 851 sqq. Hurter, Innocenz III. Bd. III. S. 121 ff.

4 So besteht in Baiern das vorübergehende subsidium charitativum, in dem Bisthum Würzburg sogar ein ständiges. In Preußen ermächtigt die Cabinetsordre v. 3. April 1825 die Bischöfe, für den Unterhalt der Domkirchen bei den Taufen, Trauungen, Beerdigungen eine mäßige Abgabe zu erheben.

5 So im Vertrag zwischen Baiern und Augsburg v. J. 1648 bei Amort, Clem. jur. can. Tom. III. p. 434.

(jus deportuum),[1] in dem Betrag der Früchte des ersten Jahres zu erheben gestatteten, daher annalia, annatae, genannt. Aehnlich war es an vielen Stiftern Sitte, daß das Stift das Einkommen des ersten Jahres von den Stiftsstellen für den Unterhalt der Kirchenbauten bezog, daher dieses Jahr, weil es für den Pfründner leer ausging, das Carenzjahr hieß. Im 14. Jahrhundert betrug diese Abgabe die Zehntentaxe, oder die Hälfte des wirklichen Einkommens, so daß der Pfründner doch zur Noth auch in dem ersten Jahr von seiner Pfründe leben konnte. C. 2. de elect. in Extr. Joann. XXII. c. 11. Extr. comm. de praebend. (3, 2). Diese Abgabe ist fast überall aufgehoben. Nur in einigen Bisthümern Bayerns besteht noch jezt das jus deportuus (unter dem Namen der primi fructus) in einem sehr mäßigen, dem Namen bei weitem nicht entsprechenden Betrag. Zu der außerordentlichen Besteuerung gehört auch folgende: Das Concil von Trient hat die Bischöfe ermächtigt, jedoch unter Beirath von wenigstens zwei Mitgliedern ihrer Capitel und zweier anderer Geistlichen aus der Stadt, den Pfründnern ihrer Sprengel zum Zweck der Gründung von Priester- (Knaben-) Seminarien und der Aufbringung des Gehalts des an der Domkirche zu lehren berufenen Theologen eine Auflage zu machen, welche daher Alumnaticum oder Seminaristicum, auch taxa conciliaris heißt, und noch jezt in einigen Sprengeln Teutschlands besteht, da, wenn auch in der Regel die neuern Errichtungsbullen für die Seminarien feste Dotationen auswerfen, doch die Dotation der bestehenden geistlichen Erziehungsanstalten oft unzulänglich ist.[2] — Als ein Bekenngeld zur Anerkennung der Abhängigkeit eines Amtes von dem bischöflichen Stuhl besteht das jährlich zu leistende Cathedraticum. Es kam wahrscheinlich in Spanien zuerst auf, Conc. Brac. ann. 572, c. 2. in c. 1. C. X. 9. 3. Es wird von allen Kirchen des Sprengels in Folge einer Art Huldigung, meistens in Geld (c. 1. 8. c. X. 9. 3.), ausnahmsweise auch in Naturalien entrichtet. Nach dem Vorgang der spanischen Concilien ordneten diese Abgabe auch die fränkischen Gesetze an. Conc. Tol. VII. ann. 646. c. 4. ibid. c. 8. Capit. Caroli Calvi apud Tolos. a. 844. c. 2. 3. Weil es auf der alljährlich nach Ostern gehaltenen bischöflichen Synode gewöhnlich gegeben wurde, so heißt diese Abgabe auch Synodaticum und Synodus. Ihr Betrag war anfangs 2 Solidi, später aber in den verschiedenen Sprengeln verschieden; in Teutschland gehörte sie meist den Archidiakonen, und nur im Schaltjahr (exitus episcopi) dem Bischof. Gemeinrechtlich darf sie noch jezt gefordert werden, wie ungeachtet des Beschlusses des Concils von Trient (Sess. XXIV. cap. 3. de reform.), der den Bischöfen verbietet, ihre Geistlichen mit Abgaben zu belasten, die congregatio concilii Tridentini interpretum entschieden hat. Daher ist sie auch in Italien und in andern Ländern im Gebrauch geblieben. In Teutschland ist sie fast überall abgekommen; nur in Baiern besteht sie noch, wie auch in der griechischen Kirche der Sache nach, und eben so in Großbritannien. Ueber die ganze Abgabe vergleiche man Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. V. cap. VI, VII. Aehnliche Ehrengeschenke und daraus entstandene Taxen, wie die päpstliche Kammer für die Consecration und Ordination, bezogen die Metropoliten von den Bischöfen, die sie weihten, und für die von ihnen abhängige Verleihung von Pfründen die Bischöfe und Domcapitel. Unter die Gebühren für die Leistung besonderer Dienste gehört auch die den Bischöfen oder ihren Archidiakonen

1 M. vgl. darüber Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa benef. T. III. l. 2. c. 37., Du Cange, Gloss. s. v. Annalia, Annatae.

2 So besteht in Baiern regelmäßig noch das Seminaristicum; auch in Oesterreich, wo doch sonst alle Diöcesan-Klerikal-Abgaben aufgehoben sind, hat sich dieß Alumnaticum erhalten, und muß nicht nur von sämmtlichen sowohl Oekonomie- als auch organisirten Pfründnern, sondern auch von den unbepfründeten, aber aus dem Religionsfond bezahlten Cooperatoren und Localcaplänen nach der Festsetzung der betreffenden Ordinariate geleistet werden. Oesterr. Hofdecret v. 2. April 1802 § 4; Verordnung v. 1812; Hofkammerdecret v. 16. Nov. 1826 bei Barth-Barthenheim, Oesterr. geistl. Angeleg. §§ 734—749. S. 400 f.

für und während deren Visitation zu leistende Procuration, auch parata, circatura, circada, circuitio, albergaria, mansionaticum, comestio, stipendium, servitium, fodrum genannt. Thomassin l. c. P. III. l. 2. c. 32 sqq. Die Pflicht der Geistlichen zu dieser Naturalbewirthung kömmt schon in den Synoden des 6ten Jahrhund. vor, Conc. Tol. III. ann. 586. c. 20 in c. 6. C. X. q. 3., Conc. Tol. VII. ann. 646. c. 4. c. 8. ib. Namentlich hat auch das 3te und 4te lateranische Concil im Jahr 1179 und 1216 c. 6, 23. X. de censib. (3, 39) das Maß derselben bestimmt. Auch diese Naturalleistung wurde, um Ueberforderungen zu verhüten, früh durch die Kirchen- und Staatsgesetzgebung festgesezt, C. 6, 7, 8. c. X. q. 3. Capit. Caroli Calvi apud Tolos. a. 844. c. 4, 6., und herab bis zum Concil von Trient wiederholt geboten, C. 6. 23. X. de censib. C. un. Extr. comm. de censib. 3, 10. Conc. Trid, Sess. XXIV. cap. 3. de reform. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. X. c. 10. n. 6. Geld durfte von dem visitirenden Kirchenobern nicht angenommen werden, C. 1. §. 5. c. 2. de censib. in VI. (3, 20.), wohl aber hat Bonifaz VIII. (1298) den Visitirten gestattet, die Naturalleistung in eine Geldabgabe vergleichsweise zu verwandeln, C. 3. de censib. in VI. (3, 20.), und so hat Benedikt XII. im J. 1338 für verschiedene Länder eine feste Taxe bestimmt, c. un. Extr. comm. de censib. (3, 10.). Dieses Geldäquivalent heißt Procurationsgeld. Nur durfte mit Geld keine Befreiung von der Visitation erkauft werden, C. 6. de off. jud. ord. in VI. I, 16. Die Wahl zwischen der Naturalbewirthung und der Geldabfindung stellt auch noch das Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 3. de ref. frei, wobei es althergebrachte Befreiungen von der Gebühr der Procurationen, deren Leistung übrigens nach c. 12. X. de praescr. II. 26. unverjährbar ist, besonders bestätigt. Wenn an einem Tage auch mehrere Kirchen visitirt werden, so darf doch nur eine procuratio gefordert werden, in welche sich die mehreren Kirchen zu theilen haben; eben so darf der Bischof, wenn er auch mehrere Male im Jahr visitirt, nur einmal die Procuration fordern, Benedict. XIV. de synodo dioeces. lib. X. c. X. n. VI., c. 3. in VI. de censib. (3, 20.). Notorisch armen Kirchen ist die Abgabe zu erlassen. — Jezt sind die Procurationen meistens abgekommen;[1] die Visitationskosten werden von den Bischöfen aus den Tafelgeldern bestritten, und das Nachtlager und die Bewirthung von der Gastfreundlichkeit der Pfründner übernommen, so wie die Kosten der Visitationen durch die Decane aus dem Vermögen der einzelnen Kirchen.[2] Für die bischöfliche Dispensation von der Residenz zahlten früher jene Geistlichen die s. g. Absenzgelder oder Tafelgelder, welche gleichzeitig im Genuß mehrerer Pfründen waren, weil es Grundsatz des canonischen Rechts ist, daß ein Geistlicher nicht mehrere Pfründen an verschiedenen Orten zugleich besitzen darf. Ein ähnliches Verhältniß bestand bei den einem Stift oder Kloster incorporirten Pfarreien. Dieses entsandte zur Besorgung des Pfarramts einen Pfarrvicar, der einen Theil des Pfarreinkommens genoß, wegen seiner Abwesenheit vom Stift oder Kloster aber an dieses ein Absentgeld erlegte. Diese Absenzgelder sind außer Uebung gekommen, weil die einfachen Pfründen größtentheils weggefallen, und bei dem veränderten Wesen der Canonicate eine Cumulation der Kirchenämter unzulässig ist. M. s. über dieses Verhältniß Jäger, Ueber Absenz- und Tafelgelder. Ingolstadt 1825. — Ist den Bischöfen auch verboten, für die Ertheilung der Weihen und der Dimissorien irgend eine, selbst auch nur freiwillige Gabe anzunehmen, so ist doch eine Expeditionsgebühr an die bischöflichen Kanzleibeamten zu entrichten; Conc. Trid. Sess. XXI. c. 1. de ref. Jene Verbote bestanden schon frühe zur Verhütung von Mißbräuchen. Die ehemals widerrecht-

1 Nach der Angabe von Helfert von dem Kirchenvermögen Bd. II. S. 214 muß in Oesterreich der Visitirte den Bischof oder Dekan gebührend bewirthen.

2 Erzbisch. Köln. Verordnung v. 22. Dec. 1827 (Sammlung der wicht. allg. Verordnungen u. s. f. Köln, 1827. S. 77 f.)

lich für die Ordination geforderte Abgabe hieß auch Cathedraticum: ist aber von dem eigentlichen Cathedraticum wohl zu unterscheiden; Benedict. de XIV. de synodo dioeces. lib. V. c. 4. n. I. II. Ebenso ist eine Kanzleigebühr für die Ausfertigung anderer Urkunden, z. B. der Dispensen, zulässig; jedoch wird jetzt auch hier die Genehmigung des Staats gefordert. — Diese Ordinariatstaxen und Kanzleigebühren bestehen noch jetzt überall, sind jedoch nach Gewohnheit und Observanz zu erheben.[1] Eine Art von Bekenngeldern sind die Commende- oder Commissionsgelder, nämlich eine Recognition für die von Zeit zu Zeit oder alljährlich ertheilte Bestätigung im Genuß einer nach ihrer Erledigung nicht sofort ordentlich und ständig (in titulum), sondern bloß fürsorglich und widerruflich (in commendam) verliehenen Pfründe; c. 54. X. de elect. I, 6. Auch diese Abgabe ist außer Uebung gekommen, da nach den neuern Concordaten die erledigten Pfründen sofort innerhalb der canonischen Frist und endgiltig zu besetzen sind. In Folge und als eine Erinnerung an die frühere Abhängigkeit des Vermögens der einzelnen Kirchen von der bischöflichen Kirche bestehen: a) Die Quarta decimarum, d. h. ein bestimmter (in der Regel der vierte) Theil der gesammten Einkünfte, später zumal der Zehnten einer im Diöcesanverband stehenden Kirche: C. 23, 25—30. C. XII. q. 2. vergl. mit der petitio episc. (825), c. 5. Pertz, T. III. p. 238, conv. Mog. (851) c. 3. ib. p. 411, Cap. Lud. (856), c. 15. ib. p. 440. Ueber die Entwicklung dieser Abgabe s. m. Thomassin P. III. I. 2. c. 12 sqq. b) Die Quarta legatorum, ein aliquoter, meist der vierte, Theil aller Vermächtnisse, welche einer Kirche in dem Sprengel ohne besondere Bestimmung ihres Zweckes gemacht wurden; C. 16. X. de off. jud. ord. I, 31. c. 14. 15. X. de testam. III, 26. c) Die Quarta mortuariorum ist nach der Sprache des Corpus jur. can. mit der Quarta legatorum identisch. Allein eigentlich ist Mortuarium das beste Haupt, das die Eingepfarrten bisweilen an ihre Pfarrkirchen entrichteten (Du Fresne, Gloss. s. h. v.), und das auch aus dem Nachlasse eines Geistlichen an die Kirche geleistet werden mußte.[2] Die Pflicht dieser Leistung beruht auf der mittelalterlichen Sitte, daß die Schutzpflichtigen ihrem Herr das Sterbehaupt schulden. Daher ist die Quarta mortuariorum jetzt der von dem Bischof zu beziehende Theil aus dem Nachlasse der Geistlichen. Uebrigens begegnet man in Urkunden auch dem Ausdruck Mortuarium mit der Bedeutung eines Vermächtnisses an die Kirche, so in cap. 14. X. de testam. (3, 26.). Bekanntlich war früher die von dem Einkommen einer Pfründe ersparte Verlassenschaft eines Geistlichen derjenigen Kirche zugefallen, an welcher er gedient hatte, und ein Viert- oder Fünftheil davon, die s. g. portio canonica oder quota funeralis, war in die bischöfliche Kammer geflossen; c. 14. X. de testam III, 26. c. 16. de off. jud. ord. Auch diese Abgabe ist in Teuschland aufgehoben: nur in Würtemberg wird noch jetzt von dem Nachlaß eines Geistlichen das Mortuarium erhoben. Lang, Sammlung der würtemb. kathol. Kirchengesetze, S. 441. Später erhielten die Geistlichen die Freiheit, über den im Amt gemachten Erwerb zu testiren; jedoch war nach dem Landesrecht oft die Bestätigung des Testaments eines Geistlichen durch die kirchliche Behörde nothwendig. Für diese Bestätigung mußte ein bestimmter Theil aus dem Nachlaß des Geistlichen gegeben werden, z. B. in dem früheren Erzbisthum Köln der s. g. vigesimus nummus. War der Geistliche ohne Hinterlassung eines Testaments gestorben, so erbte das in der Pfründe erworbene Vermögen die Kirche und nicht die Verwandtschaft. Dieß zeigen die Beschlüsse der Kirchenversammlungen von Köln v. J. 1662 und von

1 M. s. für Oestreich: Helfert, Von dem Kirchenvermögen, Bd. II, S. 214; für die oberrheinische Kirchenprovinz enthält die betreffenden Bestimmungen der § 22 der (von den Bischöfen nicht angenommenen) Verordnung v. J. 1830, die Ausübung des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechts betr.

2 M. s. die Belege bei Haltaus. Gloss. s. v. Sendrecht.

Paderborn v. J. 1688. Endlich drang die Erbfähigkeit der Verwandten durch, und die Kirche wurde mit einem Theil des hinterlassenen Vermögens abgefunden; so in Köln mit dem zwanzigsten Theil des nicht testamentarisch vergabten Fahrnißvermögens; Binterim, Die Erzdiöcese Köln, II., S. 335, 397, 463, 472. Auch diese Abgaben sind in Teutschland außer Uebung gekommen; in Baiern wird aber noch jezt die quota funeralis oder portio canonica erhoben. Ueberhaupt sind in Baiern die meisten der aufgezählten Reichnisse den Bischöfen einstweilen auch für die Zukunft so bewilligt, daß die Einnahmen ordnungsgemäß verrechnet, den ursprünglichen Zwecken gewidmet, die Kanzlei- und Regiekosten, so wie die Kosten der Synodalfunctionen daraus getragen und die Ueberschüsse für die Priesterseminarien außer der diesen ohnehin zukommenden portio seminaristica, für die Emeritenhäuser, Kirchenfabriken u. s. w. verwendet werden sollen. So sind in Baiern in neuester Zeit den erzbischöflichen und bischöflichen Curien, beziehentlich den berechtigten kirchlichen Anstalten vielfache Einkünfte unter den Namen Cathedraticum, Seminaristicum, Portio canonica, Mortuarium, Quota funeralis, Fertum et pro authore, Quota de emeritis et demeritis, Nummus centesimus, Mariabornicus u. s. w. in hergebrachter Art bewilligt worden. [1] — Die Geistlichkeit ist aber auch gegen den Staat abgabenpflichtig. Diese Abgaben sind aber nur im uneigentlichen Sinn klerikalische; denn die Geistlichen leisten sie an den Staat und die Gemeinden als Staatsbürger für ihre Person und ihre Pfründgüter. — In früheren Zeiten genoß die Geistlichkeit eine weitgehende Befreiung von öffentlichen Abgaben, Steuern und dergleichen Lasten (immunitas personalis, realis, mixta). Schon die Constitutionen der ersten christlichen Kaiser entbanden sie rücksichtlich ihrer Güter von außerordentlichen Lasten und von den muneribus sordidis. C. 10, 14. 15. 18. Theod. Cod. de epp. et cler. XVI. 2. Auch die fränkische Gesetzgebung anerkannte diese Befreiung. Cap. Reg. Fr. L. VII. c. 195, 290. 467. Die Aufstellung dieser Immunität von Seite der Kirche als eines von Gott gegebenen Vorrechts, gemäß welchem das 3te lateranische Concil v. J. 1179 und das 4te v. J. 1216 die Besteurung durch die weltliche Obrigkeit durchaus verboten und der Geistlichkeit geboten hatte, der gemeinen Noth durch freiwillige Gaben abzuhelfen, C. 4, 7. X. de immun. eccl. III. 49. c. 1. 3. eod. in VI, III, 23. c. 4. de cens. in VI. III, 20., c. un. de immun. in Clem. III, 17., c. 3. de cens. in Clem. III, 13., fand in dem bürgerlichen Recht oft ihre Bestätigung, Auth. Frid. II. Item nulla communitas (v. 10. Nov. 1220), Cod. de epp. et cler. I, 3., und wurde im Mittelalter sehr erweitert. Dagegen haben Päpste und Concilien in Fällen gemeiner Noth die Geistlichkeit des Landes zum Vortheil des bürgerlichen Gemeinwesens besteuert. — Allein in Folge der Aenderungen der Verfassungen verlor die Geistlichkeit das nur auf nationalem Rechtsbegriff beruhende Vorrecht, nur auf ihren Beirath und ihre Bewilligung außerordentliche Steuern (die ordentlichen trug sie) zu bezahlen. Hüllmann, Finanzgeschichte d. Mittelalters, Berlin 1805. Jedoch wechselte diese Steuerbefreiung in ihrem Umfang von jeher, zumal im spätern Mittelalter. Sie hatte übrigens ihre volle Rechtfertigung darin, daß im Mittelalter an der Stelle des geschwächten Staats die Kirche eingetreten war, und Gottesdienst und Schule, Rechts- und Polizei-, Kranken- und Armenpflege mit ihren Kräften und aus ihren Mitteln besorgt hatte. — Als daher der Staat wieder zu seiner Selbstständigkeit und vollen Wirksamkeit gelangt war, ward die Geistlichkeit ihm steuerpflichtig, und so tragen jezt nach den Gesetzen der meisten Staaten die Geistlichen, jedoch meist mit Vorbehalt der den Einzelnen zustehenden Congrua, die ordentlichen Staatslasten. So ist in Oesterreich

1 M. s. die K. baier. Entschließung v. 5. Juli 1841; ferner v. 24. Aug. 1824, Minist.-Reser. v. 13. April 1826 und 11. Mai 1827 (Döllinger Sammlung der Verordnungen ꝛc, Bd. VIII. § 328, 330, 334, S. 328 ff.).

die Curatgeistlichkeit die Grund- und Häuser-, die Urbarial- und Zehntsteuer unbedingt zu zahlen verpflichtet, nur nicht von der Congrua. Nebstdem leistet die Welt- und Klostergeistlichkeit von ihrem Besitzthum das nach Maßgabe des Vermögens bestimmte Erbsteuer-Aequivalent. [1] — In Preußen steuern die Geistlichen auch zu den Staatsabgaben: sie sind im Allgemeinen befreit von der Klassensteuer, von der Personalsteuer und den Bezirks- und Gemeindelasten, nicht aber von der Accise, wofür sie aber eine entsprechende Vergütung aus der Consumtionssteuer empfangen. Sonst richten sich die Befreiungen nach den Provincialgesetzen. [2] — In Baiern tragen die Geistlichen die Staatslasten mit den andern Staatsbürgern. [3] Allein denjenigen Geistlichen, deren Pfründen die gesetzliche [4] Congrua, die für Pfarrer 600 fl., für Benefiziaten 400 fl. beträgt, nicht erreichen, werden die den Minderbetrag treffenden Grund- und Dominicalsteuern aus den Rentamtskassen vorgeschossen, [5] und das vierfache Familienschutzgeld erlassen. [6] — Aehnlich ist in den andern teutschen Bundesstaaten die Steuerpflichtigkeit der Geistlichkeit, jedoch meistens mit Freilassung der Congrua und hie und da mit einzelnen Nachlässen, verfassungsmäßig festgesezt. [7] [Buß.]

Abgar. Unter den apokryphischen Schriften der Christen (s. apokryphisch) nimmt der Briefwechsel zwischen Christus und dem König Abgar einen der ersten Plätze ein. Dieser Fürst regierte, den Römern tributär, über Osrhoene, einen Theil Mesopotamiens, und hatte seine Residenz in dem berühmten Edessa. In den Archiven eben dieser Stadt aber fand der Kirchenhistoriker Eusebius, Bischof von Cäsarea, im Anfange des 4ten Jahrhunderts einige in syrischer Sprache abgefaßte Urkunden, welche den angeblichen Briefwechsel enthielten, und die er für wichtig genug erachtete, um sie ins Griechische zu übersetzen und seiner Kirchengeschichte (Buch I. Cap. 13) einzuverleiben. Mit einigen Abweichungen und Erweiterungen hat auch der armenische Historiker Moses von Chorene im 5ten Jahrhundert den fraglichen Briefwechsel in sein Geschichtswerk aufgenommen. Gewöhnlich giebt man dem Abgar (Abgar, aus avag [groß] und air [Mann] zusammengesezt, heißt: der große Mann) den Beinamen Uchamo = Uchomo = der Schwarze, von welchem Eusebius und der oben genannte armenische Geschichtschreiber nichts wissen, der ihm aber von dem jakobitischen (syrischen) Patriarchen Dionysius Telmarensis aus dem 8ten Jahrh. (bei Assemanni, Bibl. orient. Clement. T. I. p. 420) und von Gregorius Barhebräus (Abulfaradsch), einem syrischen Schriftsteller des 13ten Jahrh., beigelegt wird (Assemanni, l. c. T. III. P. II.

1 Oestreich. Hofkanzleidecret v. 23. März 1831 und v. 12. März 1833; ferner Hofdecret v. 21. Jänner 1824 und v. 29. März 1833, Erbsteuerpatent v. 15. Oct. 1810 § 56—58 (v. Barth-Barthenheim a. a. O. § 718, 721, 728. S. 380. f. 396).
2 Preuß. Minist. Resc. v. 15. Juni 1820 und v. 28. Febr. 1817. Ergänzung zum Allg. Landrecht Th. V, Abth. 2. S. 6. Note 2.
3 Baier. Verf. Urk. (Gesetzbl. 1818. St. VII col. 101 ff.) Tit. IV. § 9. 13; Beil. II zur V. U. v. 26. Mai 1818 § 73, 74 (Ges. Bl. 1818. St. IV. col. 170.).
4 Landtags-Absch. v. 29. Dec. 1831 (Ges. Bl. 1831, Nr. 8. col. 99.).
5 Kön. Rescript v. 10. Juni 1810, Nr. 1. (Reg. Bl. 1810 St. XXXV. col. 585); v. 2. Jänner 1811 (Reg. Bl. 1811. St. V. col. 66.).
6 Minist. Resc. v. 6. März und 10. April 1812 (Döllinger Verordnungen-Sammlung. Bd. VIII. S. 205.).
7 M. s. über Würtemberg die Finanz-Minist. Resol. v. 21. März und 30. Juni 1808, Decr. der Ob. Fin. Kammer v. 13. Nov. 1809; über Baden die kath. Kirchen-Commissions-Ordnung § 61. Verordnung v. 14. Mai, ferner die Gesetze und Verordnungen im Reg. Bl. 1820 Nr. 17., v. J. 1828 Nr. 7., und v. J. 1837 Nr. 21., Verord. der Steuerdirection v. 13. März 1836 Nr. 23, 470. und 471. Gesetz v. 28. Aug. 1835 Reg. Bl. Nr. 41. § 12. vergl. mit dem v. J. 1815 Nr. 18. und 1822 Nr. 12. Gem. Ord. § 72.; über Kurhessen s. m. Ledderhose. Kurhess. K. R. S. 502 § 533. Sachsen-Weimar. Gesetz v. 7. Oct. 1823 § 13. Nassau. Ed. v. 10. Febr. 1809 § 9. 27, 32 und v. 8. April 1818 § 7. (Otto Handb. des best. K. R. im Herzogthum Nassau. gr 8. Nürnb. 1828. S. 221 ff.).

p. X.), mit dem Bemerken, er sei wegen eines Aussatzes so genannt worden. Rufinus dagegen nennt ihn in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius einen filius Uchaniae, oder nach andern Handschriften Uchame. Uebrigens ist Abgar nicht bloß Name dieser einzelnen Person, sondern Collectivbenennung der meisten Herrscher des osrhoenischen Reiches zu Edessa, unter denen schon vor unserm Abgar Uchamo vier andere denselben Titel Abgar führten. Noch häufiger kommt er bei den Nachfolgern Uchama's vor. Vgl. Assemanni, l. c. T. I. p. 418 seqq., Theoph. Sigfr. Bayer, Historia Osrhoena, Petrop. 1743, und Mohnike in Ersch und Gruber's Encyklopädie. — Unser Abgar nun soll, von langjähriger Krankheit (Aussatz) gequält, einen Boten und Brief an Christus geschickt haben mit der Bitte, „der Heiland möge zu ihm kommen und ihn heilen." Christus aber erwiderte ihm (nach Moses von Chorene schrieb der Apostel Thomas im Auftrag Christi): „Selig bist du, Abgar, daß du an mich glaubst, ohne mich gesehen zu haben, denn es steht von mir geschrieben: die mich sehen, werden nicht an mich glauben, damit jene, welche nicht sehen und doch glauben, das ewige Leben erlangen. Was aber deinen Wunsch betrifft, daß ich zu dir komme, so muß ich hier (im Judenlande) Alles erfüllen, wozu ich gesandt bin, und hierauf zu Dem zurückkehren, der mich geschickt hat. Sobald dieß aber geschehen, will ich einen meiner Schüler zu dir schicken, damit er dich heile und dir und den Deinigen das Leben mittheile." Daß Christus dem Boten Abgars auch sein in ein Schweißtuch wunderbar eingedrücktes Portrait mitgegeben habe, findet sich noch nicht bei Eusebius, aber auch nicht erst bei Evagrius, wie gewöhnlich (neuerdings auch von Wilhelm Grimm: die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) behauptet wird, sondern schon bei Moses von Chorene, zu dessen Zeit das Bild noch zu Edessa gewesen sei. Später soll es nach Constantinopel, und von da nach Rom in die Sylvesterkirche, oder nach Genua gekommen sein. Beide lezteren Städte wollen das ächte besitzen. — Sofort soll nach Christi Himmelfahrt der Apostel Thomas den Thaddäus (nicht den Apostel, sondern einen der 70 Jünger) an Abgar gesandt haben. Dieser sei jezt geheilt und sammt seinen Unterthanen christlich geworden. Ja, Moses von Chorene bringt noch mehrere Briefe Abgars bei, welche dieser eifrige Convertit im Interesse des Christenthums an Kaiser Tiberius und an den König Artaschas von Persien gerichtet haben soll. — Den fast allgemein für unächt erklärten Briefwechsel haben unter Andern Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique T. I. p. 362 u. 615), Cave (histor. eccles.) und Welte (in der Tübinger Quartalschrift 1842, S. 335 ff.) einigermaßen zu vertheidigen gesucht, namentlich auch behauptet, jene Stelle im Briefe Christi: „Selig bist du" ꝛc. und: „es steht von mir geschrieben," beziehe sich nicht auf die Bibelstelle Joh. 20, 29., sondern auf Jesaia 52, 15. und 65, 1. 2. Ueber die Abgar-Sage vergl. auch Wilhelm Grimm a. a. O., wo eine schöne Nachbildung des in der Sylvesterkirche zu Rom befindlichen, angeblich dem Abgar vom Herrn selbst zugeschickten Portraits Christi als Titelkupfer beigegeben ist. Dasselbe trägt sehr kenntlich den byzantinischen Typus. Der Briefwechsel zwischen Abgar und Christus ist auch abgedruckt in Fabricii, Codex apocryphus Novi Test. P. I. p. 316. sqq.

Abgar Bar Maanu, ein Nachkomme des Vorhergehenden und der lezte der Abgare, seit dem Jahr 200 n. Chr. regierend, war Christ und Freund des berühmten nachmaligen Gnostikers Bardesanes (vgl. Eusebii Chronic. ad Olymp. 149. 1, und Epiphan. haer. 56, c. 1). Daß er jedoch die spätere Häresie des Bardesanes nicht getheilt habe, geht daraus hervor, daß ihn der eifrig orthodoxe Epiphanius einen ἀνὴρ ὁσιώτατος, Eusebius in seinen Chroniken ihn einen ἱερὸν ἄνδρα nennt. Es finden sich Münzen, auf welche dieser Abgar das Kreuzeszeichen prägen ließ; auch verbot er seinen Unterthanen, sich zum Dienste der Königin Ops (Rhea) verschneiden zu lassen. Zu seiner Zeit stürzte eine christ-

liche Kirche zu Edessa ein und erschlug viele Menschen (Bayer, hist. Osrhoena. p. 170). Im Jahr 216 wurde Abgar von Kaiser Caracalla abgesezt und Edessa zu einer römischen Colonie gemacht.

Abgefallene, lapsi, sind im Allgemeinen solche, die einmal Christen waren, aber nachmals sich förmlich von der christlichen Kirche wieder lossagten. Näherhin bezeichnete man damit in den ersten christlichen Jahrhunderten jene Unglücklichen, welche zur Zeit der Verfolgung schwach genug waren, ihren christlichen Glauben zu verläugnen, um dem Tode oder andern Qualen und Nachtheilen zu entgehen. Man unterscheidet 4 Hauptgattungen von Lapsis: 1) die Sacrificati, welche den Göttern förmlich Opfer gebracht; 2) Thurificati, die vor den Bildern der Götter oder Kaiser zum Zeichen ihrer Verehrung Weihrauch verdampfen ließen. 3) Seit der Dezischen Verfolgung kam eine neue Klasse der Lapsi auf, die Libellatici, ein Ausdruck, der besonders bei Cyprian sehr häufig vorkommt. Wer mit dieser Bezeichnung gemeint sei, darüber sind die Gelehrten verschiedener Ansicht, namentlich Baronius ad ann. 253 n. 9 sqq., Prudentius Maran in s. vita Cypriani p. L. sqq., vor der Mauriner Ausgabe dieses Kirchenvaters, und Mosheim in s. Commentarius de rebus Christianorum etc. p. 482—489. Diese großen Gelehrten konnten aber unmöglich ins Reine kommen, weil sie von der vorgefaßten Meinung ausgingen, unter Libellatici sei nur eine und die gleiche Art von Schwächlingen zu verstehen, während die Auflösung aller Schwierigkeiten darin liegt, daß Alle, die sich eines Libellus bedienten, um auf unehrenhafte Weise der Verfolgung zu entgehen, Libellatici hießen. Die Unterarten dieser Libellatici sind nachstehende: a) Habsüchtige heidnische Beamte ließen unter der Hand manche, besonders reiche Christen wissen, sie brauchten nicht zu opfern, sie sollten nur eine ordentliche Summe Geldes bezahlen und dafür wolle ihnen der Beamte einen Schein (libellus) ausstellen, daß sie dem Befehle des Kaisers (zu opfern) nachgekommen seien. Von dieser Gelegenheit machten Manche Gebrauch und begaben sich selbst zu den Beamten, oder ließen durch Andere das Geld übergeben und den Schein abholen. Ihre Verschuldung lag nicht darin, daß sie durch Geld der Verfolgung zu entgehen suchten, denn dieß galt für erlaubt und wurde nur von den Rigoristen (Montanisten ꝛc.) verpönt; aber das war ihr Verbrechen, daß sie sich bezeugen ließen, ein Verbrechen begangen zu haben, und zugaben, öffentlich als Apostaten zu gelten. b) Eine zweite Art der Libellatici waren jene, welche einen Libellus nicht vom Richter empfingen, sondern ihm einen solchen überreichten, ihm eine Urkunde zustellten, worin sie versprachen, opfern ꝛc. zu wollen. Von diesen redet Augustin (libr. IV. de baptism. n. 6), wenn er sagt, Libellatici seien die, qui tempore persecutionis per libellos se thurificaturos professi erant. Auch die Bezeichnung χειρογραφήσαντες bei Petrus von Alex. l. c. scheint auf diese Klasse zu gehen, im Gegensatze zu den ἀπογράψαντες γυμνῶς, womit er die meint, welche dem Christenthum geradehin einfach abschwuren. Sie versprachen in der Absicht, es nicht zu halten. c) Libellatici dritter Gattung waren jene, welche dem Richter einen Schein übergaben des Inhalts, daß sie bereits geopfert hätten, und von diesen redet der römische Clerus in seinem Briefe an Cyprian (unter den Briefen Cyprians n. 31. p. 42, ed. Paris. 1726). In demselben Briefe ist noch d) von einer vierten Art Libellatici die Rede, qui acta fecissent, licet praesentes, quum fierent, non adfuissent. Die Acta sind hier wohl Privaturkunden, und die Stelle bezieht sich auf solche, welche, wie die Obigen, dem Richter eine Urkunde, daß sie geopfert hätten, zustellen ließen, aber ihr Gewissen dadurch zu salviren suchten, daß sie diese Urkunde nicht selbst schrieben. Gegen sie bemerkt darum der römische Clerus, es sei eins, ob wir eine solche Urkunde selbst schreiben, oder ob ein guter Freund mit unserem Vorwissen sie an unserer Statt ausstellt. Man kann diese Lapsi auch Acta facientes nennen. e) Eine fünfte Art von Libellaticis scheinen mir bei Cyprian Ep. 68, p. 119

angedeutet zu sein. Einzelne Beamte wollten den Abfall dadurch erleichtern, daß sie Tabellen, Register (acta) über die Opfernden auflegten, aber nicht wirkliches Opfer verlangten, sondern schon zufrieden waren, wenn man nur seinen Namen in diese Acten einzeichnete. Ein solcher Lapsus war der spanische Bischof Martialis, von welchem Cyprian in der angeführten Stelle sagt: Actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarum habe er obtemperasse idololatriae. — Daß es aber so vielerlei Libellatici gab, wird Niemanden befremden, welcher weiß, wie reich an Erfindungen der Mensch ist, wenn es sich darum handelt, sein eigenes Gewissen zu täuschen. 4) Eine neue Hauptklasse der Lapsi entstand unter Diokletian, dessen erstes Verfolgungsedikt vom 23. Feb. 303 von den Christen die Auslieferung ihrer heiligen Bücher und Gefäße ꝛc. verlangte. Wer diesem Verlangen nachkam, wurde mit dem Namen eines Traditor gebrandmarkt. Außer diesen Hauptklassen von Lapsis gab es noch viele andere, indem der natürliche Erhaltungstrieb die Bedrängten allerlei Mittel zur Rettung aussinnen ließ. Mancher z. B., der opfern sollte, bezahlte einen armen Heiden, damit er sich für ihn ausgab und statt seiner das Opfer brachte. Andere schickten statt ihrer ihre heidnischen Sklaven, Einige aber substituirten sogar ihre christlichen Knechte, und wieder Andere gingen an den Altären nur vorbei, als ob sie opferten, ohne es wirklich zu thun, wie uns B. Petrus von Alex. belehrt (Harduin l. c. p. 227 n. 6). — Es verstand sich von selbst, daß die Lapsi, wenn sie nach ihrem Fehltritte wieder in die Kirche zurückkehren wollten, sich einer angemessenen Buße unterziehen mußten. Die Strenge jedoch, womit sie behandelt wurden, mußte nach Maßgabe der Verfehlung sehr verschiedene Grade haben. Manche nämlich hatten schon bei der ersten Annäherung der Gefahr den Glauben höchst leichtsinnig verläugnet; Andere blieben längere Zeit standhaft, und ließen wenigstens das Ungemach der Gefangenschaft und einige Martern über sich ergehen, ehe sie schwach wurden; wieder Andere aber konnten nur durch die schrecklichsten, lange fortgesezten Qualen, nachdem sie vielleicht jahrelangen Widerstand geleistet hatten, durch Schmerzen überwältigt, zum Kleinmuth verleitet werden, und wurden nach geschehener That von der bittersten Reue bis zur Verzweiflung getrieben. Auf diese großen Unterschiede nun nahm auch die Kirche bei Bestrafung der Gefallenen stets gebührende Rücksicht, und eben so auf die weitere schon angeführte Differenz, ob nämlich ein wirklicher Abfall im vollen Sinne des Wortes Statt gehabt habe, oder ob sich der Bedrängte nur durch eine List, einen Opferschein oder dergleichen, zu retten gesucht hat. Diese Unterschiede der Strafbarkeit führt namentlich der heil. Cyprian in seinem Buche De lapsis aus, wie er in seiner Epist. 52 auf den großen Unterschied zwischen Libellaticis und Sacrificatis aufmerksam macht. Wie sehr die Grade der Strafbarkeit unterschieden wurden, mag daraus hervorgehen, daß nach den Verordnungen der ersten allgemeinen Synode von Nicäa can. 11. derjenige, der, ohne Martern zu erdulden, gleich anfangs abfiel, eine 12jähre Buße erhielt, während nach der Synode von Ankyra minder Schuldige mit 3—4 Jahren belegt wurden. Daß das Strafmaß auch zu verschiedenen Zeiten verschieden war, bedarf kaum erinnert zu werden. — Es war natürlich, daß, von Bruderliebe und Mitleid getrieben, manche der Standhaften oder Martyrer in ihrer Todesstunde oder kurz vor derselben für ihre gefallenen Brüder Fürsprache bei dem Bischof einlegten. Dieß geschah schon am Ende des 2ten Jahrh., wie wir von Tertullian (ad Martyres cap. 1. de pudicitia cap. 22) wissen, der in seinem Rigorismus dieß tadelte, während Dionys d. Gr., Petrus von Alex. und Andere dieser Sitte das Wort redeten. Gewöhnlich stellten die Martyrer denen, für die sie Fürbitte einlegten, sogenannte Friedensscheine, libellos pacis, aus, d. i. kurze Schreiben mit den Worten: communicet ille cum suis etc. Damit entstanden in der Kirche die Abläße, d. i. die Nachläße der für die Sünde verdienten zeitlichen Strafen. — Gegenstand heftiger Debatten wurde die Behandlung der Lapsi um die Mitte des 3ten

Jahrh. Während nämlich B. Cyprian von Carthago eine für die Gefallenen selbst heilsame, aber nicht übertriebene Strenge einhielt, wollte ein Theil seines Clerus und Volkes doch hierin eine zu große Härte erkennen, und die Lapsi ohne längere Bußzeit sogleich wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wissen. An der Spitze dieser laxen Partei stand der Diacon Felicissimus von Carthago, und darum heißt sie das „Schisma des Felicissimus," entstanden 251. Um diese Partei mehr zu heben, reiste Novatus, ein Priester derselben, nach Rom, um wo möglich auch hier Anhänger zu finden. In Rom aber hatte sich um dieselbe Zeit das andere Extrem geltend gemacht. Wie schon am Ende des 2ten Jahrhunderts die Montanisten die Behauptung aufgestellt hatten, wer einmal nach seiner Taufe eine Todsünde begangen habe, namentlich Lapsus geworden sei, könne nie mehr, auch nach der längsten Buße nicht mehr, wieder in die Kirche aufgenommen werden, so trat jezt in Rom der Presbyter Novatian mit der rigoristischen Behauptung hervor. Aber die Extreme berühren sich, und so kam es, daß der laxe Novatus von Carthago mit dem überstrengen Novatian von Rom sich nun in eine Secte verband und so das Novatianische Schisma ins Leben gerufen wurde. Die Kirche dagegen hat den Mittelweg zwischen den Extremen eingeschlagen: sie hat den Lapsis die Wiederaufnahme nicht ganz versagt, sie hat sie aber auch nicht so gelind behandelt, wie Felicissimus wollte. Sie züchtigt, um zu bessern. [Hefele.]

Abgott. Abgötterei. Unter Abgott verstehen wir in religiöser Hinsicht Alles, was als Gott verehrt wird, ohne es in Wirklichkeit zu sein, daher welche immer fälschlich für Gott gehaltene Carricatur. Abgötterei ist sofort die thatsächliche Verehrung einer falschen Gottheit oder mehrerer solcher Gottheiten. Die Abgötterei ist in sofern vor dem Abgott, als der Abgott das Produkt der Abgötterei ist, diese aber einen Prozeß durchläuft, bis sie bei ihrem Produkte angekommen ist. Die Abgötterei sezt historisch den Abfall vom einzig wahren Gott voraus. Obschon aber der eben gedachte Abfall Geist und Herz des Menschen verdunkelt und verdüstert, so weicht doch daraus die Ahnung und das Gefühl der Gottheit nicht, und eben so wenig das Bedürfniß, in einem religiösen Verhältniß zu stehen. Die menschliche Natur will und muß einen Gott haben, ohne dieß sinkt sie zur Thierheit herunter. In diesem wesentlichen und nothwendigen Drange nun sucht der Mensch einen Gott, und da er vom Einen und alleinwahren abgefallen ist, stellt er in seiner Verkehrtheit neben Gott einen Abgott, dem er seine Liebe und Verehrung zuwendet. Ist das Creatürliche, das für Gott gehalten wird, irgend ein todter Klotz, so ist die Abgötterei Fetischismus. Ist es ein Thier, so ist sie Thierdienst. Ist es der Stern, so ist sie Sterndienst. Ist es der Mensch, so ist sie Menschenverehrung. Bei den Griechen und Römern schuf die Phantasie menschenähnliche Wesen, mit sittlichen Schwächen und Leidenschaften ausgerüstet. Wie die Abgötterei selbst schon Folge des Abfalls von Gott ist, so sezt sie auch den Abfall fort und hält ihn theoretisch und praktisch fest. In lezterer Hinsicht dadurch, daß sie der Sinnlichkeit schmeichelt und zur Sittenlosigkeit anführt. Zur Abgötterei gehört auch der Pantheismus, der das All der Dinge und die Einheit derselben für Gott hält. Noch ist zu bemerken, daß Abgötterei auch die ungeordnete übergroße Liebe zu irgend einem irdischen Wesen genannt wird, deren Gegenstand sofort der Abgott ist. [Staudenmaier.]

Abgötterei (moral.), eine Form und Wirkung des Aberglaubens (s. d. A.), ist die vom wahren Gotte auf das Geschöpf abirrende Anbetung und Unterwerfung (Coluerunt et servierunt creaturae potius, quam Creatori, Röm. 1, 25. Cum cuicunque creaturae cultus exhibetur, qui exhiberi debet soli summo Deo increato. Thom.), und verhält sich zum Götzendienst (s. d. Art.), womit sie meist verwechselt und vermischt wird, so, daß der Abgötterer das Geschöpf göttlich verehrt, der Götzendiener das Bild des Geschöpfes. Der innere Grund der

LIBRARY

Abgötterei (äußere Veranlassungen, örtliche Entstehungen und Verbreitungen derselben werden selbst in der Schrift mehrere und verschiedene genannt, B. Weish. 13, 2 ff. 14, 15.) ist Röm. 1, 18 ff. angegeben: die Abkehr des Geistes von dem sich offenbarenden Gott aus Gleichgiltigkeit, Eitelkeit, Selbstverblendung, Lüsternheit, Selbstsucht und Ungerechtigkeit; und es wird deßhalb die Abgötterei sehr bezeichnend als Abfall des Geistes aus der in Glauben, Liebe und Gehorsam bestehenden Vermählung mit Gott in das entehrende und wüste Verhältniß mit Unheiligem und Gemeinem, als Hurerei und Ehebruch, dargestellt. Richt. 2, 17. 1. Chron. 5, 25. Jes. 1, 21. 57, 3—4. Jer. 3, 1. Ezech. 23, 3. Hos. 1, 2. 4, 12. Nah. 3, 4. Apok. 2, 14. 17, 20. Ebendaselbst ist auch die aus der abgötterischen Verfinsterung und Verwilderung des Geistes mit ethischer Nothwendigkeit sich ergebende stufenweise Zerrüttung der sittlichen Kräfte und Verhältnisse bis zur Unnatur, Bestialität, Ruchlosigkeit und Gotteslästerung mit ergreifender und geschichtstreuer Anschaulichkeit geschildert. Die Urtheile der Schrift über die Thorheit der Abgötterei s. B. d. Weish. 13, 10—19. 14, 1—8. 15, 4—6. 8, 14—19. Jes. 40, 18—20. 41, 23. 24. 44, 9—20. 46, 5—8. Jer. 2, 11. 13. 27. 28. 10, 3—5. 14, 15. Baruch 6, 7. 9—72. Habak. 2, 18. 19. Ps. 95, 5. 96, 7. 105, 20. 113, 12—16. 134, 16—18.; über die Gottlosigkeit und Strafwürdigkeit derselben 2 Mos. 20, 3—5. 23, 13. 24. 34, 14. 17. 3 Mos. 19, 4. 20, 2. 3. 26, 1. 30. 5 Mos. 4, 15—19. 23—28. 5, 7—9. 8, 19. 13, 6. 7. 27, 15. Jos. 24, 14. 2 Kön. (4. Reg.) 17, 35. 2 Chron. 21, 13. 14. Ps. 80, 10. Jes. 2, 20. 21. 42, 8. Jer. 7, 6. 7. 35, 15. 17, 2—4. Ezech. 7, 20. 21. Hos. 2, 8. 9. Apostg. 17, 29. 1 Kor. 6, 9. 8, 5. 6. 10, 7. Eph. 5, 5. 1 Joh. 5, 21. Apok. 21, 8. 22, 15. Die Argumente der Kirchenväter gegen die Abgötterei s. in den Schriften der Apologeten: Justinus, Athenagoras, Theophilus, Tatian, Herminas, Minucius Felix, Tertullian, Origenes, Cyprianus, Arnobius. Die canonischen Verbote und Strafen bei Richard analys. Concil. T. IV. p. 99 ff. — Ihre Gegenstände hat die Abgötterei der Geschichte zufolge auf allen Stufen und Gebieten der wirklichen und eingebildeten Wesen: in einem oder mehreren dem höchsten Gotte gleichen Wesen (Dualisten, Polytheisten); in den guten und bösen Geistern (Gnostiker); in hervorragenden Menschen (Heroen, Königen, Gesetzgebern); in Gestirnen (Zabäismus); in Thieren (Aegyptier); in irdischen Elementen (Feuer-Anbeter); in thierischen Trieben und Functionen (Phallusdienst). — Da mit einem höheren Grade sittlicher Verirrung und Verderbniß nur noch ein todter, unwirksamer und werthloser Glaube an den wahren Gott verträglich ist, die Ergebenheit und Unterwerfung aber nicht mehr Ihm, sondern dem Gegenstande der sündhaften Anhänglichkeit gilt, so stellt die heil. Schrift eine solche Entartung der Abgötterei gleich, und bezeichnet namentlich den Geiz und die Unmäßigkeit als Verfall an die Abgötter des Reichthums (Mammon's) (Matth. 6, 24. Luk. 16, 13.) und des Bauches (Phil. 3, 18. 1 Kor. 6, 9. 10.). [Mack.]

Abgötterei bei den Hebräern. Obwohl das israelitische Volk gerade dazu berufen und auserwählt war, die Verehrung des wahren Gottes den abgöttisch gewordenen Völkern gegenüber auf Erden zu erhalten und zu verbreiten, so kam es doch dieser seiner hohen Bestimmung selten gebührend nach, sondern verfiel vielmehr auch selbst öfters in Abgötterei. Schon in der patriarchalischen Zeit zeigen sich Spuren derselben; Rahel entwendete ihrem Vater Laban seine Idole (Genes. 31, 19.) und Jakob sah sich veranlaßt, seinen Leuten die fremden Götter abzufordern, welche sie bei sich hatten, und sie unter eine Terebinthe zu Sichem zu vergraben (Genes. 35, 2 ff.). In Aegypten verfielen die Israeliten theilweise in den ägyptischen Götzendienst, wie dieß im Buch Josua ausdrücklich gesagt (24, 14.) und ihnen auch von Ezechiel (20, 7. 23, 3.) vorgeworfen wird. Selbst während der theokratischen Gesetzgebung in der Wüste beteten sie am Sinai das goldene Kalb an (Exod. 32, 1—6.), und die schwere Strafe, die sie dafür traf (Exod.

32, 27 f. 35.), hielt sie nicht ab, noch ferner Götzenbilder mit sich zu führen (Amos 5, 26.) und selbst noch am Ende ihrer Wanderungen durch die Wüste bei Mose's Lebzeiten dem Dienste des moabitischen Götzen Baal Peor sich hinzugeben (Num. 25, 2. 3. Hos. 9, 10.). Das theokratische Gesetz bedroht zwar den Abfall des Volkes im Ganzen mit Zerstreuung unter fremde Völker und Untergang (Deut. 6, 15. 8, 19 f. 11, 16 f. 28, 15 ff.) und setzt auf den Götzendienst einzelner Israeliten den Steinigungstod (Exod. 22, 20. Deut. 17, 2 ff.) und schon auf Verführung zum Götzendienst Todesstrafe (Deut. 13, 6 ff.), auch gebietet es, in Kanaan alle Götzenbilder und Götzenaltäre zu zerstören (Exod. 23, 24. 34, 13. Deut. 7, 5. 25. 12, 2 f.) und alle Götzendiener auszurotten und sie nicht unter den Israeliten zu dulden (Exod. 23, 33. Deut. 20, 16 f.). Allein wie deßungeachtet schon zu Mose's Lebzeiten Abgötterei einriß, so auch später nicht selten. Bald nach Josua's Tod ergaben sich die Israeliten dem Baal- und Astartedienst (Richt. 2, 11 f.), den die kanaanitischen Stämme übten, die sie hätten ausrotten sollen (Richt. 3, 5—7.), und wiederholten nachher diesen Abfall öfters (Richt. 6, 1. 10. 8, 33. 9, 4.) und verehrten außer den phönicischen und syrischen Göttern auch jene der Moabiten, Ammoniten und Philister (Richt. 10, 6.). Und noch Samuel knüpfte die Verheißung eines Sieges über die Philister an die Entfernung der ausländischen Götter, der Baale und Astarten (1 Sam. 7, 3. 4.). Durch Samuel aber wurde sehr viel zur Unterdrückung des Götzendienstes und Verbreitung und Befestigung der Jehovaverehrung gethan, und auch Saul scheint seinen dießfallsigen Ermahnungen Gehör gegeben zu haben (1 Sam. 28, 9.), wenn er gleich noch am Ende seines Lebens bei einer Todtenbeschwörerin Aufschluß über die Zukunft verlangte (1 Sam. 28, 7 ff.). Unter David und Salomo sodann wurde der reine Jehovadienst immer allgemeiner und herrschender und der Götzendienst immer seltener. Jedoch that Salomo selbst dem lezteren gegen das Ende seines Lebens einen nicht geringen Vorschub, indem er seinen ausländischen Weibern ihre fremden Culte einzuführen gestattete und sogar selbst sich denselben hingab (1 Kön. 11.). Damit war für die beiden Staaten, in welche sich nach seinem Tode sein Reich auflöste, ein schlimmes Beispiel gegeben, und das Reich Israel blieb wirklich während der ganzen Zeit seines Bestandes vorherrschend götzendienerisch. Außer den goldenen Kälbern, welche gleich Jeroboam zu Dan und Bethel aufgestellt hatte (1 Kön. 12, 28 f.), wurden von Zeit zu Zeit noch verschiedene andere heidnische Gottheiten verehrt (2 Kön. 17, 7. 10. 12. 16 f.), namentlich sezte sich in Folge einer Vermählung Ahabs mit der sidonischen Königstochter Isabel (1 Kön. 16, 31) der phönicische Baalsdienst auf lange Zeit fest und die Götzenaltäre wurden zahlreich wie die Steinhaufen auf den Furchen der Felder (Hos. 12, 12.). Nach Zerstörung des Reiches Israel endlich brachten die fremden Pflanzvölker ihre einheimischen Culte mit ins israelitische Gebiet und übten sie daselbst und verbanden damit auch noch einen gesetzwidrigen Jehovacult (2 Kön. 17, 29—34.), was lange Zeit fortdauerte. Auch im Reiche Juda blieb Salomo's Beispiel nicht wirkungslos. Der Götzendienst riß unter seinen schwachen Nachfolgern ziemlich stark ein, und nachdem König Asa denselben unterdrückt hatte, kam er durch Joram in Folge seiner Verbindung mit Athalja, der abgöttischen Tochter Achabs, aufs Neue in Aufnahme (2 Kön. 8, 18. 27.). Ganz allgemein und dauerhaft konnte er jedoch hier neben dem legitimen Priester- und Prophetenthum nicht werden, wenngleich von Zeit zu Zeit sich der Abfall wiederholte und unter abgöttischen Königen, wie Achas, welcher dem Moloch einen Sohn opferte (2 Kön. 16, 3.), und Manasse, welcher dem Baalsdienst ergeben war (2 Kön. 21, 3.), bedeutend überhand nahm, so daß noch in der lezten Zeit des jüdischen Staates vielfach dem Baal, Moloch, Adonis (Jerem. 19, 5. 13. Ezech. 8, 14. 23, 39.) und andern philistäischen, kanaanitischen und babylonischen Götzen gedient wurde (Ez. 16, 27—29.) und selbst das Exil der Abgötterei nur allmälig ein Ziel zu setzen vermochte. Am Ende des Exils jedoch und in der

nacherilischen Zeit erscheint das israelitische Volk im Ganzen frei von Götzendienst. Selbst die Zwangsmittel, die Antiochus Epiphanes zur Einführung des heidnischen Cultus unter den Juden anwandte, und denen allerdings viele nachgaben, beweisen durch ihren endlichen schlechten Erfolg hinlänglich, daß doch die nacherilische Zeit bei den Hebräern nicht mehr eine Zeit des Abfalles und Götzendienstes war. — Ein eigenthümlicher Nebenzweig der Abgötterei war bei den Hebräern die Verehrung Jehova's unter Bildern, die häufig als etwas nicht schlechthin Unerlaubtes, zum Theil sogar als ein Verwahrungsmittel gegen den Götzendienst angesehen werden. Solche Bilder waren namentlich die goldenen Kälber, die im Reich Israel verehrt wurden und dergleichen schon Aaron eines in der Wüste verfertigen ließ; ferner das nicht näher beschriebene, Ephod genannte Bild Gideons zu Ophra (Richt. 8, 27.), und das ebenfalls nicht genauer beschriebene Bild, welches Micha auf dem Gebirge Ephraim in seiner Heimath aufstellte und damit noch ein Ephod und Teraphim in Verbindung brachte (Richt. 17, 3-13.). Daß diese Bilder dem mosaischen Gesetze zuwider waren, erhellt deutlich genug aus der allgemeinen Fassung des Verbotes, irgend ein Bild von Jehova oder überhaupt zur religiösen Verehrung zu verfertigen (Exod. 20, 4 f. Deut. 4, 16 ff. 27, 15.). Bei einem zur Abgötterei geneigten Volke mußte auch in der That jeder Bilderdienst geradezu in dieselbe übergehen, weßwegen auch das Gesetz denselben durchweg unter dem Gesichtspunkt des Götzendienstes behandelt, und die späteren Propheten ihn geradezu als solchen verwerfen. [Welte.]

Abhängigkeit des Menschen von Gott. Wir befassen uns mit dem Begriffe der Abhängigkeit hier zunächst nur in religiöser Hinsicht. Hiebei aber bemerken wir, daß der Gegenstand sowohl seine tiefere Begründung als seine eigentliche Erledigung erst findet in der Betrachtung des Absoluten, von dem die gesammte Endlichkeit in Absicht auf ihren Ursprung, ihr Bestehen und ihr Endziel abhängig ist. Indem wir auf diese Betrachtung verweisen und insbesondere den metaphysischen Theil derselben voraussetzen, bleiben wir jezt bei dem religiösen Momente allein stehen. Unter den Kirchenlehrern ist es vorzugsweise Lactantius, der die Abhängigkeit von Gott mit der Religion in die innerste Beziehung, und zwar in eine solche gebracht hat, daß er selbst das Wort Religion (religio) daher leitet, daß wir an Gott gebunden (religati) seien. Er sagt nämlich in der Abhandlung über die wahre Weisheit, c. 28: „Das ist der Zweck unseres Daseins, daß wir Gott, unserm Schöpfer, rechtmäßigen und schuldigen Gehorsam leisten, ihn allein anerkennen und ihm folgen. Durch dieses Band der Frömmigkeit mit ihm verknüpft, sind wir an Gott gebunden (religati). Von daher hat auch die Religion (religio) ihren Namen erhalten. . . . . Ich habe mich dahin ausgesprochen, daß das Wort Religion von dem Bande der Gottesfurcht abgeleitet sei, weil Gott die Menschen mit sich verbunden und durch Frömmigkeit mit sich verknüpft hat. Denn wir müssen ihm als unserm Herr dienen und als unserm Vater gehorchen." Aus Allem, was Lactantius sonst noch über diesen Gegenstand bemerkt, geht hervor, daß er die Abhängigkeit von Gott, selbst hinsichtlich des Ursprünglichen, nicht etwa rein nur für das Gefühl oder in ihm auffaßt, sondern viel allgemeiner, indem er die Abhängigkeit sowohl für das Erkennen, als für das Gefühl und für das Handeln sezt. Der Mensch weiß und fühlt sich von Gott abhängig, und er handelt nach dieser Erkenntniß und nach diesem Gefühl. Der Weg zur Erkenntniß unserer Abhängigkeit von Gott ist ein zweifacher: die außerordentliche Offenbarung lehrt sie, und die ordentliche oder natürliche lehrt sie gleichfalls. In lezterer Hinsicht ist die Entwicklung des (natürlichen) Gottesbewußtseins zugleich die Entwicklung des Bewußtseins, daß wir von Gott abhängig sind, wie die Welt überhaupt, von der wir ein Theil sind. Das Ursprüngliche betreffend, haben wir schon bemerkt, daß Lactantius nicht, wie in neuester Zeit Schleiermacher, das ganze religiöse Bewußtsein vom Gefühle

der Abhängigkeit ausgehen läßt. Vielmehr sezt Lactantius zuerst die Erkenntniß Gottes, und dann erst die Religion als sich bethätigende Abhängigkeit, in den Worten: „Die Weisheit ist zuerst da, dann folgt die Religion: denn der Gottesdienst sezt die Erkenntniß Gottes voraus" (a. a. O. c. 4.). Allerdings sezt hier Lactantius die Religion vorzugsweise als Verehrung Gottes, folglich nach ihrer praktischen Seite. So ist sie die sich selber vollziehende und sich selber bethätigende Abhängigkeit. Das Gefühl ist nun hievon gewiß nicht ausgeschlossen; allein es ist nicht als das Erste und Ursprüngliche gesezt. Vielmehr muß das Bewußtsein in sofern selber ursprünglich gesezt werden, als kein Gefühl für fromm ausgegeben werden kann, wenn nicht ein Wissen von Gott mit ihm verbunden ist; wir müssen uns ursprünglich eben so abhängig wissen als fühlen, wenn von wirklicher Frömmigkeit die Rede sein soll. Eben so wenig kann, und zwar selbst wieder ursprünglich, der Wille mit seinem heiligen Gesetz ausgeschlossen sein. Auch er ist in der menschlichen Natur ein ursprüngliches Agens. Das Gefühl ist gleichsam nur in der Mitte und verbindet Erkenntniß und Willen mit einander. Das Räthsel der natürlichen Gotteserkenntniß erklärt sich nur durch eine der menschlichen Natur von Gott selber mitgegebenen Idee der Gottheit, welche den Menschen antreibt, Gott schon dadurch metaphysisch zu suchen, daß sie ihn drängt, zu einer höchsten Ursache des gesammten Seins aufzusteigen. Dieser Idee entspricht auf der Willensseite ein Gesetz der sittlichen Natur, welches nicht nur selbst zu einer innern Offenbarung wird, sondern auch dem Menschen befiehlt, sich selber in seinem sittlichen Sein nach dem göttlichen Gesetze zu bestimmen. Das Gefühl tritt in die Mitte und nimmt an dem höhern Erkennen und höhern Wollen gleich sehr Antheil. Ohne in dieser Verbindung mit der Idee Gottes und dem sittlichen Gesetze als innern Offenbarungen schon ursprünglich zu sein, könnte in der That das Gefühl sich von nichts abhängig fühlen als von der Natur und ihrem Organismus, wobei man in Betreff der Frage nach Gott sofort auch über die Welt nicht hinauskommt, sondern die Einheit der Welt für Gott hält. So ist das Verfahren Schleiermachers, der durch seine bekannte Ableitung der Frömmigkeit aus dem Gefühle die Gottheit selbst verloren hat, indem er an ihre Stelle die Welt, den Naturzusammenhang sezte. — Lactantius hingegen steigt über die Welt zur Gottheit hinauf, und ist weit davon entfernt, beide mit einander irgendwie zu verwechseln. Noch aber besteht ein anderer großer Unterschied zwischen der Betrachtungsweise des Lactantius und der Schleiermachers. Während nämlich Lactantius die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht so faßt, daß die Freiheit des Menschen im Mindesten darunter leidet, sondern vielmehr so, daß der religiöse Mensch sich abhängig mit Freiheit fühlt und Gott mit Freiheit sich unterwirft, nimmt Schleiermacher die Abhängigkeit im absoluten Sinne, so, daß der Mensch, eben als absolut abhängig, seine Freiheit verliert, oder besser, nie zu ihr gelangt; denn sein religiöses Erwachen ist ein Erwachen in oder mit dem Gefühle absoluter Abhängigkeit. Und dieses selber ist gleichsam nur das Gefühl, ein durch das Naturganze schlechthin bestimmtes Moment eben dieses Naturganzen zu sein. Man sieht leicht, daß diese Ansicht das Wesen des Menschen als ein von Natur freies eben so zerstört, wie die Religion, die nur als schlechthin freie Liebe sein kann und bestehen will. Die Abhängigkeit von Gott, in der sich der Mensch in Absicht auf sein Entstehen, sein Fortbestehen und Leben erkennt, fühlt und will, bezieht er auch auf die ganze Welt. Wie er selber, hängt auch sie ihrem Ursprung nach von Gott ab; wie er, besteht auch sie durch seine Allmacht, und wird, damit sie ihren Zweck erreiche, geleitet durch seine Weisheit. Ist aber er als der sittlich Freie mit Freiheit abhängig, so ist es die unfreie Natur mit Nothwendigkeit. Sie befolgt in Allem ohne Wahl und ohne Selbstbestimmung den Willen Gottes, der ihr als Gesetz vorgeschrieben ist. — Für den Menschen besteht die Abhängigkeit von Gott in Absicht auf sein Dasein ohne Freiheit, — daß er sei und existire,

dazu bedurfte es keiner Zustimmung von ihm; — allein so verhält es sich nicht, wenn es sich um die spätere Entwicklung und um die geistige Vollendung handelt. Hier ist der Mensch mit seiner freien Selbstbestimmung nothwendig dabei. Aber so frei er auch immerhin sein mag, die Abhängigkeit hört deßwegen doch nie auf, und am wenigsten, wenn es sich um das höhere Erkennen und Leben handelt. Denn begreift sich der Mensch, was selbst dem Heiden gelungen ist, in seinem Irrthum sowie in seiner Sünde, und in beiden zumal, so wird diese Erkenntniß mit einer andern, und zwar mit der verbunden sein, daß, soll er in einen bessern Zustand eintreten, dieß nur möglich sei durch göttliche Vermittlung, durch ein göttliches Entgegenkommen, und zwar in der Form der den Irrthum aufhebenden außerordentlichen Offenbarung, und in Form der die Sünde tilgenden Gnade der Erlösung. In Absicht auf Beides stellt sich die Abhängigkeit des Menschen von Gott heraus.

Abhängigkeit des Leibes von der Seele. Wie die Natur im Großen ein von Gott Gedachtes und Gewolltes, durch Beides zumal Geordnetes, aber nicht selber wieder ein Denkendes und Wollendes ist, eben so ist auch der Leib des Menschen ein von Gott Gedachtes und Gewolltes, und für sich selber weder ein Denkendes noch Wollendes. So ist er, wenn auch sehr kunstreich eingerichtet, doch immerhin ein reines Naturding. Als dieses aber hat Gott den Leib unter die Verfügung des Menschen, d. i. unter des Menschen Denken und Wollen gestellt. Und darin ist die Abhängigkeit des menschlichen Leibes vom Geist des Menschen begründet. Diese Abhängigkeit begründet nun aber selber hinwiederum für den Menschen eine Pflicht gegen den Leib, und zwar die, durch Denken und Wollen so auf den Leib zu wirken, wie es im göttlichen Gedanken und Wollen vom Menschen selbst, oder in der Idee des Menschen bestimmt ist. [Staudenmaier.]

Abhören der Katechumenen. Das Abhören der Katechumenen nach einem katechetischen Vortrage ist unerläßlich nothwendig, weil außerdem jede Garantie für den Erfolg des Vortrags fehlte. Die Ueberzeugung, daß nach jedem Vortrag abgehört werde, erhält die Aufmerksamkeit der Katechumenen rege. Eben so wird der Katechet durch das regelmäßige Abhören in den Stand gesetzt, mit Sicherheit zu beurtheilen, ob und in wieweit die vorgetragene Materie geistiges Eigenthum der Katechumenen geworden und ob und inwieweit er den Fassungskräften derselben entspreche, und er erhält auf solche Weise Gelegenheit, das Unverstandene verständlich zu machen, das unrichtig oder mangelhaft Gefaßte zu erklären, und zu ergänzen, das richtig und vollständig Gefaßte aber durch die Wiederholung und Reproduction von Seite der Katechumenen denselben noch tiefer einzuprägen. Uebrigens ist keineswegs Alles, was zum Vortrag kam, Gegenstand des Abhörens; auch hat sich der Katechet dabei nicht pedantisch an die Ordnung des Vortrags zu halten. Vielmehr genügt das Abhören des Wesentlichen und ist jenes Verfahren, bei dem der Katechet sein Abfragen an einen Gegenstand aus der Mitte oder dem Ende des gehaltenen Vortrags anknüpft, vorzuziehen, weil es über das volle Verständniß von Seite des Katechumenen einen höheren Aufschluß giebt und zu einem freieren und nachhaltigeren Besitz des Gegenstandes führt. [Schuster.]

Abia (אֲבִיָּה auch אֲבִיָּהוּ und אֲבִיָּם). 1. Zweiter Sohn Samuels, der mit seinem ältern Bruder Joel als Richter zu Berseba aufgestellt wurde, aber Gewinn suchte, Bestechung annahm und das Recht beugte, so daß die Israeliten statt der Schophetenregierung eine königliche wünschten (1 Sam. 8, 2—5.). — 2. Ein Sohn Jeroboam's I. Königs von Israel, dessen baldigen Tod sammt dem Untergang des ganzen Hauses Jeroboams der Prophet Achia zu Silo vorhersagte, als er über den Ausgang einer Krankheit Abia's von dessen Mutter befragt wurde (1 Kön. 14, 1—16.). — 3. Ein Enkel Salomo's, Sohn und Nachfolger Rehabeams im Reich Juda. Er war götzendienerisch, wie sein Vater, und richtete sich nicht nach dem

Gesetze des Herrn und nach dem Vorbilde Davids (1 Kön. 15, 3.). Mit dem König von Israel führte er, wie sein Vater, beständig Krieg, lieferte ihm auch eine große Schlacht (1 Kön. 15, 6 f.), und schlug mit einem Heere von 400,000 Mann das doppelt so große israelitische Heer (2 Chron. 13, 3.). Gleichwie nämlich Gott den abgöttischen König wegen David doch auf dem Throne ließ und ihm seinen Sohn zum Nachfolger gab (1 Kön. 15, 4. 5.), so verlieh er ihm aus derselben Rücksicht auch jenen Sieg; nnd man hat keinen Grund, den Bericht der Chronik dem andern gegenüber, als „im Geiste des Levitismus" gehalten, zu beanstanden.— 4. Gemahlin des Königs Achas und Mutter seines Nachfolgers Hiskia (2 Chron. 29, 1.). — 5. Ein Nachfolger Eleasars, von dem die achte der 24 Priesterklassen ihren Namen hatte (2 Chron. 8, 14. 24, 10. Luk. 1, 5.). [Welte.]

Abiathar. 1. Ein Hoherpriester zu Nob aus der Linie Ithamars, Urenkel Eli's (2 Sam. 8, 17. 1 Chron. 18, 16. Mark. 2, 26.), gewöhnlicher Ahimelech genannt, den Saul tödten ließ, weil er ihm des Einverständnisses mit David verdächtig schien (s. Ahimelech). — 2. Sohn des vorigen, der ebenfalls auch Ahimelech und Abimelech genannt wurde, wenn nicht etwa 2 Sam. 8, 17. und 1 Chron. 18, 16. die beiden Namen durch ein Versehen der Abschreiber umstellt worden sind. Bei der Ermordung seines Vaters rettete er sich durch die Flucht zu David (1 Sam. 22, 20.) und wurde von ihm als Nachfolger im hohenpriesterlichen Amte anerkannt (1 Sam. 23, 9.). Später erscheint noch unter David neben ihm auch Zadok als Hoherpriester (2 Sam. 8, 17. 1 Chron. 18, 16. 29, 22.), aber es ist nicht ganz klar, in welchem Verhältniß beide zu einander stunden. Salomo endlich entfernte den Abiathar von seiner Stelle, weil er für Adonia Parthei genommen hatte (2 Kön. 1, 7. 25. 2, 26 f.) und erfüllte damit die alte Drohung gegen Eli und sein Haus (1 Sam. 2, 30 ff.).

Abib, s. Monat.

Abigail (אֲבִיגַיִל und אֲבִיגָיִל). Die Frau eines reichen aber eigennützigen Mannes am Karmel, der dem David auf seiner Flucht vor Saul die verlangte Unterstützung verweigerte. Abigail gewährte dieselbe (1 Sam. 25, 14 ff.) und gewann dadurch Davids Herz in solchem Grade, daß er sie nach Nabals bald erfolgtem Tode ehelichte (1 Sam. 25, 40.). Sie gebar ihm einen Sohn Namens Chileab (2 Sam. 3, 3.), auch Daniel genannt (1 Chron. 3, 1.). — 2. Eine Schwester Davids (1 Chron. 2, 16).

Abilene wird Luk. 3, 1. neben Galiläa, Ituräa und Trachonitis als eine Landschaft genannt, über die ein gewisser Lysanias als Tetrarch herrschte und dadurch schon angedeutet, daß dieselbe im Nordosten von Palästina liegen müsse. Nun lag aber nach Josephus Abila des Lysanias (Antt. XIX. 5, 1.), also seine Residenzstadt, von welcher das Gebiet den Namen erhielt, am Libanon. Mithin ist dieses Abila verschieden von jenem der Dekapolis und einerlei mit demjenigen, welches auch Ptolemäus (V. 18.) an den östlichen Abhang des Libanon (Antilibanon), und das antoninische Reisebuch ebendorthin, nämlich 18 röm. Meilen nordwestlich von Damaskus und 38 Meilen südlich von Balbek sezt, und wo Pococke noch im J. 1737 auf einem hohen steilen Berge Trümmer eines alten Tempels fand, der von den Bewohnern der Gegend Nabi Abel genannt wurde. Abilene war somit eine Landschaft nördlich von Ituräa, Trachonitis und Damaskus an der Ostseite des Antilibanon, deren Grenzen sich jedoch nicht mehr genau angeben lassen. Sie hatte schon geraume Zeit vor Christus einen Beherrscher, Namens Lysanias, von welchem sie auch Königreich des Lysanias genannt wurde, und von welchem wahrscheinlich der von Lukas erwähnte Tetrarch Lysanias ein Abkömmling war.

Abimelech. 1. Philistäischer König zu Gerar, welcher Abrahams Gemahlin Sara einige Zeit zu sich nahm, aber, durch ein Traumgesicht erschreckt, sie wieder zurückgab (Genes. 20.). Aehnliches begegnete der Gemahlin Isaaks von Seite

eines philistäischen Königs zu Gerar, der ebenfalls Abimelech hieß, weßhalb man vermuthet, daß Abimelech ein stehender Ehrenname der philistäischen Könige gewesen sei. Und dafür spricht auch Ps. 34, 1., wo Achis, König von Gath, ebenfalls Abimelech genannt wird. — 2. Ein unehelicher Sohn Gideons von einer Sichemitin, der die übrigen 70 Söhne Gideons ermordete mit Ausnahme des jüngsten, der sich verborgen hatte, und darauf von den Sichemiten zum König gewählt wurde. Im dritten Jahre seiner Herrschaft entstund aber in Sichem selbst eine Empörung gegen ihn, worauf er zwar die Stadt eroberte und die waffenfähige Mannschaft umbrachte, dann aber zu Thebez, wo er ebenfalls eine Empörung unterdrücken wollte, von einem Weibe mit einem Mühlsteine getödtet wurde (Richt. 9). — 3. Anderer Name des Hohenpriesters Abiathar (s. d. A.).

Abisai, ein Schwestersohn Davids, und unter seinen Kriegshelden einer der ersten, der ihn bei Nacht ins Lager Sauls begleitete (1 Sam. 26, 6 ff.), den Riesen Jesbi-Benob aus dem alten Rephaitenstamme erschlug, als derselbe gerade auf David losging (2 Sam. 21, 6 f.), in der absalomischen Empörung den dritten Theil des David'schen Heeres anführte (2 Sam. 18, 2.) und sonst durch kühne Kriegsthaten sich auszeichnete (2 Sam. 23, 18.).

Abkürzungen ꝛc., s. Handschriften.

Ablaß. Der zehnte Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube einen Ablaß der Sünden," spricht den Glauben aus, daß in der wahren Kirche die durch Jesus Christus bewirkte Erlösung von der Sünde fortwährend vollzogen werde. Das in der Kirche fortwährend sich vollziehende Werk der Sündenablösung oder der Erlösung von Sünden besteht seinem Wesen nach darin, daß der Geist der Gnade das durch die Bösartigkeit (malitia) des Sündigens bewirkte Gepräge der Gottverfeindung (macula, culpa) in der Seele vertilgt (justificat) und den Menschen in die Freundschaft Gottes zurück versetzt (et sanctificat). Wie der Mensch die Bösartigkeit ablegt in der Buße, so tritt er auch aus der Gottesverfeindung und aus dem Gottesbanne. Dieser Gottesbann, da er mit der Natur der Sünde als Gottesverfeindung so wesentlich verbunden ist, als die Eigenschaft der Gerechtigkeit mit dem Wesen Gottes, und da derselbe eben durch die göttliche Gerechtigkeit ewig mit der Sünde verknüpft ist; so wird er die ewige Sündenstrafe genannt, welche, weil mit der Rechtfertigung und Heiligung vermöge der göttlichen Liebe die Gottesfreundschaft oder Gotteskindschaft unausbleiblich eintritt, und weil sonach durch die Buße der Gottesbann gelöst wird, „durch das Sacrament der Buße getilgt wird." „Denn die Liebe vertreibt die Furcht; der Geist der Kindschaft die Knechtung." (Röm. 8, 14. 15. 1 Joh. 4, 18.). Im Gegensatze zu der ewigen Sündenstrafe stehen die zeitlichen Strafen der Sünde, worunter diejenigen Uebel verstanden werden, welche aus dem zeitlich begränzten Bestand der Erde durch die göttliche Gerechtigkeit über den Sünder verhängt werden, und darum nur endliche Dauer haben. Und es wirft sich nun die Frage auf: Weichen mit der Lösung vom Gottesbanne, wie die ewige Strafe, so auch alle jene Uebel, welche durch die göttliche Gerechtigkeit auf den Sünder aus der irdischen Ordnung eingedrungen sind? Eine Frage, bei deren Lösung es sich nicht darum handelt, ob Gott dem Sünder bei der Aufnahme alle zeitlichen Strafen vergeben könne (denn daß er dieß kann, zeigt die Sündenvergebung durch die Taufe, welche von allen selbstverschuldeten zeitlichen Strafübeln befreit); sondern ob das geschichtlich vor uns liegende Verfahren Gottes immer mit der Sünde alle Sündenstrafen, und also auch die zeitlichen nehme. Die Geschichte enthält hierüber, daß Gott die Stammältern, welche er doch durch die Verheißung des Erlösers zu Gnaden aufnahm, um ihrer Uebertretung willen mit Mühseligkeit, Schmerzen und Tod bestrafte (1 Mos. 3); daß Moses wegen des ihm von Gott übrigens verziehenen Mißtrauens vom hl. Lande ausgeschlossen wurde (2 Mos. 32, 14. 35. 4 Mos. 20, 12.); und daß Nathan

dem König David wegen des Doppelvergehens ankündigte: „Der Herr hat deine Sünden von dir genommen. Doch wird dein Sohn des Todes sterben." (2 Sam. 12, 13. 14.) (2 Reg.). Daß dieses Verfahren Gottes gegen den begnadigten Sünder keine Ausnahmsmaßregel, sondern vielmehr in einem allgemeineren Gesetze begründet sey, zeigt uns die Wahrnehmung, daß mit dem Eintritt eines Geschöpfes in eine höhere Ordnung die in der niedern Ordnung erworbenen Bestimmtheiten nicht durchaus aufgehoben sind. So z. B. regt sich zur Zeit der Traubenblüthe der durch die Gährung längst veredelte Rebensaft; das Hausthier zeigt häufig Reminiscenzen aus dem Zustande der wilden Ungebundenheit, ob es derselben auch seit vielen Generationen entnommen sey; auf dem Gebiete des Menschenlebens aber zeigt sich nur die Fortdauer der im Sündenstande erwachsenen Uebel auch nach schon eingetretener Bekehrung häufig genug, von jenem Fleischesstachel, den der hl. Paulus beklagt (2 Kor. 12, 7 f.), bis zu der körperlichen Schwäche, an welcher auch der emancipirte Knecht der Unmäßigkeit und anderer Laster noch zu leiden hat. So daß die Erklärung des Trienter Conciliums vollkommen einleuchtet: „falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur." (Sess. XIV. pe poenit. c. VIII.) In dieser Ueberzeugung kann die Kirche, als Gottes Stellvertreterin, im Bußsacramente nicht auch alle zeitlichen Strafen erlassen; sondern muß den Sünder zugleich mit der Begnadigung darüber belehren, daß er sich auf die Fortdauer oder den Eintritt zeitlicher Strafübel gefaßt halte und sich denselben gebührend unterziehe. Noch mehr; sie hat guten Grund, den Bußwerken, welche sie auferlegt, zugleich, so viel immer thunlich ist, jenen Charakter zu geben, in welchem dieselben sich eignen, die Stelle der außer dem von Gott zu verfügenden Strafübeln zu vertreten und sonach leztere abzuwenden, weil nach des heil. Paulus Wort: „wenn wir uns selbst richten, wir nicht gerichtet werden." (1 Kor. 11, 31). Daß nun ferner in diesen von der Kirche zur Stellvertretung und Abwendung der von Gott ausgehenden zeitlichen Sündenstrafen aufgelegten mühsamen und schmerzlichen Werken von der Kirche auch eine Abänderung getroffen werden könne, liegt in der ohne Rückhalt und Einschränkung ihr übertragenen Vollmacht, zu lösen und nachzulassen. (Matth. 16, 19. Joh. 20, 23). Auf diesen Grundlagen nun ergiebt sich der Begriff des Ablasses als: „Erlassung derjenigen zeitlichen Strafen, welche nach Vergebung der Sünden noch zu erleiden sind," und ebenso die Rechtfertigung der kirchlichen Bestimmung über den Ablaß, welche (Con. Trid. Ses. XXV. Decret. de Indulg.) also lautet: „Sacrosancta Synodus indulgentiarum usum in Ecclesia retinendum esse docet et praecipit; eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant." Hiebei weist die Synode auf die kirchliche Geschichte des Ablasses hin („cum hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa — sc. ecclesia — usa fuerit"). Diese Weisung beachtend, wenden wir sofort unsere Aufmerksamkeit der geschichtlichen Seite unseres Gegenstandes zu. Die zeitlichen Strafen, welche die Kirche nach der oben bezeichneten Betrachtungsweise mit den Sünden verknüpfte, und welche in der Periode der öffentlichen Bußübungen mit den der Lossprechung vorangehenden Bußwerken verbunden waren, wie sie nach dieser Periode mit den der Absolution nachfolgenden Genugthuungswerken vereinigt waren, wurden nach Art und Maß dem bürgerlichen Strafwesen nachgebildet, und bildeten im Verlaufe der Zeit eine sehr ausführliche Strafordnung mit festen Strafansätzen, wie sie sich schon in den Canones Apostolorum, in den Canones der Synode von Elvira (ann. 306), von Ankyra (ann. 314) u. a. finden, später aber in den sogen. Liberi poenitentiales gesammelt wurden, worin die Dauer der Strafen für die einzelnen Sünden nach Maßgabe ihrer innern Abscheulichkeit, des durch sie gestifteten Schadens und Aergernisses, der auf ihre Schätzung Einfluß übenden Umstände ꝛc. nach Tagen, Monaten und Jahren angesezt ist. Unabänderlich durfte aber die Strafe

in der Vollziehung nicht sein, weil das Verfahren der göttlichen Gerechtigkeit selber gegen den Sünder der Schrift zufolge nicht einem Gesetze der Unabänderlichkeit, sondern dem Gange der göttlichen Barmherzigkeit und der Verfassung des Sünders sich anschließt. Diesem gemäß ließ Gott schon im A. B. das Fasten und Trauern der Niniviten statt des angedrohten Unterganges gelten (Jon. 3), und Paulus die Verdemüthigung des lasterhaften Korinthers für die über ihn verhängte Ausschließung aus der Gemeinde (1 Kor. 5, 5. cf. 2 Kor. 2, 10.). Auf diesem Grunde ließ denn auch die Kirche bei den von ihr auferlegten Strafübeln nach Maßgabe der je in Betracht kommenden Umstände jezt eine Abkürzung, jezt eine Milderung, jezt eine Verwandlung, jezt eine Aufhebung eintreten. Episcopum hanc habere licentiam oportet, spricht der fünfte Canon des Concils von Ankyra (ann. 308) aus, ut perspecta singulorum conversatione, normam regulamque conversationis attribuat, id est, ut humanius agens secundum vitae modum tempus alicui poenitentiae abbreviare. Die hier eintretende Frage nach der eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen begründeten Ursache war wiederum aus dem in der heil. Schrift verzeichneten Verfahren Gottes zu beantworten, und dieses zeigte einen zweifachen Grund an, nämlich einen ausnehmenden Bußeifer des Sünders, wie bei den Niniviten, und die Fürsprache erprobter Diener Gottes, wie bei Abraham, um dessen Fürbitte willen Gott die Vertilgungsstrafe gegen Sodoma zurücknehmen zu wollen erklärte. (1 Mos. 18.) Demgemäß konnte eine Nachlassung eintreten, wenn ein Büßer durch Zerknirschung, Verdemüthigung, Bußwerke und gute Handlungen eine wahre Besserung thatsächlich bewies, [1] oder auch, wenn erprobte Gläubige, wie namentlich die Martyrer, einen Büßer des Nachlasses würdig erklärten, und dazu fürbittend empfahlen, wie aus den Schriften Tertullians (z. B. ad Mart. c. 1.) und Cyprians (vgl. z. B. Ep. 9.) zu ersehen ist. [2] Hierdurch nämlich war der Büßer thätsächlich in die Gemeinschaft der Freunde Gottes zurückgekehrt, und anzunehmen, daß ihm um dieser Gemeinschaft willen Gott die noch übrigen Sündenstrafen erlasse; wie denn auf dieses Moment auch der heil. Paulus hinweist, da er den Christen zu Korinth schreibt: „Wem ihr etwas verziehen habt, dem habe auch ich verziehen" (2 Kor. 2, 10.). Wo beide Beweggründe zusammentrafen, erschien die Ertheilung des Ablasses um so mehr gerechtfertigt und wurde bereitwilliger gewährt. Die Natur der Sache, der Zweck der Ablässe, die Wahrung der Kirchenzucht, die Rücksicht auf das Beste der Kirche und des Einzelnen brachte es mit sich, daß die Nachlassung bald auf sämmtliche zeitliche Sündenstrafen, bald nur auf einen Theil derselben sich erstreckte; denn wer z. B. einen Theil der canonischen Strafzeit schon erstanden hatte, bedurfte nur des Nachlasses der noch übrigen; die Größe, Innigkeit und Tiefe des Bußeifers, wie sie selbst Grade hat, begründete auch einen Unterschied bei dem Empfang der Indulgenz; der am Rande dieses Lebens Stehende erschien von Gott selbst als der Sphäre der kirchlichen Strafübung entrückt u. s. f., wie denn z. B. die Empfehlung der Martyrer nur den Lezteren volle Straferlassung, den Gesunden aber nur theilweise Nachlassung verschaffte." [3] Hieraus ging später die Unterscheidung des vollkommenen und unvollkommenen Ablasses hervor. Nachdem nämlich, die Todesgefahr ausgenommen, bis zum 11ten Jahrh. vollkommene Ablässe nicht gewährt worden

1 Quicunque enim cum omni timore et lacrymis perseverantibus et bonis operibus conversionem suam non verbis solis, sed opere et veritate demonstrant, ... licebit episcopo humanius circa eos aliquid cogitare. Conc. Nic. can. 11.

2 S. bes. Ep. 13: Ut qui libellum a Martyribus acceperunt, et auxiliis eorum adjuvari apud Dominum in delictis suis poscunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, Exomologesi facta, et manu eis in poenitentiam imposita. cum pace a Martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur. Vergl. Euseb, h. e. 1. v. c. 1. 2.

3 Cfr. Theodor. M. Rupprecht not. hist. in univ. jus. can. p. 501.

waren, wurde auf dem Concil zu Clairmont (an. 1096), welchem Papst Urban II. beiwohnte, folgender Beschluß gefaßt: Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam Ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputetur. [1] — Um diesen Beschluß richtig zu würdigen, beachte man, daß der in diesem Canon angenommene Kreuzfahrer a. ein Büßer voller Eifer und von reiner Zerknirschung ist; b. daß er in den Beschwerden, die er übernimmt, dem Pönitenten in der alten Kirche gleichsteht; daß c. die Lebensgefährlichkeit des Unternehmens denselben als in articulo mortis constitutus darstellt; endlich d. daß die Preiswürdigkeit des Unternehmens und sein Belang für die Kirche Gottes ihn als einen Nachfolger der Martyrer und als einen Schutzempfohlenen der Heiligen erscheinen läßt, und man wird die Verheißung dieses vollkommenen Ablasses an sich für gerechtfertigt halten, neben welchem für Bußübungen und fromme Werke von untergeordneter Mühe und Bedeutung verschiedenerlei theilweise Abläße vorkommen, als z. B. bei der Einweihung einer Kirche Ablaß von 1 Jahre, beim Jahresfest der Einweihung 40 Tage, [2] bei der Einsetzung des Frohnleichnamsfestes unter Urban IV. (ann. 1264) 100 Tage. [3] — Es war nämlich in dieser Zeit eine Anschauung in der Kirche aufgegangen, welche auf die Ablaßübung einen wichtigen Einfluß übte. Die Schaar derjenigen, welche in der Nachfolge des Herrn als treue, standhafte, liebeglühende Diener desselben hienieden erwiesen und nach ihrem Tode als Freunde Gottes erklärt worden waren, die Zahl der Heiligen und damit der wirksamen Fürsprecher der Christen, war unübersehbar; in der Kirche auf Erden hatte der Geist des Guten, des Glaubens, der Liebe und Standhaftigkeit in Jesu Christo entschieden die Oberhand gewonnen, wie sich u. A. in der allgemeinen Begeisterung für seine Ehre bei den Kreuzzügen zeigte; und gleichzeitig zeigte sich eine große Anzahl von Bedürfnissen allgemeiner, besonderer und localer Art, welchen nur durch angestrengtes opferbereites Wirken der Gläubigen abgeholfen werden konnte. Auf ganz einleuchtende Weise ging aus diesen drei Umständen der Glaube hervor, daß, wer nach erlangter sacramentalischer Lossprechung sich durch anstrengende und frommen Zwecken förderliche Werke in die thätige Gemeinschaft der Heiligen setze, durch die Genugthuung Jesu Christi und durch die Verdienste der Heiligen sich der kirchlichen Ertheilung der Abläße nicht weniger würdig erweise, als in früheren Zeiten durch Ausstehung der directen Bußwerke die zeitlichen Uebel haben gelöscht werden können; ein Glaube, dem das Wort Gottes das deutlichste Zeugniß gibt; denn nicht nur die leidende Buße hat der Herr begnadigt, wie z. B. bei der Ehebrecherin, (Joh. 8) sondern auch die thätige, wie bei Maria Magdalena (Luk. 7, 47.), der viele Sünden vergeben wurden, weil sie viel liebte; und der Apostel sagt: „die Liebe deckt der Sünden Menge." (1 Pet. 4, 8.) Mit Recht also ging die Kirche durch ihr Verfahren in diesem Glauben voran und knüpfte an die Vollbringung schöner, frommer und ersprießlicher Werke der verschiedensten Art ihre Indulgenzen; als z. B. an die Bestreitung der Kosten für einen Kreuzfahrer, an Beiträge zu den Kriegskosten für die Sache der Kirche, zu Erbauung einer Kirche, eines Hospitals, zur Erleichterung des Verkehrs, an Beförderung der Feierlichkeit bei Einweihung einer Kirche ꝛc. [4] — Da diese Werke theils an sich, theils nach den Umständen von äußerst verschiedenem Werth und Belange waren; so mußte auch das Maß der an sie geknüpften Abläße äußerst verschieden sein, welche

---

1 L. c. p. 502.
Decernimus, ut dum dedicatur Ecclesia, non extendatur Indulgentia ultra annum; ac deinde in anniversario dedicationis tempore, quadraginta dies de injunctis poenitentiis indulta remissio non excedat. Concil. Later. IV. (ann. 1215).

1 Rupprecht, l. c. p. 504.

1 Solches geschah besonders seit Gelasius II. (J. 1118).

Verschiedenheit ihren aus der frühern Zeit vorhandenen Ausdruck in der Zeitdauer hatte. Wie nämlich vordem Pönitenzen und Ablässe nach Tagen, Wochen, Monaten und Jahren gegeben wurden, so wurden auch jezt noch Ablässe in diesen genannten Zahlen ertheilt, Ablässe von Tagen ꝛc., was nunmehr den Sinn hatte: Wer nach erlangter Aussöhnung mit Gott und im Stand der Gnade dieses Werk verrichtet, der wird in den zeitlichen Strafen seiner Sünden um eben so vieles erleichtert, wie Derjenige, dem vor Zeiten so viele Pönitenz-Tage, Wochen ꝛc. erlassen worden sind. Und diese Form ist auch heutzutage noch die gebräuchliche; es wird z. B. ein Ablaß von sieben Quadragenen verkündigt. Das versteht sich so: Nach der ältern Disciplin mußte z. B., wer seine Ältern verunehrte oder gegen geistliche Vorgesezte unehrerbietig war, die in der Fastenzeit (Quadrages) üblichen Bußübungen vierzig Tage lang übernehmen, eine Quadragen halten. Die Nachlassung dieser Strafe hieß eine Quadragene, Indulgentia Quadragena. Für mehrere in dieselbe Strafklasse fallende Uebertretungen wurden eben so viele Quadragenen angesezt, als z. B. sieben. Ein Ablaß von sieben Quadragenen ist also die Erlassung so vieler zeitlichen Strafen, als vordem durch ein siebenmaliges vierzigtägiges Fasten und Büßen abgetragen werden mußten. In den alten Strafcanonen kamen Ansätze von vielen Jahren auf einzelne Vergehungen vor, z. B. sieben Jahre auf den Ehebruch, die ganze Lebenszeit auf den Majestätsverrath; daraus erwuchs bei Häufung mehrerer sehr schweren Sünden oft eine Anzahl von Strafjahren, welche selbst zu der höchsten Lebensdauer in gar keinem Verhältniß steht, z. B. von mehreren hundert und tausend Jahren. Dergleichen kommen wie in der mittleren Zeit, so auch heute noch vor, und können erlangt werden. Und nach derselben Berechnung und Verfahrungsart kann ein großer Bußeifer die Strafen von mehreren tausend Jahren in sehr abgekürzter Frist erstehen, aber auch eine große Ablaßfreigebigkeit sich in Indulgenzen aliquot mille annorum bemerkbar machen. Dieser führt wieder auf die Bedeutung des Unterschiedes der vollkommenen und unvollkommenen Ablässe. Wie früher schon bemerkt worden, empfingen in den ersten Jahrhunderten nur die in der Gnade Gottes Sterbenden den Nachlaß aller zeitlichen Sündenstrafen — vollkommenen Ablaß,[1] den Uebrigen wurde nach Maßgabe ihres Bußeifers ein Theil der auferlegten Strafen erlassen, — unvollkommener Ablaß ertheilt. — Mit der Verleihung der Ablässe an die Kreuzfahrer v. J. 1096 an, („iter illud pro omni poenitentia reputetur") und an die Jubiläumspilger v. J. 1300 an („plenam, largiorem et plenissimam indulgentiam largimur iis, qui vere poenitentes et confessi hoc anno Basilicas Romae visitaverint." Bonifac. VIII. in Extrav. Antiquorum de poenit. et remiss.), bedeutete jener Unterschied aber ohne Rücksicht auf das Lebensstadium den Nachlaß aller oder nur eines Theils der zeitlichen Sündenstrafen. — Wir haben hier noch einige bei den Ablässen vorkommende Unterschiede zu berühren. Es giebt Ablässe für die Lebendigen und für die Abgestorbenen; die ersten werden von bußfertigen Mitgliedern der streitenden Kirche erworben, die andern werden den Dahingeschiedenen durch die für sie verrichteten Werke der Lebenden zu Theil, wenn sie derselben wegen der unvollständigen Abbüßung der Sündenstrafen vor ihrem Dahingange bedürfen sollten; sie fallen in dieselbe Kategorie mit den Gebeten, Meßopfern und sonstigen guten Werken für die Abgestorbenen, und finden hierin ihre Erklärung und Rechtfertigung. Außerdem kann man die Ablaßertheilung nach Orten, Zeiten und Handlungen unterscheiden. Die ersten ruhen auf dem Glauben, daß Gott seine Heiligen an bestimmten Orten besonders verherrliche; dergleichen werden an den Gnadenorten erworben. Zeitliche Ablaßertheilungen sind z. B. die jetzigen

1 Cyprian. ep. 15. Si qui libello a Martyribus accepto de saeculo excederent, exomologesi facta, et manu eis in poenitentiam imposita, cum pace sibi a Martyribus promissa ad Dominum remitterentur.

Jubiläumsabläſſe, die Abläſſe an Bruderſchaftsfeſten und andere. Zur dritten Art gehören die urſprünglichen Jubiläums- und Kreuzfahrer-Abläſſe, die Abläſſe für das Werk der Verbreitung des Glaubens, für Krankenbeſuche und ähnliche. Auf der Grundlage der bisherigen dogmatiſchen und hiſtoriſch-dogmatiſchen Unterſuchung faſſen wir das Weſentliche der Lehre vom Ablaſſe in folgende Sätze zuſammen: 1) die Losſprechung im Sacrament der Buße befreit den bekehrten Sünder von der Sünde und von dem Tod der Seele (der ewigen Strafe); aber von den zeitlichen Uebeln, welche Gott nach ſeiner Gerechtigkeit und Weisheit über den Sünder verhängt, erledigt ſie ihn nicht. 2) In der zur Behandlung des Sünders der Kirche übergebenen Vollmacht iſt die Befugniß enthalten, demſelben zeitliche Strafen ſowohl aufzulegen, als abzunehmen. 3) Die von der Kirche vermöge ihrer höhern Ermächtigung geſchehende Hinwegnahme zeitlicher Sündenſtrafen iſt der Ablaß. 4) Als Gründe, aus denen die Kirche Ablaß gewährt, ſind zu bezeichnen: a. beſondere Anſtrengung des Büßers in Uebernahme und Verrichtung peinlicher Werke; b. die Fürbitte der übrigen Gläubigen, insbeſondere c. der im Glauben und Werke Voranleuchtenden; d. Vollbringung von Werken, welche für die Kirche von großem Belange ſind, und einen großen Eifer für Gottes Ehre und das Wohl der Chriſtenheit beurkunden; e. Zeitpunkte, Orte und Ereigniſſe, in welchen einer oder mehrere der genannten Momente auf beſonders kräftige Weiſe hervortreten, wobei jedoch die Ausſöhnung mit Gott und der kräftige Bußeifer des Ausgeſöhnten immer und überall als unerläßliche Bedingung vorangeht. 5) Wenn die ebengenannten Motive in hohem und ausgezeichnetem Maße vorhanden ſind, tritt auch das Maß des Ablaſſes in großem Verhältniſſe auf, und dieſer heißt dann vollkommener Ablaß, während einem beſchränkteren Maße der Ablaßgründe auch ein geringerer Grad des Ablaſſes zu Theil wird, welcher unvollkommener Ablaß heißt. 6) Der Unterſchied in dem theilweiſen Ablaſſe ſelber wird nach uraltem Gebrauche durch die Bezeichnung von Tagen, Monaten und Jahren verſinnbildet, ſo daß z. B. eine Quadragene die Dauer der vierzigtägigen Faſtenzeit zugleich mit den darin auszuübenden Bußwerken ausdrückt, ſieben Quadragenen aber die ſiebenfache Dauer einer Quadragene, ohne daß jezt noch dieſe Zahlen in ihrem beſtimmten Werthe genommen werden dürften. 7) Das Vertrauen auf die Kraft der erlangten Abläſſe darf ſich einer heilſamen Beſorgniß und einer demuthsvollen Ergebung in den göttlichen Willen nie entſchlagen. 8) Wie insgemein an heilſame Gegenſtände ſowohl Aberglauben und Mißbrauch, als Spott und Verkennung ſich anhängen, ſo iſt es auch den Abläſſen ergangen, und geſchieht ihnen noch. Der erleuchtete Chriſt aber läßt ſich weder durch dieſe irre machen, noch von jenen anſtecken. Die im Amte ſtehenden Geiſtlichen endlich dürfen bei dieſem wichtigen Gegenſtande nie die heilſame Mahnung außer Acht laſſen: Quia Indulgentiarum materia gravis est, in ea caute ac discrete versentur (Parochi), nec quidquam, quod fidei nostrae minus conveniens, aut populo sit scandalosum, proferant. (Constitt. Synod. Constant. P. I. Tit. 22. Darum ſtand in der Kirche der Ablaßertheilung auch fortwährend eine Controle zur Seite. Man erinnere ſich, wie ſehr u. A. der heil. Cyprian in ſeinen Briefen gegen die Unvorſichtigkeit der Martyrer in Empfehlungsſchreiben für reumüthige Abgefallene und gegen die eilfertige Geneigtheit in Wiederaufnahme derſelben durch die Biſchöfe ſich ereifert. [1] Als in der Zeit der Verwandlung der Bußwerke im 12. Jahrhundert an gar zu winzige Leiſtungen unverhältnißmäßig große Indulgenzen geknüpft wurden, erhoben, wie ein gleichzeitiger Schriftſteller, Petrus Cantor, berichtet, Viele gegen ſolche Indulgenzen nachdrücklichen Widerſpruch, auch allerlei Zweifel an ihrer Geltung und Wirkſamkeit. [2] Das vierte lateranen-

1 Cypr. ep. 16. 30.

2 „His indulgentiis multos contradixisse, alios varie de iis, earumque effectu dubitasse.“ S. Rupprecht l. c. p. 502, unten.

sische Concil. (ann. 1215) spricht in scharfen Worten gegen die verschwenderische, dem Ansehen der Schlüsselgewalt und der Sittenzucht nachtheilige Freigebigkeit der Bischöfe in Ablaßertheilungen. [1] Aus demselben Gesichtspunkte endlich beklagt das Concil von Trient die in das Ablaßwesen durch Gewinnsucht, Aberglauben, Unwissenheit und Leichtfertigkeit eingerissenen Mißbräuche und Verderbnisse, stellt einige derselben alsbald ab und leitet Maßregeln ein, um durch Wiederaufnahme der ältern und bewährteren Normen eine fromme, heilsame und unverfälschte Verwaltung des Ablaßwesens herbeizuführen. [2] Unläugbar ist auch seitdem bis zum heutigen Tage durch die erleuchtete Sorgfalt der Kirchenvorsteher insbesondere der Päpste, (Pius IV. ann. 1562, Pius V. Alexander VII. ann. 1667, Clemens X. ann. 1675. Innocenz XI. ann. 1678) durch die historisch-dogmatischen Untersuchungen und freimüthigen Bekenntnisse gutgesinnter Theologen, nebenbei auch durch Anordnungen und Unterlassungen aus ganz andern Ursachen nicht Weniges zur Läuterung der Begriffe und zur Entfernung der Mißbräuche und Verderbnisse geschehen. Aber es ist auch noch zu thun übrig, um dem Sinn des Conciliums von Trient ganz zu entsprechen. Es liegt nicht im Plane dieses Artikels, sich über diese Seite weiter zu verbreiten; wir verweisen dießfalls auf v. Hirscher, die katholische Lehre vom Ablasse mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung (5te Aufl. Tüb. 1844); ferner auf J. B. Bouvier, über den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum; ins Teutsche übertragen, Aachen 1844; und von den Aeltern auf Bellarmin, de indulgentiis et jubileo libri duo. Amort, de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. Augustae Vindel. 1735. [Mack.]

Ablaß und dessen Gewinnung. Der Ablaß ist entweder ein vollkommener oder ein unvollkommener, je nachdem die zeitlichen Strafen ganz oder nur theilweise durch ihn aufgehoben werden. Er ist entweder für Lebende oder für Abgestorbene, oder für beide zugleich zu gewinnen. Der Dauer nach ist er entweder auf eine gewisse Zeit beschränkt, oder ein immer fortdauernder. Er ist entweder ein örtlicher oder sächlicher oder persönlicher, d. h. er kann gebunden sein an einen gewissen Ort, z. B. an diese oder jene Kirche, an diese oder jene Kapelle, an diesen oder jenen Altar, so daß man, um ihn zu gewinnen, den bezeichneten Ort besuchen und dort die Bedingungen erfüllen muß, an die der Ablaß geknüpft ist; oder als sächlicher ist er gebunden an gewisse Gegenstände, die man mit sich herumtragen kann, wie kleine Kreuze, Rosenkränze, Medaillen u. s. w.; oder als persönlicher wird er Personen verliehen, z. B. den Mitgliedern von Bruderschaften u. s. w. Die vollkommenen Ablässe haben an und für sich allerdings die Kraft, die zeitlichen Strafen, die der Sünder von der göttlichen Gerechtigkeit verdient hat, bis auf den lezten Rest zu tilgen; in der Wirklichkeit aber dürften nur selten vollkommene Ablässe als solche gewonnen werden, weil die Disposition in den wenigsten Fällen eine ganz entsprechende genannt werden kann. So werden viele vollkommene Ablässe durch den Mangel derjenigen, welche sie gewinnen wollen, in der That zu unvollkommnen, indem sie trotz der in ihnen vermöge der Binde- und Lösegewalt der Kirche liegenden Kraft, alle zeitliche Strafen zu tilgen, nur einen Theil derselben hinwegnehmen. Die Ablässe für Verstorbene tilgen die zeitlichen Strafen nicht per modum absolutionis, sondern per modum suffragii, weil die aus dem Zeitleben einmal geschiedenen Seelen nicht mehr unter der kirchlichen Gerichtsbarkeit stehen, also die Tilgung der zeitlichen Strafen für sie nicht durch die Lossprechung der Kirchen-

2 „Per indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam Ecclesiarum Praelati facere non verentur, et claves Ecclesiae contemnuntur, et poenitentialis satisfactio enervatur."

1 Sess. XXV. Decret. de indulgent. Cfr. Sess. XXI. de ref. p. IX.

obern geschieht, sondern durch die göttliche Barmherzigkeit, welche den Lebenden für den Verstorbenen genugthun läßt. Die Veranlassungen, welche gewöhnlich die Kirche zur Spendung von Ablässen bestimmt, bestehen einmal in der regelmäßigen Wiederkehr bedeutender Zeitabschnitte (Jubiläum), in großen Calamitäten der Kirche oder auch in überaus freudigen kirchlichen Ereignissen, ferner in Wundern und dem Leben großer Heiligen (Portiuncula- und aloysianischer Ablaß), sodann in der Verrichtung gewisser Andachten, und endlich auch in Facten von local-kirchlicher Wichtigkeit (die Einweihung einer Kirche u. s. w.). Die nothwendigen Gesichtspunkte aber, nach denen jeder Ablaß gewürdigt werden muß, bestehen in dem Gott wohlgefälligen Zwecke (z. B. Bekehrung der Ungläubigen, Ausrottung der Ketzerei, Erhöhung der h. Kirche, der Friede und die Eintracht unter den christlichen Fürsten, dann die Vermehrung der Frömmigkeit unter den Gläubigen, ferner die Gründung kirchlicher Anstalten (ein irdischer Zweck kann nur Platz greifen, wenn er eine offenbare Beziehung auf einen höhern geistlichen enthält); und andrerseits in dem Werke, das geeignet ist, diesen Zweck zu erfüllen. Es muß demnach ein vernünftiges Verhältniß stattfinden zwischen dem guten Zwecke, aus welchem der Ablaß hervorgegangen ist, und den Werken, welche vorgeschrieben werden zur Gewinnung des Ablasses, übrigens kein mathematisch abgezirkeltes, sondern ein auf kluger moralischer Schätzung beruhendes, die natürlich den kirchlichen Obern überlassen bleiben muß. Die Bedingungen, welche von demjenigen erfüllt werden müssen, welcher der Früchte der Ablasses wirklich theilhaftig werden will, bestehen 1) in der erforderlichen Disposition, 2) in den vorgeschriebenen Werken. Die erforderliche Disposition besteht im Stande der Gnade, in welchem wenigstens das lezte der von der Kirche geforderten Werke verrichtet werden muß (zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses gehört überdieß das Freisein von aller Anhänglichkeit an läßliche Sünden), und in der rechten Intention. Die leztere, d. h. die Intention, einen bestimmten Ablaß zu gewinnen, braucht aber nicht actual zu sein; die habituale genügt. Was die vorgeschriebenen guten Werke betrifft, so gilt als Hauptgrundsatz, sich genau an die Vorschriften in der Verleihungsurkunde des Ablasses und zwar nach dem Wortlaute (tantum verba valent, quantum sonant) zu halten. Die gewöhnlich vorgeschriebenen Werke sind die Beicht und Communion und das in der Intention des h. Vaters zu verrichtende Gebet. Die Beicht, sobald sie genannt ist, muß abgelegt werden auch von dem, der sich keiner schweren Sünde bewußt ist. Wer übrigens gewohnt ist, alle acht Tage zu beichten, bedarf keiner besondern Beicht, um alle während einer Woche einfallenden Abläße zu gewinnen. Die Communion anlangend, ist sie besonders zur Gewinnung der vollkommenen Abläße gewöhnlich vorgeschrieben. „Vere poenitentes, confessi et sacra communione refecti", heißt es gewöhnlich in den Bullen oder Breven von denjenigen, welche vollkommene Abläße erhalten sollen. Uebrigens genügt auch die Communion, welche am Vorabende des in der Urkunde genannten Festes geschieht. Endlich wird bei Verleihung der Abläße gewöhnlich noch die Bedingung gestellt, daß man mit Andacht ein Gebet verrrichte (qui pie oraverint). Oft sind die Gegenstände, um welche gebetet werden soll, ausdrücklich genannt; wo nicht, so genügt, sich vorzunehmen, um das zu beten, was derjenige, welcher den Ablaß verleiht, im Auge hatte. Besondere Gebete, die zu sprechen wären, wo es sich um die Gewinnung eines vollkommenen Ablasses handelt, sind nicht genannt. Nach der gewöhnlichen Meinung genügen 5 Vater unser und Ave oder einige Psalmen, die Litanei von der seligsten Jungfrau oder vom heiligsten Namen Jesu oder ein diesen gleichkommendes beliebiges Gebet. Ist für die Gewinnung eines Ablasses ein bestimmter Tag festgesezt, so wird er gerechnet von Mitternacht bis wieder Mitternacht; hat er aber eine Vigilie, so wird er von der ersten Vesper gerechnet bis zum Abend des Tages selbst. Durch ein ohnehin schon vorgeschriebenes Werk (außer und abgesehen von dem Ablaß) läßt sich kein Ablaß gewinnen. — Der Ablaß erlischt mit dem in der Urkunde genannten Tage,

während er mit dem Tage der Ausfertigung wirksam wird. Ein auf unbestimmte Zeit verliehener Ablaß dauert fort, bis er ausdrücklich widerrufen wird. Dann erlischt er übrigens erst mit der Publication der Zurücknahme. Wenn ein Ort oder Gegenstand, woran ein Ablaß geknüpft ist, das zu sein aufhört, was er früher war, so hört auch der Ablaß auf. Wenn z. B. eine Klosterkirche, die mit Ablässen versehen war, in eine Pfarrkirche verwandelt wird, so hören die ihr verliehenen Ablässe auf. Ein Rosenkranz, auf welchen ein Ablaß verliehen ist, behält ihn so lange, als er selbst Rosenkranz bleibt. Wird der Tag, auf welchen ein Ablaß verliehen ist, verlegt, so bleibt dieser an dem ursprünglichen Tage, ausgenommen auch die Feier in loco werde transferirt, in welchem Falle an der Translocation auch der Ablaß Theil nimmt. — Wenn man Ablässe von den Kirchenvorstehern erhalten will, so wendet man sich an den Papst oder an die Bischöfe, welche von ihm Vollmachten hiezu erhalten haben. Handelt es sich also um einen vollkommenen Ablaß oder einen unvollkommenen von mehr als vierzig Tagen (ein Ablaß von 40 Tagen heißt jener, durch dessen vollkommene Gewinnung der Betreffende die Nachlassung jener zeitlichen Strafen erlangt, die er durch treue Erfüllung einer canonischen Buße von 40 Tagen nach der Disciplin der alten Kirche verdient hätte), so hat man sich an den hl. Vater zu wenden. Daß die Bittschrift zur Beglaubigung dem Ordinariate vorgelegt werde, ist nicht nothwendig. Dagegen ist den Urkunden, welche von Rom kommen, die Clausel beigefügt, daß sie dem Ordinarius zur Beglaubigung vorgelegt werden sollen, bevor sie vollzogen werden. Das Concilium von Trient (21. Siz. 9. Cap.) verordnet, daß die vom hl. Stuhle verliehenen Ablässe von dem Ordinarius und zwei Mitgliedern seines Capitels beglaubigt und nur so publicirt werden dürften. Demnach muß jeder Ablaß, von dem nicht eine authentische Urkunde oder wenigstens eine vom Diöcesanbischof oder seinem Generalvicar beglaubigte Abschrift nachgewiesen werden kann, als apokryphisch angenommen werden. Uebrigens wenn die Päpste einen Ablaß für die ganze Kirche verleihen, so genügt es, ihn im Bullarium zu finden. — Wichtig ist es, die wahren Ablässe von den falschen und unbeglaubigten oder apokryphischen zu unterscheiden. Obwohl schon Clemens V. unter Strafe der Excommunication verboten hatte, unächte Ablässe zu verkünden (Clement. lib. V. tit. 8. c. 1.), so konnte doch das Einschwärzen derselben nicht verhindert werden. Schon viele Päpste haben die Verwerfung gewisser Ablässe feierlich ausgesprochen, oder wohl auch Ablässe, die von ihren Vorfahren verliehen worden waren, zurückgenommen. Es giebt gewisse Regeln, nach denen man die Aechtheit oder Unächtheit eines Ablasses prüfen kann. Solche Regeln sind: 1) Jeder Ablaß, dessen Verleihungsurkunde nicht gehörig beigebracht werden kann, muß als falsch oder apokryphisch angesehen werden. 2) Ablässe in Form eines Jubiläums, die vor 1342 verliehen worden sein sollen, sind null und nichtig. 3) Die von den Vorgängern Clemens VIII. an die in Form eines Jubiläums verliehenen Ablässe geknüpften Privilegien sind null und nichtig. 4) Alle Ablässe, welche nach dem Concil von Trient unter der Bedingung einer zu zahlenden Geldsumme verliehen werden, sind falsch. 5) Alle vollkommenen Ablässe, die an ein kurzes Gebet oder an ein in jedem Betracht unbedeutendes Werk geknüpft werden, sind sehr verdächtig. 6) Eben so sind verdächtig Ablässe, die auf eine gar zu große Anzahl von Jahren lauten, z. B. auf zehn-, zwanzigtausend Jahre. Bei mehreren Veranlassungen hat der apostolische Stuhl eine Menge von Ablässen für falsch erklärt. — Wenn die kirchliche Disciplin in Beziehung auf die Ablässe eine Zielscheibe des Widerspruchs von jeher gewesen ist, so liegt die Schuld hievon einfach entweder in der Unwissenheit oder Bosheit der Widersprechenden. Wenn aber je Einzelne Mißbräuche eingeführt haben, so hat diese auf ganz durchgreifende Weise die Synode von Trient gehoben (sess. 21. decret. de indulgent.), namentlich durch das scharfe Verbot alles gewinnsüchtigen Strebens. Darauf aber hält der

heil. Stuhl mit aller Gewissenhaftigkeit, weßwegen auch jede Ablaßurkunde mit „gratis“ bezeichnet ist, während nur die Gebühren für die Ausfertigung erlegt werden müssen. Uebrigens ist der Ablaß ein Gegenstand von der äußersten Wichtigkeit und von unmittelbar practischer Natur, weßwegen es für Seelsorger heilige Pflicht ist, in das Detail der Sache einzudringen. Am meisten Aufschluß über vorliegenden Gegenstand dürfte der praktische Geistliche finden in dem 1844 (Aachen bei Cremer) erschienenen Werke: „Ueber den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum“ von Bouvier, Bischof von Mans. Auch das Werkchen: „Der Gnadenschatz“ ꝛc. von Sommer (Augsburg bei Kollmann 1843) ist sehr empfehlenswerth. — Wenn hie und da über die Menge der Ablässe geklagt wird, als welche der Ehrfurcht vor der Sache Eintrag thue, so offenbart sich eben in dieser Thatsache jener Geist der Milde, welcher die Kirche unsrer Zeit überhaupt charakterisirt. Wenn andrerseits oft die Leichtigkeit nicht gefällt, mit der so mancher Ablaß gewonnen werden kann, so ist zu bedenken, daß es weit besser ist, daß die Kirche durch Nachsicht gewinne, als durch Härte abstoße; und überdieß sieht die Kirche immer darauf, daß ein gewisses Verhältniß stattfinde zwischen den Früchten des Ablasses und den zu seiner Gewinnung vorgeschriebenen Werken. [Mast.]

Ablesen der Predigt, s. Vortrag.

Ablobung, s. Gelübde.

Ablution wird die Abwaschung oder Reinigung des Daumens und Zeigefingers genannt, welche in der hl. Messe nach der Communion von dem celebrirenden Priester vorgenommen wird, und zwar unmittelbar nach der Purification des Kelches. Sie geht in der Weise vor sich, daß der Priester unter einem passenden Gebete die genannten Finger über den Kelch hält, den Altardiener Wein und Wasser zugleich darauf gießen läßt, die abluirten Finger mit dem Purificatorium trocknet, und nun das in den Kelch Hineingegossene (die Ablution) sumirt. So wird es izt gehalten: ob aber schon im hohen Alterthume dieser Gebrauch bekannt gewesen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Die Griechen bedienen sich zur Abtrocknung des Kelches und der Lippen des Vetamens, zur Reinigung der Patene aber eines Schwammes. Die betreffende kirchliche Vorschrift hat ihren Grund in der tiefen Ehrfurcht vor dem hl. Sacramente und ließe sich ohne den Glauben an die Transsubstantiation nicht erklären. Von dem frommen Kaiser Heinrich II. wird gerühmt, daß er in jeder Messe, der er anwohnte, die Ablution sich erbeten und mit Andacht genommen habe.

Abneigung ist das Weichen und Widerstreben der Seele bei sittlichen Erregungen. Hat dieses Fliehen und Widerstreben seinen Grund in der Unangemessenheit der sinnlichen Gefühle zu den Gesetzen der Vernunft und Offenbarung, wie sie Röm. 7, 7—25. beschrieben wird, und z. B. bei der Weichlichkeit, Mißgunst und Trägheit vorkommt, so ist sie durch sittliche Uebung, durch Gebet und Gebrauch der Gnadenmittel zu überwinden und zu entfernen. In diesem Sinne verlangt das Evangelium, daß wir unsere Seele hassen, Luk. 14, 26., und unsere Feinde lieben sollen, Matth. 5, 44.

Abner. Ein naher Anverwandter Sauls und dessen Heeroberster (1 Sam. 14, 50 f.), der daher auch an seinen Kriegszügen gewöhnlich Theil nahm (1 Sam. 17, 55. 26, 5 ff.) und nach seinem Tode seinen Sohn Ischboschet zu Mahanaim als König über Israel ausrief (2 Sam. 2, 8 f.). In einer bedeutenden Schlacht jedoch, die er im Namen Ischboschets gegen Joab lieferte, wurde er besiegt (2 Sam. 2, 12 ff.), und als er bald darauf von Ischboschet eine Zurechtweisung erfuhr, weil er durch verdächtigen Umgang mit einer Nebenfrau Sauls Verlangen nach der Krone selbst zu verrathen schien, trat er zu David über mit der Absicht, ihm zur Königswürde über ganz Israel zu verhelfen, wurde jedoch von Joab, dessen Bruder er in der vorerwähnten Schlacht getödtet hatte, meuchlerisch ermordet, worauf ihn David zu Hebron begraben ließ und öffentlich betrauerte. (2 Sam. 3, 7 ff.)

Aboth, s. Laubhüttenfest.

Abraham (אַבְרָהָם Vater der Völker) früher Abram (אַבְרָם erhabener Vater. Genes. 17, 5. Neh. 9, 7.). Er war ein Sohn Terachs zu Ur in Chaldäa, und in gerader Linie von Sem abstammend, der zehnte Sprößling nach ihm. Als bereits auch in seiner Familie der Götzendienst eingerissen hatte (Jos. 24, 2. Judith 5, 7.), zog er mit seinem Vater Terach, seinem Brudersohne Lot und seinem Weibe Sara nach Haran, wo sie sich einige Zeit aufhielten (Genes. 11, 3. 1.). Darauf erhielt er von Gott die Weisung, sein väterliches Haus und seine Verwandtschaft zu verlassen und in das Land zu ziehen, das ihm Gott zeigen werde, und dazu die Verheißung, daß seine Nachkommen ein großes Volk und in ihm alle Völker der Erde werden gesegnet werden (Genes. 12, 1—3.). Abraham glaubte dem Worte Gottes und folgte seiner Weisung. Begleitet von seiner Frau Sara und seinem Brudersohne Lot ging er nach Palästina, das damals kanaanitische Stämme inne hatten. Als er das Land kaum recht betreten hatte, erschien ihm der Herr und gab ihm die Verheißung, daß er dieses Land seinem Samen geben werde (Genes. 12, 5—7.). Jezt war Abraham durch göttlichen Rathschluß und die eigene glaubensvolle und gehorsame Fügung unter denselben von dem Götzendienst in seinem eigenen Volke und seiner eigenen Familie, der am meisten Verführerisches für ihn haben mußte, entfernt, unter ein fremdes Volk hingestellt und auf den wahren Gott als seinen einzigen Beschützer und Erhalter hingewiesen, damit er ihm beständig Treue bewahre, und Stammvater eines Volkes werde, durch welches sich seine Kenntniß und Verehrung während der Zeit des allgemeinen Abfalles forterhalten und mit der Zeit über alle Völker der Erde verbreiten sollte. Die erstmalige noch unbestimmte Verheißung wiederholte sich mehr als einmal klarer und bestimmter in dem Maße als Abrahams Glaube und Gehorsam sich bethätigte. Anfangs konnte sie noch ganz sinnlich und irdisch gefaßt werden von zahlreicher Nachkommenschaft und enthielt in sofern nicht gerade etwas sehr Unwahrscheinliches oder natürlicher Weise Unmögliches. Dagegen war Lezteres schon der Fall, als Abraham lange in kinderloser Ehe gelebt hatte und keine Hoffnung auf einen Nachkommen mehr haben konnte, ihm aber doch die frühere Verheißung mit dem Beifügen wiederholt wurde, daß er noch einen Sohn erhalten werde. Abraham glaubte auch jezt noch und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (Genes. 15, 6.). Endlich bekam er einen Sohn, aber nicht von seiner rechtmäßigen Frau, sondern von ihrer Magd Hagar, den er Ismael nannte. So schien sich die Verheißung zwar erfüllen zu wollen, aber nicht in der angekündigten Weise. Abrahams Glaube blieb jedoch unerschüttert, und es wurde sein Name Abram mit Rücksicht auf seine vielen Nachkommen in den Namen Abraham umgeändert und ihm aufs Neue ein Sohn von der Sara verheißen (Genes. 17, 5. 15.), als er beinah 100 Jahre alt war (Genes. 17, 19. 18, 10.). Nach Isaaks Geburt mußte er Ismael sammt seiner Mutter entlassen, und jezt schien auf einmal die Verheißung wieder aufgehoben werden zu sollen, denn Abraham erhielt den Auftrag, seinen einzigen Sohn dem Herrn als Opfer zu schlachten (Genes. 22, 2.); aber jezt zeigte sich auch sein Glaube und Gehorsam auf der höchsten Stufe. Ohne Widerrede gehorchte er dem göttlichen Auftrage, überzeugt, daß Gott in allen Fällen die Verheißung in Erfüllung bringen werde, und erhielt daher unter Wiederholung und feierlicher Bekräftigung der alten Verheißung seinen Sohn wieder (Genes. 22, 11 ff.). Die Bereitwilligkeit zum Opfer galt für die That selbst. Dieser stufenweise sich bewährende Glaube und Gehorsam zog für ihn auch Gottes Schutz und Fürsorge in all seinen Lebensverhältnissen nach sich. Seine Unternehmungen gelangen, sein Wohlstand mehrte sich (Genes. 12, 16. 13, 6.) und, die ihn irgend beeinträchtigten oder verlezten, erfuhren die Macht seines Gottes und wurden von ihm abzulassen genöthigt (Genes. 12, 14 ff. 20, 2 ff.). Andrerseits verband sich mit seinem unbedingten Glauben und Gehorsam auch thätige Bruder- und Nächstenliebe

(Genes. 14, 14.), Theilnahme an fremdem Unglücke (Genes. 18, 22 f.), seltene Uneigennützigkeit (Genes. 14, 14.), bescheidene Nachgiebigkeit und tiefe Demuth (Genes. 18, 27.), überhaupt jene Tadellosigkeit des Wandels, die der Allmächtige von ihm forderte (Genes. 17, 1.). So war er sowohl durch Gesinnung und That als durch Lebensfügungen und Schicksale der wahre Stammvater des auserwählten gläubigen Volkes, und es zeigte sich an ihm, welche Gesinnung dieses haben und bethätigen müsse, und wie es dann von Gott gnadenreich werde beschützt und geleitet werden. Abraham erscheint daher auch im neuen Bunde als Stammvater des wahren Israel dem Geiste nach, oder aller derer, die durch Glauben gerechtfertigt werden und zum Leben gelangen (Röm. 4, 2 f. 9, 7 f. Gal. 3, 6 ff.). Sein Glaube war in der That das Vorbild des christlichen, denn indem er der Verheißung glaubte, daß durch ihn alle Völker gesegnet werden, glaubte er auch an denjenigen, durch den diese Verheißung in der Folge der Zeit sich realisiren sollte; mit wie viel oder wenig Klarheit des Bewußtseins, kommt nicht in Betracht, wiewohl dieselbe, namentlich in Augenblicken höherer prophetischer Erleuchtung (Genes. 20, 7. Joh. 8, 56.), nicht gerade gering zu denken sein wird. Nachdem Abraham nach Sara's Tod noch dafür gesorgt hatte, daß sein Sohn Isaak in seiner eigenen Verwandtschaft sich vereheliche (Genes. 24), und mit seiner zweiten Frau Kethura mehrere Kinder gezeugt hatte, die aber an der Verheißung keinen Theil hatten (Genes. 25, 1—6.), starb er, 175 Jahre alt, und wurde neben Sara begraben (Genes. 25, 7—9.). [Welte.]

Abraham a Sancta Clara. Dieser berühmte Prediger zu Wien hieß mit seinem Familiennamen Ulrich Megerle und war zu Krähenheimstetten, einem Dorfe in Schwaben bei Mösskirch (jezt zum Großherzogthum Baden gehörig), am 4. Juni 1642 geboren. Im Jahre 1662 trat er in den Orden der Augustiner-Barfüßer, zeichnete sich bald durch große natürliche Beredsamkeit aus und wurde im J. 1669 als Hofprediger nach Wien berufen, wo er am 1. Dec. 1709 als der Liebling aller Stände starb. Seine rednerische Eigenthümlichkeit besteht in einem übersprudelnden Witze und einer unerschöpflichen Erfindungsgabe. Besonders war er reich an Vergleichungen und Wortspielen, suchte aber dabei weit mehr das Frappante als das Schöne, und glaubte selbst das Triviale nicht vermeiden zu sollen, wenn es Effekt machen könnte. Dieß gab seinen Reden eine eigenthümliche burleske Gestalt, sie sind halbe Harlekinaden; aber dieß ist nur der äußere drollige Mantel für eine Menge tiefer Gedanken, feiner psychologischer Bemerkungen und überraschend schlagender Wahrheiten. Damit verband er die ehrenhafteste Freimüthigkeit, und geißelte unerschrocken besonders auch die Laster der Vornehmen und die hervorstechenden Fehler seiner Wiener Zuhörerschaft, und dieß zu einer Zeit, welche sich sonst in so hohem Grade durch Servilismus hervorthat. Es war das grand siècle Ludwigs XIV. Zu seinen berühmten Zeitgenossen aber, den großen französischen Predigern, bildet Pater Abraham, was die Schönheit der Form und Darstellung anlangt, freilich den allergrößten Contrast. Den Charakter seiner Predigten tragen auch ganz und gar seine vielen andern paränetischen Schriften, unter denen „Judas der Erzschelm" (ein satyrisch-religiöser Roman), das „heilsame Gemisch-Gemasch," „Huy und Pfuy der Welt" und „Etwas für Alle, d. i. eine kurze Beschreibung allerlei Stands-, Amts- und Gewerbspersonen" die berühmtesten sind. In seinem Orden erhielt er im Jahre 1689 die Würde eines Provinzials, und wohnte als solcher auch dem Generalkapitel zu Rom bei, wo er mehrmals predigte. Später war er Definitor provinciae. Vgl. Bouterweck, Gesch. d. Poesie u. Beredf. Bd. X, S. 392 ff.

Abrahamiten. So nannte sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ein kleines Häufchen Deisten in Böhmen. Diese durch flache Aufklärung mißleiteten Landleute aus der Pardubitzer Herrschaft, im Chrudimer Kreise, verwarfen den Trinitätsglauben und erkannten in Christus nur einen besonders frommen Men-

schen, im hl. Geiste aber die unpersönliche geistige Kraft Gottes. Weiterhin nahmen sie zwar die Unsterblichkeit sammt jenseitiger Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Sünder an, läugneten aber die Ewigkeit der Höllenstrafen, so wie die Erbsünde und die meisten christlichen Dogmen. Consequent wollten sie auch nichts von Sacramenten und vom christlichen Culte wissen, wollten aber doch ihre Kinder durch katholische Geistliche taufen und sich selbst von ihnen trauen lassen, damit den bürgerlichen Gesetzen Genüge geschehe. Doch Kaiser Joseph II. ließ sie, da der westphälische Friede nur den Lutheranern, Calvinisten und Juden, aber nicht den Sektirern das Recht der Existenz gab, im J. 1783 in verschiedene Gränzorte von Gallizien, Siebenbürgen, Slavonien verpflanzen und die Männer unter die Gränzbataillons einreihen. Ihre in Böhmen zurückgelassenen Güter aber erhielten ihre Kinder oder sonstige nächsten Verwandten. Durch solche gewaltsame Maßregeln und durch den eifrigen Unterricht, welchen die Geistlichen den Neuübersiedelten angedeihen ließen, wurde die Sekte in Bälde erstickt. Vgl. Geschichte der böhmischen Deisten, Leipz. 1785. [Haas.]

Abraxas. In der Erklärung des Wortes Abraxas theilen sich die Gelehrten hauptsächlich in zwei Feldlager. An der Spitze des einen stehen Neander (genetische Entwicklung der gnostischen Systeme, 1818, S. 35 und 76 ff.) und Gieseler (K.-G. I. 154, und Studien u. Kritiken, von Ullmann u. Umbreit, 1830); an der Spitze des andern Bellermann (Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, 1817—19) und Münter (Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker). Neander aber bekennt sich zur arithmetischen, Bellermann dagegen zur etymologischen Deutung von Abraxas. Besonders auf Irenäus (adv. haer. I. 24, 12. 7.) sich stützend, behauptet nämlich Neander, Abraxas sei ein mystisches Zahlenwort und bedeute nichts Anderes, als die Zahl 365, d. i. die Summe der ἐξαναὶ oder Geisterreiche, welche der ägyptische Gnostiker Basilides im 2ten Jahrh. n. Chr. lehrte; wie denn die Abraxas-Gemmen den Basilidianern ihre Entstehung verdanken sollen. Das Wort Abraxas oder Abrasax giebt aber die Zahl 365, wenn man die Buchstaben als griechische Zahlzeichen ansieht ($\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\varrho = 100$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$, $\alpha = 1$, $\varsigma = 200$). Da nach der Lehre des Basilides der verborgene Gott (θεὸς ἄῤῥητος) sein Wesen in diesen 365 Geisterreichen entfaltete, so ist klar, wie auch der höchste Gott selbst von den Basilidianern Abraxas genannt werden konnte. Abraxas ist ja die Summe der Geisterreiche, und diese sind nur die Entfaltung der Gottheit. So ist Abraxas der geoffenbarte Gott, während der θεὸς ἄῤῥητος der ungeoffenbarte ist, ähnlich dem Unterschiede von λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος bei Philo. — Zu ganz andern Resultaten ist Bellermann gekommen. Er findet in Abraxas keine Zahlenmystik, sondern sucht durch Etymologie den Wortsinn von Abraxas zu bestimmen, und leitet nun diesen Ausdruck von zwei ägyptischen Wörtern: abrak (vgl. אַבְרֵךְ im Lexikon von Gesenius) = heilig, verehrt, gesegnet, und sax (sadschi) her, so daß er „das heilige Wort" oder „der heilige Name" bedeuten soll. Damit sei aber der Name, eigentlich geheime Name, des höchsten Gottes gemeint, und Basilides habe dafür eben das Wort Abraxas selber erfunden. — Mit dem Geheimworte „Abraxas" hängen auch die sogenannten Abraxas-Gemmen zusammen, welche noch jetzt in manchen Cabineten aufbewahrt und vielfach abgebildet sind, namentlich bei Montfaucon, Palaeographia graeca, in Lipperts Daktyliothek, hinter Matter, histoire du Gnosticisme, auch in Creuzers Symbolik u. Mythologie, 2te Ausg. Taf. VII. n. 4. Diese Gemmen theilt Bellermann in 3 Hauptklassen ein: 1) eigentliche Abraxas, 2) Abraxoiden, 3) Abraxaster. Unter den eigentlichen Abraxas-Gemmen versteht Bellermann nur solche geschnittene Steine, in welche eine menschenähnliche Figur mit einem Hahnenkopf und Schlangenfüßen eingegraben ist, welche in der rechten Hand eine Peitsche, in der linken einen Schild oder einen Kranz hält, der einen wie

ein Doppelkreuz gestalteten Zweig umgiebt. Dieses Bild stellt (nach Bellermanns Grundansicht über Abraxas) die fünf von den Basilidianern aufgestellten Grundeigenschaften Gottes dar, indem nach ägyptischer Hieroglyphik die Schlangenfüße den νοῦς (Gemüth) und λόγος (Vernunft), der Hahnenkopf die φρόνησις (Vorsicht), die Peitsche die δύναμις, der Kreis die σοφία, der menschliche Rumpf aber den ungebornen ewigen Urvater selbst bedeuten sollen. Außer dieser Hauptfigur kommen auf den eigentlichen Abraxas-Gemmen auch noch andere Dinge vor, namentlich das Wort Jao = Jehova, und das ägyptische Henkelkreuz. Auf der Rückseite hatte eine solche, bei Baronius ad. ann. 120. n. 16. in der Ausgabe des D. Mansi, und auch bei Matter, tab. 8. abgebildete Gemme das Wort Abrasax eingegraben, wie gar häufig per transpositionem geschrieben worden ist. Diese eigentlichen Abraxas-Gemmen kommen sämmtlich von den Basilidianern her, und scheinen von diesen auch als Amulette getragen worden zu sein. Die Abraxoiden, d. h. die den Abraxas ähnlichen Gemmen dagegen, waren wohl bei andern Gnostikern, namentlich den Ophiden und Valentinianern im Gebrauch, während die Abraxaster (d. i. die falschen Abraxas) mit heidnischen Bildern vielleicht den heidnischen Aegyptern angehörten. Uebrigens meint Neander (a. a. O. S. 77), daß auch die christlichen Gnostiker gemäß dem damals herrschenden Eklekticismus solche heidnische Bilder und Namen, z. B. Σέραπις, in ihre Gemmen haben eingraben lassen. Daß bei Weitem nicht alle Abraxas-Gemmen gnostischen Ursprungs seien, zeigt Gieseler in Ullmanns u. Umbreits Stud. u. Kritiken. 1830. Hft. 2. S. 403 ff. [Hefele.]

Abrona, ein Lagerplatz der Israeliten während ihrer Wanderungen durch die Wüste. Er lag am älanitischen Busen des rothen Meeres, nicht weit von Ezion-Geber (Num. 33, 34 f.), denn lezterer Ort war der unmittelbar folgende Lagerplatz, den sie bezogen.

Absalom, der dritte Sohn Davids von Maacha, der Tochter Tholmai's, Königs von Geschur, geboren zu Hebron (2 Sam. 3, 3.). Er war durch große Körperschönheit ausgezeichnet (2 Sam. 14, 25.), aber von hochfahrendem, herrschsüchtigem Wesen und bösartigem Charakter, den er bei mehreren Gelegenheiten an den Tag legte. Seinen Bruder Ammon, der seine Schwester Thamar mißbraucht hatte, ermordete er meuchlerisch bei einem Gastmahle. Darauf flüchtete er sich zu seinem mütterlichen Großvater nach Geschur und erhielt nach dreijährigem dortigen Aufenthalt durch Joabs Vermittlung von seinem Vater die Erlaubniß, wieder in seine Heimath zurückzukehren. Vor David jedoch durfte er erst zwei Jahre später erscheinen, wo ebenfalls durch Joabs Verwenden eine völlige Aussöhnung mit ihm zu Stande kam (2 Sam. 13, 14.). Jezt schaffte sich aber Absalom viele Wagen und Rosse an, hielt zahlreiche Dienerschaft, wußte sich durch schlaues Benehmen und unbefugtes Eingreifen in die Regierungsgeschäfte die Gunst des Volkes zu erschleichen, und endlich von Hebron aus einen förmlichen Aufstand gegen David zu organisiren, um denselben vom Thron zu stürzen und sich selbst die königliche Würde zu verschaffen. Er zog mit vieler Mannschaft gegen Jerusalem, beschlief auf Ahitophels Rath die Nebenfrauen Davids, um sich dadurch als Thronfolger zu geriren, und berathschlagte sich dann mit Ahitophel und Chusai, während David über den Jordan nach Mahanaim floh, was nun gegen denselben zu thun sei. Glücklicher Weise fand Ahitophels Rath, den fliehenden David mit 12,000 Mann ohne Verzug zu verfolgen und plötzlich zu überfallen, keinen Beifall, sondern der entgegengesezte auf Davids Rettung berechnete Rath Chusai's, daß Absalom ganz Israel von Dan bis Berseba, ein zahlloses Heer, um sich versammeln möge, um damit David und seine Anhänger in allen Fällen leicht zu bezwingen. Dadurch gewann David Zeit, sich zur Gegenwehr zu rüsten, und als darauf Absalom mit seinem Heer heranrückte, wurde dasselbe gänzlich geschlagen und er selbst blieb auf der Flucht an einer Eiche hängen, unter welcher sein Reitthier

hinwegeilte, während sein Haupt zwischen den Aesten festgehalten wurde. Dieß wurde dem Joab angezeigt, der alsbald hinging, ihn mit drei Lanzen durchbohrte und dann seinen Leuten ein Zeichen zum Rückzug gab, womit der Kampf ein Ende hatte. David betrauerte eine Zeit lang seinen Sohn und wurde dann von ganz Israel wieder als König anerkannt (2 Sam. 15—18). Schon zu seinen Lebzeiten hatte sich Absalom eine Denksäule im Königsthale errichten lassen (2 Sam. 18, 18.), die noch Josephus, 2 Meilen von Jerusalem entfernt, gesehen haben will, (Antt. VII. 10, 3.); was heutiges Tags dafür ausgegeben wird, ist ein späteres Monument. 2) Vater eines Makkabäerhäuptlings Namens Mattathias (1 Makk. 11, 70.). 3) Einer der Gesandten des Judas Makkabäus an Lysias nach der Schlacht bei Bethsur (2 Makk. 11, 17.).

Abscheu ist heftige Aufregung des Gemüthes wider die Erscheinungen und Zumuthungen des Bösen, also eine Bezeugung des guten Geistes (die Stimmung des Lasterhaften wider die Tugend kann bis zum Haß und Ingrimm sich steigern, Abscheu heißt sie nicht). In der Erregung des Abscheues erblicken wir den ägyptischen Joseph (1 Mos. 1, 6—12.), die keusche Susanna (Dan. 13), Johannes den Täufer (Matth. 3, 7.), den Herrn (Matth. 23, 13 ff.), den Apostel Petrus (Apostg. 8, 28 ff.), den Apostel Paulus (Phil. 3, 2.).

Abschiedsgruß, s. Gruß.

Abschiedspredigten, die Kehrseite der Antrittspredigten, theilen das allgemeine Wesen der Predigt und Casualrede, und ihre besondere Weise ergiebt sich aus der Natur des Amtes, aus dem man scheidet, aus den concreten Verhältnissen des Scheidens und der idealen und realen Verwaltung, Aufnahme und Wirksamkeit des Amtes. Da Abschiedspredigten die concrete Vergangenheit zur Grundlage haben und in denselben in der Regel das Gemüth einen so lebendigen Antheil nimmt, so sind sie theils leichter, theils schwieriger als Antrittspredigten. Unter Benützung der zahlreicheren Versammlung, der größeren Feierlichkeit, der näheren Zugewandtheit der Herzen, des Harrens auf das lezte Wort des geliebten Vaters, des sich auch in benachbarten Gemeinden erstreckenden Interesses und der eigenen höheren Gehobenheit, wird der gute Hirt beim Scheiden nach dem Drange seines vollen Herzens und dem stillschweigenden Verlangen seiner Gemeinde, deßhalb auch nach dem Geiste Christi in seiner Kirche — zu großer Erbauung und nachhaltiger Wirksamkeit, gleichsam als theures Vermächtniß und Besiegelung des bisherigen Predigens, dasjenige zum Vortrage bringen, was ihm der Rückblick auf das in ihm beim Antritt des Amtes Lebende und während des Amtes treu Festgehaltene und der Blick auf seine Amtserfahrungen und Amtserlebnisse nahe legt. In ihm lebt z. B. vielseitiger Dank gegen Gott, Dank gegen die Gemeinde für Liebe, Vertrauen, Nachsicht, mehr oder weniger treues Mitwirken, Dank besonders gegen die Gemeindevorsteher, Eltern, Lehrer und seine allenfallsigen Collegen, die Bitte um frommes Andenken, Gebet, um Verzeihung etwaiger Fehler und Versäumnisse, die Bitte zu Gott um Ergänzung des Fehlenden, die Bitte, das Gute zu behalten und zu vervollkommnen und das noch Mangelnde zu ergreifen. Er drängt das Nothwendigste und Heilsamste für die ganze Gemeinde und für gewisse Stände und Alter in prägnante, unvergeßliche Kürze zusammen, bittet besonders für die Kinder, Arme und Kranke, verspricht frommes Andenken in Liebe und Gebet, hat mannigfache Zuversicht zur Gemeinde, glaubt an einen gleich würdigen oder noch würdigern Nachfolger und bittet für diesen. Je mehr der Prediger persönlich ergriffen ist, desto mehr wird ihm das sich Vertiefen in das Objective Bedürfniß sein, und einige warme, einfache Worte der Abschied nehmenden Liebe reichen hin, das Persönliche des Casus würdig zu repräsentiren. Der Miethling aber mag beim Scheiden besser ganz, oder doch über das schweigen, was Anstoß erregte; vielleicht macht er auch Einiges gut durch die unumwundene Erklärung, daß er sich nicht an seiner Stelle fühlte, um Verzeihung bitte und

Verzeihung von Herzen gebe. — Der Abschied des sterbenden Hirten braucht nicht beschrieben zu werden. Die Fehler der Abschiedspredigten mag L. Harms schildern: „Sprich nicht zu viel davon, daß dein Weggang ein Ruf Gottes sei! man glaubt es dir nicht. Und wenn du auch gar kein Mittel angewandt hast, um von hier weg und dorthin zu kommen, sondern einen Ruf wirklich und ganz unerwartet bekommen hast: wer sagt dir, daß es ein Ruf von Gott sei? Menschliches und Göttliches unterscheiden, bist du derjenige, der dieß kann? Und wenn du auch für deine Person völlig überzeugt bist, Gott habe dich gerufen, so drücke dich wenigstens mit Behutsamkeit aus und besonders in dem Fall, wenn deine Versetzung dich zu einer größern Einnahme und Ehre führt. Ein anderer, sehr gemeiner Fehler, den Abschiedspredigten oft haben, ist der, daß man so viel, zu viel von seinen Verdiensten um die Gemeinde spricht, ganz vergessend das Wort: Wenn wir alles gethan haben, was wir zu thun schuldig gewesen, so sind wir unnütze Knechte. Es ist empörend, wie sich Mancher rühmt, der nicht einmal das Unerläßliche gethan, der nur seines Leibes gewartet hat εἰς ἐπιθυμίας, Röm. 13. Mit diesem Fehler verbindet sich oft ein anderer, dieser: daß der Valedicens bittere Klagen vorträgt über Mangel an Anerkennung, über erfahrene Widersetzlichkeit gegen seine Anordnungen, über unverdiente Vernachlässigung und Verachtung seiner Predigten, über erlittene Unbill und Kränkungen. Es sei auch etwas Wahres daran, so gehört in diese Predigt solches gewiß nicht; Ende gut, Alles gut. Beleidige auch mit deiner ausgesprochenen Vergebung nicht! Wieder, im umgekehrten Fall, sprich gemäßigt von dir erwiesener Liebe! Ist sie so sehr groß gewesen, wie hast du dich denn entschließen können, diese dich so sehr liebende Gemeinde zu verlassen? Und von deiner Betrübniß, von deinem Schmerz ob der Trennung, von deiner Noth, wie du diese schwere, bange Stunde durchkommest, und daß du Gott anflehest, er wolle dich stärken u. dgl., — echauffire dich mit solchen Phrasen nicht! Grund magst du angeben, weßhalb du gehst, zumal wenn du auf Befehl gehest, jeder andere Grund aber wird besser nur angedeutet und enumerirt müssen die Gründe durchaus nicht werden; man disputirt sonst mit dir von der Kirchenbank zur Kanzel hinauf und du bekommst Unrecht." Die Abschiedspredigt des Apostels (Apg. 20 u. 2 Tim.) mögen den Scheidenden zur Prüfung seiner Amtsführung veranlassen und für die Abschiedsrede Winke geben. Vgl. Joh. 17. 1 Kor. 1, 4—9. Phil. 1, 3—11. 27 f. Texte wären: Luk. 17, 10. Röm. 15, 33. 1 Kor. 15, 1. 2. 16, 13 f. 2 Kor. 7, 2—4. Kolosf. 1. 9 ff. 1 Thess. 2, 13. 2 Thess. 2, 15—17. Hebr. 13, 7. 14. 20 f. 5 Mos. 30, 19 ff. [Graf.]

Abschwörung der Ketzerei. Die Kirche verlangt von den Häretikern, welche in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden wollen, nicht bloß die Annahme ihres Glaubensbekenntnisses (Zuschwörung zu ihr), sondern die bestimmt ausgesprochene Verwerfung des bisherigen Irrthums (Abschwörung der Häresie); daher die canonische Vorschrift: Nisi .... errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abjurare etc. — C. 9. X. de haer. V. 7. Die Abjuration hat dem Taufact, oder wo diese nicht erforderlich ist, dem Glaubensbekenntniß voranzugehen; das römische Ritual verordnet darüber: haeretici vero ad catholicam ecclesiam venientes, in quorum Baptismo debita forma aut materia servata non est, rite baptizandi sunt, sed prius errorum suorum pravitatem agnoscant et detestentur. — Ähnliche Bestimmungen wurden auf verschiedenen Synoden gegeben, so befiehlt der 7. Canon der Synode von Laodicäa (um 364), daß alle, welche von der Häresie (der Novatianer und Photinianer) zurückkehren, sive baptizati sint illi, sive Catechumeni non ante suscipiantur, quam omnes haereses anathematizent et præcipue illam, qua detinebantur. Der 95. Canon des Concilii quinisexti (692) im Trullum: modo dent libellos (hoc est, ait Zonaras, scriptos a se codicillos, quibus opiniones suas, damnent ad errorem suum infamia notent), dein omnem haeresim anathematizent, quae non sentit, ut sentit sancta Dei universalis et Apostolica Ecclesia. — Vgl. Van

Espen, commentarius in canones et decreta juris vet. et nov. pag. 128 et 346. — Die hier genannte Weise der Abschwörung (libello oblato) war die allgemein übliche. — Ferraris faßt die über die Abschwörung geltenden canonischen Bestimmungen unter folgende 4 Punkte zusammen: 1) ut extemplo abjuret errorem suum, 2) ut sponte id faciat, 3) ut abjuret publice secundum arbitrium proprii episcopi, 4) ut de peccato condigne satisfaciat per poenitentiam. L. Ferraris, prompta bibliotheca canonica, juridica etc. ed. Rom. 1766. Tom. I. pag. 12. Die hier verlangte Oeffentlichkeit ist jezt nicht mehr Erforderniß. — Die neuern Rituale legen das Hauptgewicht auf die positive Seite, auf die Annahme und die Beschwörung der professio fidei; die abjuratio erscheint in allgemeinerer Fassung, so z. B. im Straßburger Ritual vom Jahr 1742 in der Frage: Persistez vous dans le dessein .... de renoncer de coeur et d'esprit à toutes les erreurs, qu'elle (religion catholique) condamne? In jenem der Erzdiözese Freiburg S. 82. I. Thl. in der Frage: Ist es euer fester Vorsatz, eure bisherige Kirchengemeinschaft zu verlassen und in die allein seligmachende Kirche einzutreten? — Diese Formel erweist sich aber als hinreichend genügend, weil in dem für die absolutio ab haeresi kirchlich bestimmten Symbol ausführliche Rücksicht auf die jezt vorkommenden dogmatischen Gegensätze genommen ist und weil der Uebertritt erst nach der sorgfältigsten Belehrung und Prüfung gestattet wird.

Absentgelder, s. Abgaben.

Absetzung vom Amte, s. Kirchenamt.

Absicht Gottes bei der Schöpfung, s. Schöpfung.

Absicht des Redenden. Absicht ist die thätige Richtung des Willens auf die Verwirklichung eines bloß in der Idee vorhandenen Gegenstandes, oder der Wille selbst, insofern er sich in diesem doppelten Zustande befindet; ist er bloß auf einen solchen Gegenstand gerichtet, ohne dafür thätig zu sein, d. h. ohne zu dessen Verwirklichung Mittel anzuwenden, so heißt er Wunsch. Der in der Idee vorhandene Gegenstand aber, welcher verwirklicht werden soll, heißt Zweck. Zweck ist also Etwas, was außerhalb des Willens liegt, und daher von Absicht verschieden. Auch ist die Absicht bei Anwendung der Mittel immer auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet, und ist daher immer da; aber es tritt nicht immer jener bestimmte Gegenstand ein, sondern häufig ein anderer, der nicht beabsichtigt war. Der Zweck kommt also nicht immer zum Vorschein. Absicht und Zweck sind also zwei einander entgegengesezte Dinge; jene ist etwas Subjectives, dieser etwas Objectives. (Vgl. Zweck.) — Jeder auf einen Zweck gerichtete und dafür thätige Wille bringt eine Handlung hervor, und diese ist das Mittel zur Verwirklichung des Zweckes; und so ist auch das Reden eine Handlung des Willens, und die Rede ein Mittel zur Verwirklichung des Zweckes, auf welchen der Wille gerichtet ist. Gleichwie man nun annehmen muß, daß Jeder, welcher sich einen Zweck gesezt hat, die Absicht habe, nur solche Mittel zu wählen und anzuwenden, welche zur Verwirklichung seines Zweckes dienen; so hat man auch anzunehmen, daß Jeder, welcher redet, die Absicht habe, nur solche Worte und beziehungsweise solche Bedeutungen der Worte zu wählen und anzuwenden, welche zur Verwirklichung seines Zweckes, d. h. zur Offenbarung seines Sinnes dienen. (vgl. Wort.) Die Kenntniß der Absicht bei einer Rede ist daher ein wesentliches Mittel, den Sinn des Redenden zu finden, und folglich eine nothwendige Bedingung der Schriftauslegung, weil man durch sie unter den verschiedenen Bedeutungen, welche ein Wort hat, auf diejenige geführt wird, welche der Redende in dem einzelnen Falle daran knüpfte, und weil die verschiedenen, von dem Redenden an die Worte eines Satzes geknüpften Bedeutungen seinen Sinn bilden; ohne sie aber nicht, weil, wenn auch alle Bedeutungen der Worte bekannt und vollkommen bewiesen sind, man darunter diejenige nicht finden kann, welche er an jedes Wort knüpfte. Es läßt sich hiernach für die Schriftauslegung folgende

Regel aufstellen: Einem jeden Wort in einem Satze muß man unter den verschiedenen Bedeutungen, welche es sonst hat, diejenige beilegen, welche der Absicht des Redenden entspricht, dagegen keine solche, welche derselben nicht entspricht, oder widerspricht. Denn man kann nicht annehmen, daß er absichtlich an ein Wort eine solche Bedeutung geknüpft habe, welche zu seinem Zweck nicht führt, oder demselben widerstreitet. — Die Absicht des Redenden nun läßt sich eintheilen in die allgemeine und besondere; jene liegt seinem ganzen Buche, diese einem Theile desselben zum Grunde, und leztere verhält sich zur erstern, wie ein Theil zum Ganzen, ist ihr also untergeordnet, und es kann keine ohne die andere bestehen; ferner in Haupt- und Nebenabsicht, in sofern der Redende außer einem Hauptzweck noch einen Nebenzweck erreichen wollte. Beides ist möglich; denn gleichwie eine, einfache oder zusammengesezte, Ursache mehrere Wirkungen zugleich haben kann, so kann auch ein (einfaches oder zusammengesezstes) Mittel mehrere Zwecke zugleich realisiren; es kommt dann darauf an, daß der, welcher eine doppelte Absicht hat, ein Mittel wählt, welches beiden entspricht. Die Nebenabsicht ist jedoch kein Theil der Hauptabsicht, und ihr daher auch nicht unter-, sondern beigeordnet; diese besteht ohne jene; und es kann daher auch der Hauptzweck realisirt werden, und dagegen der Nebenzweck ausbleiben; z. B. Chusai hatte bei seinem Rath, welchen er (2 Sam. 17, 11.) dem Absalom gab, eine doppelte Absicht, nämlich: eine große Volksmenge um den Absalom zu sammeln, und zugleich den David zu retten. Beides wurde erreicht. Vgl. 2 Sam. 15—18. Pharao hatte bei den Frohnarbeiten, welche er den Israeliten auflegte, eine doppelte Absicht, nämlich: sie zu drücken und zu vermindern; aber nur das Erste wurde erreicht. Vgl. 2 Mos. 1, 9—12. — Die Absicht des Redenden wird erkannt: 1) aus seiner ausdrücklichen Angabe am Anfang oder am Ende oder in irgend einem Theile seines Buches; z. B. Luk. 1, 1—4. Joh. 20, 31. — 2) In Ermanglung ausdrücklicher Angabe aus gewissen gleichmäßig wiederkehrenden Bemerkungen, weil diese anzeigen, daß ihm diese Idee beständig vorschwebte, und er daher die Absicht hatte, dieselbe zu realisiren; z. B. Buch der Richt. 3, 7—9. 12—15. 4, 1—4. 6, 1. 7. 10, 16. — 3) Aus den logischen Schlußformeln, weil der Schluß die Idee ausdrückt, welche der Redende auszudrücken beabsichtigte. Dieses gilt vorzüglich für die besondere Absicht eines jeden Theiles der Rede bis zur einfachen Periode herab; und die Vergleichung der Hauptschlüsse der verschiedenen Theile einer Rede mit einander führt hinwiederum zu dem Punkt, worin sie alle übereinstimmen, d. h. zur allgemeinen Absicht; z. B. Matth. 7, 12. 20. Apostg. 2, 36. Röm. 10, 17. — 4) Aus der Veranlassung oder den historischen Umständen; und 5) aus dem Stoff der Rede, weil bei jedem der beiden lezten Fälle eine Absicht vorausgesetzt werden muß, welche demselben angemessen ist. [Wetzer.]

Absolute, das. Absolut. Wir fassen das Absolute in der Bedeutung, wie es die heutige Speculation nicht nur für ein Göttliches, sondern für Gott selbst nimmt. Diesem Absoluten gegenüber wird die Welt als das Relative sich erweisen. Fragt man zuerst, ob dieses lateinische Wort dem, was wir in unserer Speculation damit bezeichnen wollen, Gott nämlich, auch irgendwie entspreche, so werden wir die wenigstens theilweise Zulässigkeit in nachstehenden Derivationen finden. Zuerst bedeutet das Zeitwort absolvere, von dem es stammt, ablösen, losmachen von Etwas, befreien, und hiernach wäre das Absolute das in Anderem nicht Enthaltene, das durch die übrigen Dinge nicht Bedingte, das aus, durch und für sich selber Seiende, das Freie, ein Begriff, welcher der Gottheit ganz angemessen ist, da sie eben nicht das in und mit den Dingen Gegebene, das in und mit ihnen Gesezte, das durch sie Bedingte und Abhängige, sondern das schlechthin aus, durch und für sich selber Seiende, das schlechthin Selbstständige, Unabhängige, Weltfreie ist. Eine zweite Bedeutung des Wortes absolvere ist — vollenden, vollkommen machen. Das Absolute bezeichnet demnach das schon Vollendete, das Vollkommene,

Diese Bezeichnung paßt in sofern wiederum ganz, als Gott das ewig Vollendete, das ewig Vollkommene ist. Und zwar ist in dem Begriff von einem nach allen Theilen Absoluten — omnibus numeris absolutus — auch der andere eingeschlossen, daß es in seiner Unbedingtheit nichts außer ihm bedürfe, keiner Hilfe und Unterstützung durch Anderes und von Anderem fähig sei. Gott ist keiner Entwicklung fähig, weil er keines Dinges bedürftig, und umgekehrt. Auf die ganz entgegengesezte Weise verhält es sich mit dem Relativen, welches das Außergöttliche, die Welt, die Natur, der endliche Geist und der Mensch ist. Für die Speculation ist der Ausgangspunkt am besten der Mensch selber, der die Vereinigung von Geist und Natur ist. Der Mensch beginnt seine Untersuchung, um in der Welt Gott zu finden, mit seinem Selbstbewußtsein. Wir können hier eigentlich nur den Gang und das Resultat dieser Untersuchung ins Auge fassen. Die Thätigkeit ist ein fortgehendes Unterscheiden, um durch dasselbe sich selbst, die Welt und Gott zu erkennen. Das Selbstbewußtsein ist nicht ein von Anfang an schon Fertiges, vielmehr ist es ein in der Zeit, und zwar langsam sich Entwickelndes, welche Entwicklung wir in ihren Anfängen und ersten Fortschritten an Andern zu beobachten haben, da wir es an uns selber nicht können. — Gleich von Anfang stellt sich am Menschen so recht der Charakter des Relativen im Gegensatz zum Absoluten dadurch heraus, daß er nicht, wie das Absolute, ein von den Dingen Abgelöstes, Freies, Unabhängiges, sondern umgekehrt ein mitten unter ihnen Vorkommendes, ein von ihnen Abhängiges, ein in seinem Fortbestehen so wie in seiner Entwicklung durch sie Bedingtes ist. Die Nothwendigkeit wie Wirklichkeit der Entwicklung hebt an sich schon die andere Seite des dem Absoluten entgegengesezten Relativen heraus, die Nichtvollendetheit, die Unvollkommenheit. Der Mensch ist ein der Vollendung und Vollkommenheit erst entgegengehendes Wesen, und zwar entgegengehend durch Entwicklung, womit aber gar nicht behauptet werden soll, daß der vollendete Mensch deßwegen schon, weil er vollendet ist, ein Absolutes sei. Das an sich Relative wird nie das seinem Wesen nach Absolute werden. Kehren wir zu der Abhängigkeit zurück. Diese zeigt sich für den Menschen zuerst hinsichtlich seines Leibes. Ganz hilflos an sich selber, würde der zur Welt Geborne sogleich eine Beute des Todes werden, würde ihm nicht durch Andere Nahrung und Pflege zu Theil. Dasselbe ist der Fall hinsichtlich des Geistes. Der Mensch, ohne geistig erweckt und erzogen durch geistig schon Entwickelte zu werden, verkümmert auch geistig und bleibt in dieser Hinsicht ein Thier. Kräftiger und deutlicher könnte sich die Abhängigkeit des Menschen schon für den Anfang seines Daseins nicht herausstellen. Kommt man nun aber der Hilfsbedürftigkeit des Menschen nach beiden Seiten entgegen, so leitet sich eine regelmäßige Entwicklung des Leibes und des Geistes ein, und zwar in der Art, daß das Leibliche in steter Rückwirkung auf den Geist ist. Macht sich schon bei der Bewegung des Leibes und bei dem damit verbundenen Streben, die Hemmungen der freien Bewegung zu beseitigen, die Objectivität als eine Wirklichkeit geltend, und gewöhnt sich der Mensch daran, wenn auch anfänglich nur dem Gefühl und der Empfindung nach sich von der Objectivität zu unterscheiden; so sind alle spätern Sinnesthätigkeiten von solcher Beschaffenheit und von solchen Erfolgen, daß die genannte Unterscheidung seiner selbst von der Objectivität im Menschen immer weiter schreitet, immer klarer, bestimmter und deutlicher wird. Das fortgehende Unterscheiden seiner von der Objectivität ist aber ein fortgehendes Sichbefreien von ihr, wenn auch der Zusammenhang nun und nimmermehr im eigentlichen Sinne aufgehoben worden war und werden will. Diese Entwicklung reift um so früher, je mehr mit ihr der geistige Unterricht verbunden wird. Der Mensch unterscheidet sich von Dem, der ihn erziehend umgiebt; er unterscheidet sich somit nicht nur von der objectiven Natur, sondern auch von dem, welchem er gleicht, der Mensch wie er ist. Durch alle kleinern und größern Stadien hindurch die angezeigte Entwicklung zu verfolgen, ist nicht unser Zweck. Wir haben sie nach

ihrer Natur und nach ihrem Zwecke genugsam angedeutet. Durch ein immerwährend Unterscheiden gewinnt der Mensch am Ende den Gedanken des eigenen Ich als eines für sich seienden Wesens. Hat er aber, an diesem Ziele der Selbstentwicklung angekommen, in dem Worte Ich sein Selbstbewußtsein factisch ausgesprochen, und ist durch die daran sich anschließende weitere Entwicklung alles Frühere nur noch mehr bestätigt worden; so entstehen für ihn auf dem Boden der Speculation sehr ernste Fragen. Ist für ihn in der sichtbaren Welt der Mensch und die Natur oder der Geist und die Natur da, so handelt es sich im metaphysischen Interesse nicht etwa nur darum, wie sich beide zu einander verhalten, sondern vorzugsweise darum, woher sie beide sind. Das tritt bald ins klare Bewußtsein ein, daß der Mensch, der sich an der Natur, die er zu jeder Zeit als ein Anderes und als Das vorfindet, an was er sich entwickelt hat, nicht hervorgebracht habe. Der Mensch erkennt sich nicht als den Urheber der Natur. Aber umgekehrt erkennt er auch die Natur nicht als die Urheberin des Menschen. Der Geist kommt nicht von der Natur her, über welche er sich bald genug erhebt, um über sie zu herrschen. Der Mensch ist aber auch nicht der Urheber seiner selbst. Stammt auch der Mensch vom Menschen durch Zeugung ab, und weiß der Mensch, daß es sich so verhält; so ist in dieses Wissen zugleich ein anderes eingeschlossen, dieß nämlich, daß der Mensch als Mensch nicht angesehen werden könne, sein eigener Schöpfer zu sein. Im Strome der Generation kommt man nothwendig bei einem ersten Menschen an, der weder leiblich noch geistig sein eigener Urheber ist. Vielmehr tritt in die Erkenntniß, daß der Mensch seinen Ursprung nur in einem Wesen haben kann, das selbst nicht Mensch ist, sondern den Leib wie den Geist durch Schöpfung aus Nichts hervorbringt, und Beide im Menschen auf eigenthümliche Art verbindet. Was von der Schöpfung als einem für die Betrachtung Nothwendigen gilt, dasselbe gilt auch von der ersten Erziehung. Denn wie sich der Mensch nicht durch sich selber in die Existenz sezt, so erzieht er sich auch nicht selber. Ohne Erziehung durch Andere wird er aber, wie wir oben schon gesehen haben, nicht Mensch. Das einfache Dasein des Menschen als des Menschen ist somit schon von selber der Beweis, daß die Menschheit ihren wahrhaft menschlichen Anfang nur in einem höhern Wesen habe nehmen können. — Ist nun, sagen wir endlich, die Natur, die, ohne zu denken und zu wollen, dennoch sich allenthalben als ein Gedachtes und Gewolltes hinstellt, nicht aus sich selber und nicht durch des Menschen Denken und Wollen: ist eben so der Mensch nicht durch sich selber und eben so wenig nicht durch die Natur; so müssen wir über und vor der Natur und dem Menschen, also über und vor der sichtbaren Welt ein Wesen annehmen, durch welches die Welt und in ihr die Natur und der Mensch sammt der für Beide herrschenden Ordnung ist. Dieses Wesen wird aber, im Gegensatz zu aller Relativität, die wir am Menschen und der Welt wahrgenommen haben, das Absolute sein müssen, das als solches, schon seinem Begriffe nach, nothwendig hat, ewig aus und durch sich selber zu sein, keiner Entwicklung zu bedürfen, und von jedem Andern hinsichtlich des eigenen Lebens frei, überhaupt durch sich selber vollendet und nach allen Seiten vollkommen zu sein. Während so das Absolute das schlechthin Unbedingte, Unabhängige, ewig Vollendete und Vollkommene ist, trägt es zugleich in sich die Macht, alles relative Sein in die Existenz zu setzen, es in seinem Bestand zu erhalten und zu seiner Vollendung zu führen. — Schon die heidnische Philosophie war oft genug auf dem Wege, den Begriff des Absoluten zu gewinnen, besonders der Grieche, wenn er Gott als ὁ ὄντως ὢν oder als το ὄντως ὄν auffaßt. Allein der oft im Werden begriffene Gedanke kam nicht zu seiner Ausbildung, indem entweder das Göttliche stets wieder in die Welt aufgelöst, oder doch so mit dem Endlichen verbunden wurde, daß es nicht Welt-frei war, sondern mit ihr so zusammenhing, daß der Charakter des Absoluten sich tief verlezt sehen mußte. In der neueren

Philosophie hat das Geschäft der Vermengung Gottes mit der Welt der Pantheismus übernommen, und Jene, welche das Wort absolut am meisten im Munde führen, haben es durch jene Vermengung gerade am meisten mißbraucht, indem man unter dem Absoluten entweder die allgemeine unpersönliche Vernunft, oder ein allgemeines, in allem Einzelnen zur Erscheinung kommendes Leben begriff. — Die oben mehr angedeutete als ausgeführte Entwicklung des Begriffs des Absoluten ist umständlicher gegeben in Staudenmaiers Encyklopädie der theol. Wissenschaft, 2te Aufl. I. Bd. S. 113—212. [Staudenmaier.]

Absolution der Lebenden, der Verstorbenen. Die Absolutionsformel in der sacramentalischen Beicht (s. d. Art.), wie sie von Papst Eugen IV. und dem Kirchenrathe von Trient feierlich sanctionirt worden ist, lautet für die lateinische Kirche: „ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris & Filii & Spiritus sancti. Amen." Indessen dürften wesentlich nur die Worte sein „absolvo te." Vor dem 13. Jahrhundert waren die Formeln der Absolution ziemlich verschieden und meist deprecatorischer Natur. Wenn im Nothfalle z. B. vor einer Schlacht, im Angesichte eines Schiffbruches u. s. w. mehrere Pönitenten zugleich losgesprochen werden sollen, so wird das te einfach in vos verwandelt. Bei Sterbenden, die nicht mehr materiell vollständig beichten können, wird zu den Worten „a peccatis" hinzugefügt „ab omnibus censuris." Ob man die bedingte Absolutionsformel („si vivis," „si capax es etc.") gebrauchen dürfe, darüber sind nicht alle Theologen einstimmig, doch bejahen die ausgezeichnetsten Theologen die Frage. Die Absolutionsformel der Griechen ist weitläufiger und deprecatorisch gehalten. Die gegenwärtig übliche Absolutionsformel der lateinischen Kirche empfiehlt sich durch ihre Kürze und durch die indicative Form, welche dem Charakter des vom Priester verwalteten Richteramtes mehr entspricht und das Gemüth des Sünders mehr zu beruhigen geeignet ist, als die deprecatorische. — Außer der Absolution von den Sünden giebt es aber auch eine Absolution von den Censuren, die verschieden ist, je nachdem sie im innern oder äußern Forum geschieht. Die vollständige sacramentalische Absolutionsformel enthält in dem „Dominus noster Jesus Christus etc." schon eine sogenannte absolutio ad cautelam. Im äußern Forum wird die Absolution von den Censuren sehr feierlich vorgenommen, und der zu Absolvirende dabei leicht mit Ruthen geschlagen. — Etwas Anderes aber wird unter der Absolution der Todten (absolutio pro defunctis) verstanden; sie bedeutet gewisse Gebete, welche nach Darbringung des hl. Opfers für einen erst Verstorbenen an der künstlich errichteten Todtenbahre (tumba) vom Priester zu seiner Erledigung aus dem Reinigungsorte gebetet werden. Passend beginnen sie mit dem ergreifenden „Libera" und schließen mit dem tröstenden: „Herr! gieb ihm (ihr) die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm (ihr)! Laß ihn (sie) ruhen im Frieden! Amen." Der Sprachgebrauch, wonach diese Gebete „Absolution" genannt werden, ist ein mittelalterlicher.

Abstammung der Menschen, s. Adam.

Abstinentes. Die unter diesem Namen am Ende des 3ten Jahrhunderts in Gallien und Spanien vorkommenden Häretiker waren nichts anderes als Enkratiten (s. d. A.). Uebrigens wurden auch die Priscillianisten (s. d. A.) ebenso genannt.

Abstinenz ist eine Form der sittlichen Mäßigung (temperantia), nämlich die Selbstbeherrschung hinsichtlich des Genusses von (festen) Speisen (abstinentia moderatur delectationes, quæ percipiuntur in cibo; sobrietas delectationem potus; castitas delectationem conjunctionis carnalis, pudicitia delectationem amplexuum etc.). Die Abstinenz wird ausgeübt a) durch zeitweise Enthaltung von jeder Speise, nach dem Beispiele Mosis (Exod. 24, 18. 34, 28. Deut. 9, 9.), und Jesu (Matth. 4, 2.); b) durch immerdauernde Enthaltung von gewissen Speisen, wie sie im A. T. geboten war (Lev. 20, 24 ff.), und von dem Concil zu Jerusalem (Apg. 15.)

den Heidenchristen in Betreff der erstickten Thiere, des Blutes und der Götzenopfer (V. 20.) auferlegt, von den Asceten und Anachoreten freiwillig beobachtet (Alzog, Univ.-Gesch. der christl. K. S. 132), und von Bruno von Cöln durch Verbot der Fleischspeisen dem Carthäuserorden zur Regel gemacht wurde (Ebd. S. 323); c) durch die zur kirchlichen Fastendisciplin gehörende Enthaltung von Fleischspeisen an bestimmten Tagen. — Daß die durch das Beispiel und die Empfehlung (Matth. 17, 20. Mark. 9, 28.) Jesu, sowie seiner Apostel (Apg. 13, 3.) und der besten Christen geheiligte Abstinenz als fromme Superiorität des Geistes über das Fleisch an sich eine Tugend, daß sie als Verwahrungsmittel gegen Herabsinken des Geistes zur Natur, ja selbst zur Unnatur (Matth. 17, 20.), gegen die „fleischliche Begeisterung und das Jauchzen der Sinne" (Manzoni, Bemerkungen über die kathol. Moral, deutsch von Orsbach S. 143) ein ausgezeichnetes Tugendmittel, daß sie gegen das krankhafte Gelüsten des Gaumens ein Remedium, endlich für die begangenen Fehler eine Bußübung sei (vgl. die Fastenpräfation), ist leicht zu erkennen. Daß die Kirche, so wenig als die christliche Wissenschaft, die Abstinenz als bloße körperliche Uebung empfiehlt (jene betet: ut, qui se affligendo carnem ab alimentis abstinent, sectando justitiam a culpa jejunent. Sabb. p. D. III. Quadrag.), daß sie ganz in Uebereinstimmung mit den Aussprüchen des Herrn (Matth. 15, 17.), und des hl. Paulus (Röm. 14, 3. Gal. 4, 10. Kol. 4, 16. Tit. 1, 15.), weder die Speisen für unrein, noch die Tage für verworfen erklärt, und jeden Aberglauben auch in diesem Punkte abwehrt und bestraft (Concil. Colon. ann. 1536. p. IX. art. 5. Concil. Aquisgran. ann. 816. can. 63. 65. Canon. apost. 53.), wird von denen nicht beachtet, welche über das kirchliche Fasteninstitut aburtheilen, ohne dasselbe zu prüfen. [Mack.]

Abstract. Der Verstand ist das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. Begriffe bildet er durch Abstrahiren. Das Abstrahiren ist aber ein Doppeltes. Aus der Masse einzelner Vorstellungen scheidet der Verstand das, was Allen gemeinschaftlich ist, ab, und hebt es zur abgesonderten Betrachtung heraus. Dieß heißt abstrahere aliquid, Etwas abstrahiren. So hebt der Verstand, um den Begriff Mensch zu gewinnen, das, was allen Menschen gemeinschaftlich ist, wodurch alle Menschen Menschen sind, heraus, und bildet den Begriff Mensch, der die beiden Merkmale in sich hat: sinnlich und vernünftig; denn jeder Mensch ist dadurch Mensch, daß er die Synthese von Geist und Natur ist. Dadurch, daß der Verstand das Wesentliche abstrahirt, abstrahirt er zugleich vom Zufälligen; sieht von ihm ab, mit dem abstrahere aliquid ist immer das abstrahere (animum) ab aliqua re verbunden. Indem der Verstand den Begriff Mensch findet, als die zwei Merkmale: sinnlich und vernünftig in sich fassend, hat er abgesehen von allem Zufälligen. Der Mensch findet sich nirgends, sondern immer finden wir Europäer, Asiaten, Amerikaner u. s. w., oder Gelehrte, Ackerbauer, Krieger. Dieß sind jedoch lauter zufällige Bestimmungen, von denen der Verstand wegsieht, und seine Aufmerksamkeit auf das Wesentliche hinwendet, was man auch Reflectiren nennt. In der Wirklichkeit sind die wesentlichen Merkmale immer mit zufälligen verwachsen oder verschmolzen. Dieß ist das Concrete. Jeder Mensch hat die beiden wesentlichen Merkmale der Menschheit an sich: er ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Aber er ist nicht bloß Mensch, sondern ein bestimmter Mensch, z. B. dieser Mensch — er bewohnt dieses Land, treibt dieses Gewerbe, hat diese Gesichtsfarbe u. s. w. Das Abstracte ist das unbedingt Allgemeine, das Concrete ist das Unmittelbare. Jede Regel ist eine Abstraction; sie muß aber auf besondere Fälle, d. h. in concreto, angewendet werden. Die Thätigkeit des Abstrahirens heißt Abstraction; das Abstractum ist ihr Resultat. In der Abstraction ist das abstrahere aliquid und ab aliqua re vereint gedacht. Das Resultat der Abstraction ist der Begriff. Das Abstractionsvermögen ist besonders wichtig für die Wissenschaft; denn nur durch Abstraction kommt in all unser Wissen Ueberblick, Einheit und

Klarheit. Aus den einzelnen Theilvorstellungen bildet der Verstand die Begriffe, aus diesen wieder höhere, und steigt so fort, bis er unter Einem Begriffe das ganze Gebiet des Wissens vereint, gleichsam alle Strahlen in einen Strahlenbüschel concentrirt hat. Jeder Begriff ist durch Abstraction gewonnen und also abstract; wenn man daher von abstracten Begriffen spricht, ist dieß eigentlich Tautologie. Man spricht aber besonders in der Aesthetik davon, ob der Dichter abstracte Begriffe darstellen, z. B. die Tugend, die Klugheit, Bescheidenheit als solche personificiren dürfe. Diese vielbesprochene Frage löst sich von selbst bei Betrachtung der Wirklichkeit. Alle wahrhaft großen Dichter haben nicht Abstracta dargestellt, sondern ihre Phantasie wußte das Allgemeine gleich concret im Einzelnen zu erfassen. Das Eigenthümliche des Philosophen ist es, die Idee gleich abstract und allgemein zu erfassen; der Dichter aber sieht und stellt das Unendliche im einzelnen Bild dar. Der abstracte Monotheismus steht dem concreten Monotheismus der christlichen Lehre gegenüber. Er faßt das göttliche Wesen kantisch als unbewegliches, unlebendiges Ding an sich, als abstracte, nicht vermittelte Einheit, die Attribute, wie Verstand, Willen hat, aber nicht ist. Es ist abstract an sich, weil weder als in sich lebendig, noch als geistig bestimmt gedacht; es ist abstract in Bezug auf die Attribute, die dasselbe verendlichen; es hat nicht als solches Attribute, sondern nur in seiner Relation zur Welt. Gott hat die Welt außer sich, sie steht ihm als Schranke hier gleichsam gegenüber. Gott ist hier nicht als in sich selbst frei, als die Welt begrenzendes und die Grenzen im Setzen wieder aufhebendes Princip gefaßt. Der abstracte Monotheismus führt daher consequent zum Dualismus, oder zum Emanatismus. Abstracter Monotheismus ist das System Platos, der Neuplatoniker Plotin und Proklus, ferner Philos; in der neuern Zeit Leibnitzens und der auf Schleiermacher sich stützende Monotheismus Lücke's (vgl. Sengler, die Idee Gottes). Im A. T. finden wir eine Bewegung aus dem abstracten zum concreten Monotheismus, die Idee des dreieinen Gottes tritt immer mehr hervor (vergl. Staudenmaiers Philosophie des Christenthums). Der abstracte Monotheismus erhebt sich nicht zum Begriffe des Geistes, und zum Gedanken der vermittelten Einheit; das Göttliche ist leer und ohne Bestimmungen. „Gott ist Geist," sagt dagegen das Christenthum; und die unterschiedene Einheit des göttlichen Lebens hat sich dem menschlichen Geiste geoffenbart in der Erscheinung des Dreieinen. Matth. 3, 16.

Abt. Schon in den vorchristlichen Zeiten war es Sitte, die Lehrer Väter zu nennen, als die Urheber eines neuen geistigen Lebens bei ihren Schülern. Dieser ehrwürdige Gebrauch ging auch zu den Christen über, und schon der Apostel Paulus nannte sich unerachtet des scheinbaren Widerspruchs von Matth. 23, 9. den Vater der Korinther (1 Kor. 4, 15. vergl. Galat. 4, 19. Tit. 1. 4. Philem. 10). So wurde es bald in der ganzen Kirche Praxis, die geistlichen Vorsteher Väter zu nennen. Diesen Ehrennamen erhielten natürlich auch jene großen Männer der Wüste, welche Nachahmer ihres ascetischen Lebens um sich sammelten und so die Vorsteher eines großen Kreises von Schülern geworden sind, z. B. Antonius der Aegypter ums Jahr 300 n. Chr. Um aber diese Mönchsvorsteher als Väter zu bezeichnen und wahrscheinlich zugleich doch auch von den Bischöfen, die man griechisch *πατέρες* nannte, zu unterscheiden, wählte man für erstere die chaldäische Form אַבָּא (abba, abbas, Abt) des hebräischen Wortes אָב = Vater, einen Titel, den man übrigens mitunter auch andern Mönchen gab, welche zwar kein Kloster regierten, aber sich besonders durch Ehrwürdigkeit und Ansehen hervorthaten. Diese chaldäische Benennung אַבָּא, abbas, ging jedoch aus dem Morgenlande mehr in die lateinische, als in die griechische Kirche über, denn letztere nennt bis auf den heutigen Tag ihre Klostervorsteher Archimandriten (*Αρχιμανδρίτης*) von *μάνδρα*, eine Hürde, eingeschlossener Raum, claustrum, Kloster) und Igumenen (*ἡγούμενος*, Vorsteher). Daß in späterer Zeit alle

Mönche, welche Priester waren, Väter, patres, genannt wurden, ist bekannt. Auch die Vorsteherinnen der Nonnenklöster erhielten frühzeitig den Titel Abbatissae, Aebtissinnen. Beim Beginne des Mönchthums war in den großen Mönchscolonien, die oft mehrere tausend Köpfe zählten, in der Regel nicht ein Einziger, auch der Abt nicht, Priester; damit sie aber nicht immer zum Gottesdienste den weiten Weg in die Stadt gehen mußten, wurde es bald, schon im vierten Jahrhundert, einigen dieser großen Mönchscolonien gestattet, einen oder zwei Priester zu haben, und es konnte sich jezt der Abt selbst die Weihe geben lassen, oder einen seiner Mönche dem Bischofe zur Priesterweihe präsentiren. Nach diesen ersten Anfängen sehnten sich in Bälde sehr viele Mönche, die heiligen Weihen zu erhalten, und so treffen wir schon am Ende des vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts manche, besonders abendländische Klöster, welche bereits zahlreiche Priester unter ihren Mönchen hatten. Die Achtung der Bischöfe gegen das Mönchthum machte sie zu Ertheilung der hl. Weihen sehr geneigt. Doch gab es noch im neunten Jahrhundert sogar Aebte, welche nur Diakonen, nicht Priester waren, wie viele von ihnen unterschriebene Dokumente, z. B. im Codex diplomaticus Alamanniae von Neugart, beweisen. Ja noch im eilften Jahrhundert fand sich ein Concil von Poitiers im J. 1078 veranlaßt, den Aebten unter Androhung der Amtsentsetzung zu befehlen, daß sie sich die Priesterweihe geben lassen sollen (Harduin, Coll. Conc. T. VI. P. 1. p. 1576. can. 7). Im Gegensatze hievon kam es aber auch schon im achten Jahrhundert vor, daß Aebte, welche Priester waren, sogar bischöfliche Rechte erhielten und ihren Mönchen die niederen Weihen ertheilen durften, was bereits die zweite Synode von Nycäa (die siebente allgemeine im J. 787), can. 14, erlaubte.[1] Dasselbe Vorrecht wurde ihnen wiederholt eingeräumt, zulezt durch die Trienter Synode, Sess. XXIII. c. 10 de reform. Manche Aebte erhielten zudem die bischöflichen Insignien, Inful, Ring und Stab, und erhielten so den Namen abbates infulati. Ja selbst manche Aebtissinnen erhielten diese Pontificalauszeichnungen, und machten solche Ansprüche, daß das Kapitulare Karls d. Gr. vom J. 789 und die Pariser Synode vom J. 829 ihnen das Predigen, Beichthören, die Austheilung der Sacramente und andere angemaßte priesterliche Amtshandlungen verbieten mußten (Binterim, Denkw. Bd. III. S. 559 ff.). Dagegen wurde ihnen längere Zeit Sitz und Stimme bei den Synoden gestattet, namentlich in England (Schrödl, das erste Jahrh. der engl. K. S. 120 u. 271). Schon früher, seit dem sechsten Jahrhundert, hatten die Aebte dieses Recht und blieben im beständigen Besitze desselben. Die Wahl der Aebte stand in alter Zeit bald den Bischöfen, bald den Mönchen zu; aber auch die Landesherrn schrieben sich dieß Recht zu und übten es vielfältig bald zum Nutzen, bald zum Schaden der Klöster aus. Deßwegen, und weil manche Bischöfe Willkürlichkeiten sich erlaubten und sich selbst oft gegen den Willen der Mönche zu Aebten reicher benachbarter Klöster machten (z. B. die Bischöfe von Constanz zu Aebten von St. Gallen), bestimmte das canonische Recht die freie Wahl des Abtes durch die Mönche des Klosters. Doch behielten die Bischöfe ein Mitwirkungsrecht, so wie die Befugniß, die Gewählten zu benediciren (vergl. Thomassin de nova et veter. eccl. discipl. Lib. 2. c. 39. n. 19. Lib. 3. c. 31. n. 8. und c. 32. n. 6., und an vielen andern Stellen, welche Thomassin im index s. v. Abbates angezeigt hat, so wie Harduin, Coll. Conc. II, 1178 A. III, 1775 B. IV, 906 E, 1214 D und 1220 C.). Eine Folge der landesherrlichen Besetzung der Abteien war es, daß von den Karolingern seit Karl Martell, aber auch von ihren Nachfolgern, viele Abteien an Weltgeistliche, ja sogar an Laien, besonders alte Offiziere, zur Belohnung ihrer Verdienste

1 Harduin, Coll. Conc. T. IV. p. 496. can. 14. Irrig citirt Thomassin (de nova et veteri eccl. discipl. Lib. III. cap. 17. n. 3.) den 27ten Canon statt des 14ten. Thomassin selbst aber wird falsch citirt in Ersch und Grubers Encykl. Bd. I. S. 196.

vergeben wurde. So entstanden die Laienäbte und Abtgrafen. Ja manche Fürsten behielten gerade die reichsten Abteien für sich oder ihre Familienglieder, wie denn z. B. Hugo Capet Abt von St. Denis und St. Martin von Tours war. Seit dem eilften Jahrhundert verschwinden jedoch diese für die klösterliche Disciplin höchst nachtheilige Laienäbte wieder aus der Geschichte. Dagegen kam ein anderer Uebelstand immer mehr auf. Es war nämlich durch Conciliarbeschlüsse, z. B. von Vannes im J. 465, von Egaon 517, von Agde 506, von Rouen 1223, jedem Abte verboten, mehr als eine Abtei zu besitzen, aber deßungeachtet wurden begünstigte Personen mit mehreren Abteien versorgt, und da dieß, um die canonischen Gesetze nicht geradezu zu verletzen, in der Form geschah, daß man den Begünstigten die betreffende zweite oder dritte Abtei nur zur einstweiligen Verwaltung empfahl (commendare), so entstand der Titel Commendaturäbte. Zu einem hohen Grade stieg dieser Unfug in Frankreich unter Ludwig XIV. u. XV., und viele Aebte aus dieser Zeit, nachgeborene Söhne hoher Familien, sahen die Klöster niemals, deren Aebte sie waren. Es wurden sogar Jünglinge, die noch keine Weihe, sondern nur erst die Tonsur empfangen hatten, mit Abteien beschenkt, und so kam es, daß in Frankreich die vornehmen Candidaten des geistlichen Standes abbés genannt wurden, welche Herrn in schwarzen Kleidern, ein höchst weltliches Leben führend, in den eleganten Zirkeln von Paris auf den Moment warteten, wo ihnen durch königliche Huld eine reiche Abtei zugeworfen würde. — Aber auch wirkliche Weltgeistliche wurden und werden abbés genannt. — In ähnlicher Weise führen auch in Italien vornehme Weltgeistliche den Titel abati. — Unter den Aebten unterscheidet man exempte, d. i. solche, die unter keinem Bischofe, sondern unmittelbar unter dem Papste, und nichtexempte, welche dem Bischofe der Diöcese, worin ihr Kloster liegt, untergeben sind. — Dem politischen Range nach unterschied man in Teutschland ehemals dreierlei Aebte und Aebtissinnen: a) gefürstete, wie die Aebte von St. Blasien, St. Gallen, Fulda, St. Emmeran zu Regensburg ꝛc., und die Aebtissinnen von Buchau, Quedlinburg, Gauersheim ꝛc.; b) reichsunmittelbare und c) solche, welche einem besondern Territorialherrn untergeben waren, ähnlich dem landsäßigen Adel. — Anfangs hatte jedes Kloster seinen eigenen Abt, der von keinem andern Abte abhängig war. Nach Entstehung des großen Benedictinerordens war es jedoch natürlich, daß der Abt des Stammklosters Monte Cassino einen Vorrang vor allen andern Benedictineräbten und den Titel Abbas abbatum erhielt, was Paschalis II. im Anfange des zwölften Jahrhunderts bestätigte, obgleich mit diesem Ehrentitel keine eigentliche Jurisdictionsgewalt verbunden war. — Als aber innerhalb des großen Benedictinerordens besondere Congregationen der Reform halber entstanden, erhielten die Aebte der Mutterklöster Aufsicht und Gewalt über die Vorsteher der andern Cönobien, die sogar häufig nicht einmal mehr Aebte, sondern Prioren betitelt wurden. Generalabt dagegen heißt derjenige, welcher dem Hauptkloster einer Congregation vorsteht. Daß nicht in allen Mönchsorden die Klostervorsteher Aebte genannt wurden, ist bekannt, z. B. nicht bei den Jesuiten und den Mendikanten. Als nach der Reformation in den protestantischen Ländern die ehemaligen Klöster in Erziehungsanstalten umgewandelt wurden, behielten die Rectoren derselben (verheirathete Schulmänner) den alten Titel Aebte bei. Auch verdiente protestantische Theologen erhalten mitunter diesen Ehrennamen. Auch die Vorsteherinnen weltlicher protestantischer Damenstifte, wie z. B. Obristenfeld in Würtemberg, heißen Aebtissinnen. [Hefele.]

Abtei, s. Abt.

Abtheilung, a) der Worte in den Bibelhandschriften. Im hebräischen Bibeltexte wurden im Alterthum die Worte ohne Zweifel nicht immer getrennt geschrieben, dafür spricht theils der Umstand, daß sich noch alte semitische Inschriften erhalten haben, in denen sich keine Worttrennung zeigt, theils die rabbinische Ueberlieferung,

daß das Gesetz ehemals wie ein Wort oder ein Vers (also ohne Worttrennung) geschrieben worden sei. Jedoch geschah dieß nicht ohne Ausnahme. Sehr alte syrische und arabische Handschriften, so wie auch einzelne alte semitische Inschriften sind mit Worttrennung geschrieben. Sodann der hebräische Text, den die LXX übersezten, hatte Allem nach schon Worttrennung, und was dagegen zu sprechen scheint, kann leichtlich auf Mißgriffen und Versehen derjenigen beruhen, von denen die Wortabtheilung im hebräischen Original selbst herrührte, welches sie übersezten. Ferner die schon im Talmud und von Hieronymus und Epiphanius erwähnten Finalbuchstaben können nur zum Behufe der Wortabtheilung eingeführt worden sein. Endlich die Synagogenrollen, bei deren Schreibung von jeher die größte Gleichförmigkeit beobachtet wurde, haben Worttrennung. Was den griechischen Theil des alten Testaments und die neutestamentlichen Schriften betrifft, so wurden sie häufig ohne Worttrennung geschrieben. Der Codex Vaticanus (B) und der Codex Regius (C) haben noch keine Worttrennung, wogegen der Codex Alexandrinus bereits an einigen Stellen die Worte trennt. Mit der sogenannten stichometrischen Schreibweise aber wurde bald auch die Worttrennung allgemein üblich, wiewohl z. B. noch der stichometrische Codex Cantabrigiensis keine Worttrennung hat. b) Abtheilung der biblischen Bücher in Kapitel und Verse. Die älteste kapitelartige Abtheilung der hl. Schrift war die Abtheilung des Pentateuchs in 54 Paraschen oder Abschnitte für die Sabbathvorlesungen in den Synagogen, und zum Theil auch die Bezeichnung entsprechender Abschnitte in den prophetischen Büchern zu gleichem Zwecke unter dem Namen Haphtaren (Schlußabschnitte), durch die jedoch keine durchgreifende Abtheilung dieser Bücher erzielt wurde. Ihre Entstehung fällt im Allgemeinen in die Zeit der Organisirung des Synagogengottesdienstes, im Besonderen läßt sie sich nicht mehr genau angeben. Später wurde noch eine andere durch alle Bücher des hebräischen Canons sich hindurch ziehende Abtheilung in Sedern gemacht, welche sowohl von den Paraschen und Haphtaren als von den jezigen Kapiteln verschieden waren (die Genesis z. B. hat 12 Paraschen, 43 Sedern und 50 Kapitel). Auch die neutestamentlichen Schriften wurden schon frühe zum Behufe der Vorlesung in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen in Abschnitte abgetheilt, dergleichen schon Clemens von Alex., Tertullian und Dionysius von Alex. kennen. Diese Abtheilung kann mit der Haphtarenabtheilung verglichen werden, sofern sie nicht durch sämmtliche neutestamentliche Schriften sich hindurchzog; sie blieb sich aber nicht gleich, weil in den frühern Zeiten, wo häufig neue Feste aufkamen, durch diese auch manche Aenderungen nöthig wurden. Aus dieser Abtheiluug ist allmälig unsere jetzige Perikopeneintheilung entstanden. Daneben wurden aber auch schon im Alterthum von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zwecken noch andere Abtheilungen gemacht, die sich allmälig über alle neutestamentliche Bücher ausdehnten, wie z. B. die Abtheilung des Ammonius über die Evangelien, des Pamphilus über die Apostelgeschichte, des Euthalius über die katholischen Briefe ꝛc., die aber von unserer jezigen Kapiteleintheilung ganz verschieden waren. Diese leztere rührt beim alten und neuen Testament erst aus dem 13ten Jahrhundert her, und hat nach Einigen den Erzbischof Stephan Laugthon von Canterbury († 1227), nach Andern den Cardinal Hugo von St. Caro († 1262) zum Urheber. Lezterer bediente sich derselben bei Abfassung seiner biblischen Concordanz, worauf sie bald allgemein eingeführt und im J. 1440 durch R. Isaak Nathan zum Behufe einer hebräischen Bibelconcordanz auch auf den hebräischen Bibeltext übergetragen wurde. — Die Abtheilung der Kapitel in Verse ist erheblich später und wurde erst von Robert Stephanus gemacht, im Jahr 1548 bei der Vulgata und 1551 bei einer griechischen Ausgabe des neuen Testaments, und die Verse wurden durch Zahlen bezeichnet. Im hebräischen Bibeltext dagegen ist die Versabtheilung ungleich älter; denn schon im Talmud werden die Verse (פסוקים) wiederholt genannt und bei

einzelnen Büchern sogar ihre Zahl angegeben. Solche Angaben zeigen zugleich, daß bei den prosaischen Büchern die damaligen Verse mit unsern jezigen im Ganzen einerlei waren, bei den poetischen aber die Halbverse oder Versglieder als Verse gezählt wurden. Denn der Pentateuch z. B. hatte 5888 Verse, während er gegenwärtig 5845 Verse hat, welche beide Zahlen einander wohl ganz gleich werden würden, wenn man in den Liedern Exod. 15. und Deut. 32. bei den mehrgliedrigen Versen die Halbverse als ganze zählen wollte. Die Psalmen dagegen hatten 5896 Verse, während sie gegenwärtig nur 2527 haben. Wie man aber vor Einführung der Vocale und Accente im hebräischen Texte die Verse als solche kenntlich gemacht habe, ist unbekannt. [Welte.]

Abubeker. Abubeker, der erste Kaliph oder Nachfolger Mahommeds in der geistlichen und weltlichen Macht des von lezterem gegründeten arabischen Reiches, war wie Mahommed und fast gleichzeitig mit ihm zu Mekka geboren, und wie dieser aus dem Stamme der Koraischiten. Er war einer der ersten, welche sich zur Lehre des arabischen Propheten bekannten, und zwar ehe dieselbe noch öffentlich verkündet worden, und veranlaßte mehrere angesehene Personen seines Stammes, seinem Beispiele zu folgen, während seinerseits der Prophet Abubekers Tochter Aischa zum Weibe nahm (s. Aischa). Abubeker hieß ursprünglich im Zustand der Unwissenheit, wie die Araber die Zeit vor der Lehre Mahommeds nennen, Abdalcaaba (عبدالكعبة) oder Diener der Caaba; nach seinem Uebertritt zum Islam gab ihm Mahommed den Namen Abdallah (عبدالله) oder Diener Gottes; und zulezt nannte er sich Abubeker (ابوبكر) oder Vater der Jungfrau, weil seine Tochter Aischa die einzige war, welche noch als Jungfrau an Mahommed verheirathet wurde, da alle übrigen Frauen desselben vorher schon an Andere verheirathet gewesen waren. Diesen Namen behielt er hernach bei. Außerdem hat er auch den Namen Siddik (صدّيق), der Wahrhaftige, welchen ihm Mahommed beilegte, weil er seine Erzählung von seiner vorgeblichen Nachtfahrt durch die Luft von dem Tempel zu Mekka nach jenem zu Jerusalem und von da in den Himmel, und wieder in derselben Nacht nach Mekka zurück durch sein Zeugniß bestätigte (s. Nachtfahrt Mohammeds). — In Allem und zu Allem dem Mahommed blindlings ergeben, und überdieß sich auszeichnend durch Uneigennüzigkeit, Besonnenheit, Umsicht und Klugheit, so wie durch einen vermittelnden Charakter, war er ein besonderer Liebling desselben, so daß dieser ihn immer bei sich hatte, und sich mehr seines Rathes als seines Dienstes in der Verwaltung, wenn nicht etwa zu religiösen Zwecken, bedient zu haben scheint. Denn als die Feindseligkeit seiner Gegner in Mekka immer mehr zunahm, so daß er weder sich noch seine Anhänger sicher halten konnte, sandte er die leztern nach Medina, wo er mehr Freunde hatte, voraus, und blieb bloß mit Abubeker und Ali zurück; und als er endlich selbst die Flucht nach Medina ergreifen mußte, nahm er den Abubeker allein mit sich, und ließ den Ali zurück. Auch erscheint Abubeker nachher, als Mahommed in Medina seine Herrschaft begründet hatte, weder mit der Statthalterschaft einer Provinz, noch in einem Kriege mit dem Oberbefehl über ein ganzes Heer betraut, noch zeichnete er sich in den Kriegen, welche er an der Seite Mahommeds mitmachte, durch glänzende Waffenthaten, als vielmehr durch Vermittlung und geschickte Wendungen aus. Dagegen übertrug ihm Mahommed einmal die Anführung eines großen Wallfahrtszuges nach Mekka, und die Oberaufsicht über die richtige Vollziehung der Wallfahrtsgebräuche während dieser Wallfahrtszeit, und ließ bei diesem Zusammenfluß vielen Volkes die Verordnung (Sur. 9) bekannt machen, wornach es den Heiden, Juden und Christen untersagt ist, sich dem Tempel zu Mekka zu nahen; und in seiner lezten

Krankheit, in welcher er starb, ließ er ihn auch statt seiner das öffentliche Gebet in der Moschee zu Medina, also die Function des Imams oder Inhabers der geistlichen Macht, verrichten. Als Mohammed gestorben war (im J. 632 n. Ch.), und sich die Nachricht davon verbreitete, entstand eine Aufregung unter dem Volk, welches nicht glauben wollte, daß er sterben werde; und es sammelte sich eine Menge vor dem Hause, und schrie: „Begrabet ihn nicht, denn der Gesandte Gottes ist nicht todt!" Omar wollte die Aufregung dadurch dämpfen, daß er dem Volke beistimmend ausrief: „Mohammed ist nicht gestorben, sondern nur weggegangen, wie einst Moses 40 Tage von seinem Volke wegging und dann wiederkehrte;" und drohte, Jedem Hände und Füße abzuhauen, der sagen würde, daß er gestorben sei. Abubeker aber redete hierauf also zum Volke: „Wer etwa den Mohammed verehrt, der wisse, daß er todt ist; wer aber den Gott Mohammeds verehrt, der wisse, daß dieser lebt und nie stirbt;" und berief sich zum Beweise der Sterblichkeit Mohammeds auf eine Stelle des Koran. Omar trat ihm bei, und das Volk war zufrieden. Hierauf und zwar noch am Todestag Mohammeds kam es zur Wahl eines Nachfolgers. Die Ansar, d. h. Helfer (eine Anzahl Medinenser) (s. Ansar) wollten einen aus ihrer Mitte wählen, und bestimmten den Saad dazu; die Mohadscherun, d. h. Flüchtlinge (Mekkaner), dagegen wollten einen der Ihrigen wählen; jene gründeten ihr Recht darauf, daß sie dem Mohammed Schutz gegeben, und diese darauf, daß sie seine ersten Anhänger gewesen. Es entstand ein heftiger Streit zwischen beiden Parteien, so daß endlich einer der Medinenser vorschlug, es möge jede Partei sich einen Gebieter wählen. Abubeker aber machte auf den Nachtheil der Trennung für die Sache der Religion aufmerksam, und schlug von jeder Seite einen vor, nämlich von Seite der Medinenser den Abuobeida, und von Seite der Mekkaner den Omar, und sagte zu den Medinensern: sie möchten von beiden wählen, welchen sie wollten. Allein der Streit erhob sich auf's Neue; da sprach endlich Omar zu Abubeker: „Strecke deine Hand aus, auf daß wir dir den Eid der Treue schwören!" Er streckte sie aus, und es schwuren ihm Alle von beiden Seiten, mit Ausnahme Ali's, des Schwiegersohnes Mohammeds, welcher, wie es scheint, sein Erbrecht beücksicht zu haben wünschte, bis er sich endlich genöthigt sah, ihn gleichfalls anzuerkennen. Abubeker wählte sich den Titel: Kalipha-ar-rasul-alla, d. h. Nachfolger oder Stellvertreter des Gesandten Gottes, und nahm, wie Mohammed gethan, seinen Sitz in Medina. Als nunmehr zur Beerdigung Mohammeds geschritten werden sollte, entstand rücksichtlich des Begräbnißortes wieder ein Streit zwischen beiden Parteien, welchen Abubeker gleichfalls vermittelte. Die Flüchtlinge wollten ihn zu Mekka begraben, weil dieses sein Geburtsort sei, die Helfer aber zu Medina, weil er da Schutz gefunden habe; einige wollten auch, daß er zu Jerusalem begraben werde, weil dort alle Propheten begraben worden seien. Abubeker aber bemerkte, daß er von dem Propheten gehört habe, ein Prophet müsse auf der Stelle begraben werden, wo er gestorben sei. Damit waren Alle zufrieden, und so begruben sie ihn in dem Hause der Aischa unter dem Bett, in welchem er gestorben war; und dieses Haus, welches an die von Mohammed erbaute Moschee stieß, wurde nachher in dieselbe eingebaut. — Sobald die Nachricht von Mohammeds Tod sich in den Provinzen Arabiens verbreitete, gab es überall Aufstände. Mehrere von Mohammed gewaltsam zu seiner Religion bekehrten Stämme fielen wiewieder davon ab, und kehrten zu ihrer frühern zurück; zugleich standen auch mehrere neue Propheten auf und fanden ihren Anhang, am meisten Aswad und Moseilema. Die Hauptthätigkeit Abubekers richtete sich nun sogleich dahin, den Frieden im Innern Arabiens herzustellen und die Religion Mahommeds zu befestigen und zu erhalten, und zu Beidem trug er wesentlich bei durch Dämpfung der Bürgerkriege und durch Sammlung des Koran. Er selbst zog gegen Aswad aus, und gegen Moseilema sandte er Caled, und beide Propheten wurden sammt

ihrem Anhang überwunden; und so sandte er noch mehrere Heerhaufen nach verschiedenen Richtungen gegen die übrigen Abtrünnigen und Empörer, und brachte sie sämmtlich wieder theils durch Gewalt, theils durch Güte zu seiner Religion und unter seine Botmäßigkeit. Alles dieses geschah noch im ersten Jahre seiner Regierung. Gleich darauf gab er dem durch die Bürgerkriege aufgeregten kriegerischen Geist der Araber eine Richtung nach außen. Er entsandte nämlich im 2ten Jahre seiner Regierung ein Heer unter der Anführung Caleds, welcher sich unter seinen Feldherrn in den Bürgerkriegen am meisten ausgezeichnet hatte, gegen Irak an der persischen Grenze, und bald nachher ein zweites gegen Syrien in mehreren Abtheilungen unter den Befehlen Amru's, Jezids, Abuobeida's, Serdschils und Caleds, des Sohnes Saids; und das Kriegsglück begleitete die Waffen beider Heere. Während dieses auswärts geschah, führte er im Innern Arabiens einen ruhigen Gang der Regierung ein und erwarb sich die Zuneigung des Volkes, insbesondere auch dadurch, daß er die Ueberschüsse des Staatseinkommens und die Beute, welche von außen, namentlich von Caled, eingesandt wurde, an die Statthalter, die Soldaten, die Gelehrten und an sonstige verdiente und bedürftige Personen austheilte, da er für sich bei seiner strengen Lebensweise nur wenig bedurfte; und sammelte den Koran oder die Aussprüche Mohammeds, welche bis dahin theils auf einzelnen Palmblättern, Thierhäuten und breiten Schulterknochen von den Schreibern Mohammeds geschrieben, theils nur im Gedächtniß der nächsten Gefährten Mohammeds (s. Gefährten Moh.), die sie auswendig gelernt hatten, vorhanden waren, zu einem Ganzen, indem er jene abschreiben und diese nach dem Hersagen der betreffenden Personen aufschreiben ließ, theilte es in Abschnitte oder Suren, jedoch ohne Rücksicht auf Stoff, Zusammenhang und Zeitordnung, nannte es Moshaph (مصحف, d. h. Buch) und gab es der Haphsa (حفصة), einer der Wittwen Mohammeds, in Verwahrung, auf daß davon nur Abschriften genommen werden sollten (s. Koran). — Das Heer gegen Irak war überall und immer siegreich; nicht so jenes gegen Syrien. Sobald Abubeker davon Nachricht erhielt, rief er den Caled aus Irak ab und übertrug ihm den Oberbefehl des Heeres in Syrien. Caled ließ Mothanna als Statthalter mit einer angemessenen Kriegsmacht in dem eroberten Irak zurück und eilte mit einer Abtheilung von 9000 Mann nach Syrien, und mit ihm zog auch dorthin das Kriegsglück. Es dauerte nicht lange, so fiel Damaskus in seine Gewalt (i. J. 634 n. Chr.). Doch Abubeker erlebte den Fall von Damaskus nicht mehr, sondern starb im 13. Jahre der Hedschra (634 n. Chr.), nachdem er nur 2 Jahre und 3 Monate regiert und Omar durch Testament zu seinem Nachfolger ernannt hatte, in einem Alter von 63 Jahren, und hinterließ nur 5 Goldstücke im Vermögen. Er wurde in Medina neben Mohammed begraben. (Vgl. Elmakin pag. 3—24. Abulfeda in Pocockii Spec. hist. arab. Oxonii. 1806. pag. 13. 53. 162. 185. Abulpharagii hist. dynast. in Hirt. Anthol. arab. pag. 18. 31. Maraccii Alcoranus. Patavii 1698. pag. 39. Herbelot, Bibliotheque orientale. Mæstricht 1776. p. 16. 74. 498. Rampoldi Annali musulmani. Milano 1822. vol. I. pap. 399. II. p. 243. 248. 255. 301. 311.) [Weţer.]

Abukara, Theodor, den man häufig irrthümlich mit Theodorus von Mopsvestia und Andern verwechselte, war ein Schüler des hl. Johannes von Damaskus und Bischof von Karâ (wohl Karrhä) in Mesopotamien. Unter Mahomedanern lebend, war er ein kräftiger Apologet und Polemiker gegen den Islam, verfaßte aber auch zahlreiche Schriften gegen verschiedene Arten von Häretikern, gegen die Nestorianer, Monophysiten (Jakobiten) und Origenisten. Fabricius (Bibl. græc. Vol. 9. p. 178—183. et Harless. T. X. p. 365—371) zählt 43 Schriften Abukara's auf, welche für die Kirchen- und Dogmengeschichte des 8ten Jahrhunderts nicht unwichtig sind. Leider sind noch nicht alle gedruckt und die gedruckten an

verschiedenen Orten zerstreut; 22 derselben stehen in der Bibliotheca Patrum. Paris. 1644 T. XI.; ein Hauptwerk: de unione et incarnatione, ist bei Gallandi, Bibl. T. XIII. abgedruckt.

Abulpharadsch, s. Bar-Hebräus.

Abusus der Kirchengewalt, s. Mißbrauch.

Abyssinien und Aethiopien. Die weiter südlich von Aegypten gelegenen Länder führten in der alten Geographie zusammen den Titel Aethiopien. Der an Aegypten zunächst stoßende Theil erhielt später den Namen Nubien, während die mehr südlich gelegenen Strecken den besondern Namen Abyssinien erhielten. Einen dritten Theil von Aethiopien aber bildete Meroë, dieses uralte, von mehreren Flüssen eingeschlossene und darum auch „Insel" genannte Reich. Im Ganzen führte Aethiopien auch den Namen Indien (citerior), wie Pagi in seiner Kritik zu den Annalen des Baronius (ad ann. 327. n. 8 sqq.) unwiderleglich gezeigt hat, und dieses Indien war es wohl auch, in dessen nördlichen oder nubischen Theil der alexandrinische Katechetenlehrer Pantänus am Ende des 2ten Jahrhunderts das Christenthum zu bringen versuchte. Noch viel früher, schon in der apostolischen Zeit, soll der Kämmerer der Königin Kandace von Meroë (Apg. 8, 27.) den christlichen Glauben in diesen Ländern verbreitet haben. So behauptet wenigstens die Chronik von Axuma (so hieß die jetzt fast ganz zerstörte Hauptstadt des Landes), welche von den Abyssiniern unendlich hochverehrt und fast der Bibel gleichgehalten wird, aber erst von einem christlichen Schriftsteller des 4ten Jahrh. herrühren kann. Diese frühesten Versuche, das Land zu christianisiren, führten, wenn sie ja gemacht wurden, zu keinem Resultate, und erst unter Kaiser Constantin gelang es auf eine eigenthümliche, von Rufin (H. E. I, 9) erzählte Weise, das Kreuz in Aethiopien aufzupflanzen. Ums Jahr 316, wie Pagi gegen Valesius und Andere zeigt, unternahm der christliche Philosoph (wohl Naturforscher) Meropius von Tyrus in Phönizien eine Seereise nach dem äthiopischen Indien, um dieß noch wenig gekannte Land zu untersuchen. In seiner Begleitung hatte er unter Andern auch zwei Neffen mitgenommen, von denen der ältere Frumentius, der jüngere Aedesius hieß. Als die Reisenden in einem Hafen des rothen Meeres landeten, wurden sie von den Küstenbewohnern überfallen und sämmtliche ermordet, mit Ausnahme der beiden schönen Jünglinge, welche jetzt dem Könige von Abyssinien als Sklaven zugeführt wurden. Sie gewannen bald sein Vertrauen, und er machte den Frumentius zu seinem Secretär, den Aedesius aber zu seinem Mundschenk. Als der abyssinische König nach einiger Zeit seinen Tod herankommen sah, ließ er die beiden Jünglinge frei, aber seine Wittwe bat sie inständig, im Lande zu verbleiben, ihr in der Regierung beizustehen und die Erziehung ihres unmündigen Kindes, des Thronfolgers, zu übernehmen. So wurde jetzt Frumentius der Erzieher des Prinzen und faktisch der Regent von Abyssinien, und benützte seine Stellung, um aus den in Handelsgeschäften anwesenden Römern und Griechen eine kleine christliche Gemeinde zu gründen und Gebethäuser u. dgl. zu errichten. Als der Prinz mündig geworden war, reiste Aedesius in seine Heimath zurück und wurde Priester zu Tyrus; Frumentius dagegen begab sich zu dem erst kürzlich, wie Rufin ausdrücklich sagt, auf den Patriarchalstuhl erhobenen hl. Athanasius, gab ihm von den Anfängen des Christenthums in Abyssinien Nachricht und wurde von demselben zum Bischofe dieses Landes geweiht.[1] Er kehrte zurück, sein Wirken war von den größten Erfolgen begleitet, selbst der König nahm die heil. Taufe, und Axuma wurde ein zum alexandrinischen Patriarchate gehöriges Bisthum, bald

1) Baronius spricht in dem Martyrologium (27. Oct.) fälschlich von zwei Frumentiis, einem äthiopischen und einem indischen. Er wußte nicht, daß Aethiopien auch Indien hieß.

der Stuhl eines Metropoliten (Abbuna) mit 7 Suffraganbisthümern. [1] Nach nicht langer Zeit suchte Kaiser Constantius den Arianismus auch in Abyssinien einzuführen, und schickte zu dem Ende an die abyssinischen Fürsten ein Schreiben, worin er verlangte, sie sollten den Frumentius nach Aegypten schicken, damit er von dem arianischen Patriarchen Georg aufs Neue zum Bischof bestellt werde, denn seine Weihe durch den Verbrecher Athanasius sei ungültig. [2] Aber dieser Versuch des Kaisers mißlang, und die Abyssinier blieben orthodox, bis ihre Verbindung mit Alexandrien, als hier der Monophysitismus im 5ten und 6ten Jahrh. herrschend wurde, auch sie in diese Irrlehre hineinzog, der sie noch heute in ihrer völligen Isolirtheit von der übrigen Kirche angehören, während in dem nördlichen Theile, in Nubien, jezt das Christenthum fast gänzlich untergegangen ist. Der abyssinische Metropolit oder Abbuna (= Vater) wird jezt vom ägyptischen Patriarchen ernannt, und die Abyssinier haben noch manche Gebräuche der Urkirche, so z. B. die alte Taufart durch Untertauchung, den damit verbundenen Gebrauch weißer Kleider, die Sitte, auch den Kindern die Communion durch den consecrirten Wein zu ertheilen, die Enthaltung vom Blute und Erstickten (nach Apg. 15, 29.). Andere ihrer Eigenthümlichkeiten wollte man aus dem Judenthum ableiten, z. B. die Beschneidung und Sabbathsfeier; aber die Beschneidung ist bei ihnen keine religiöse, sondern blos Medicinal-Institution, ohne allen kirchlichen Ritus von Laien vollzogen, und selbst bei den Frauen wird (im Widerspruch mit dem Judenthum) eine Art Beschneidung angewendet. Die Sabbathsfeier aber besteht rein christlich, wie vielfach in der Urkirche, in Agape, (wovon sie überhaupt noch manche Reste haben) und Abendmahl, und die Abyssinier selbst protestiren gegen allen Verdacht des Judaisirens. Als Monophysiten anerkennen sie nur die 3 ersten allgemeinen Synoden, und erklären die vierte für eine Narren- und Ketzerversammlung. Die Bibel haben sie in äthiopischer uralter Uebersetzung, die wahrscheinlich schon von ihren ersten Glaubensboten herrührt und beim A. T. auch das apokryphische Buch Henoch enthält (s. Bibelübersetzung). Ihre sehr zahlreichen Kirchen sind klein und oben kegelförmig mit Rohr und Stroh bedeckt. Auf dem Boden liegen sehr viele Stöcke und Krücken umher, auf welche sie sich während des langen Gottesdienstes stützen, denn wie alle Orientalen haben auch sie keine Bänke. Sie sind große Verehrer der Heiligen und Bilder, aber nur der gemalten, und dulden keine Skulpturen, haben auch gleich der alten Kirche keine Crucifixe, sondern nur leere Kreuze. Ein solches Kreuz trägt jeder Priester in der Hand und reicht es jedem, der ihm begegnet, zum Kusse. Die Geistlichen dürfen, wie bei den Griechen, einmal verheirathet sein. Versuche der Jesuiten und der Propaganda im 17ten und 18ten Jahrhundert, Abyssinien mit der römischen Kirche zu vereinigen, hatten keinen bleibenden Erfolg. Neue Verbindungen mit Rom sind seit 1841 durch den Lazaristen de Jacobis eingeleitet, während die Bemühungen der britischen Bibelgesellschaft, auch Abyssinien zu protestantisiren, so viel bekannt ist, ohne allen Erfolg blieben. Vgl. Ausland 1843, 13. Febr., u. Gesenius bei Ersch und Gruber, u. d. A. Aethiopische Kirche. [Hefele.]

Acacianer, s. Acacius.

Acacien (שִׁטִּים, Vulg. setim.). Die in der Bibel erwähnten Acacien sind nicht zu verwechseln mit den in unsern abendländischen Gegenden wachsenden, mit denen sie fast nichts als die Stacheln und Schoten gemein haben. Die neuern Naturforscher machen einen Unterschied zwischen der ägyptischen und arabischen Acacie, die jedoch beide einander sehr ähnlich sind. Ihr Stamm wird oft so hoch

1) Das Schreiben findet sich bei Athanas. Apolog. n. 31., und bei Baronius ad ann. 356. n. 23.

2) Das nördliche Aethiopien oder Nubien blieb heidnisch bis ins 6te Jahrh., wo es durch den monophysitischen Priester Julianus fürs Christenthum, aber zugleich für den Monophysitismus gewonnen wurde.

und stark, als der eines Nußbaumes; die Aeste breiten sich weit aus, die Rinde ist bräunlich und mit paarweis stehenden langen schwarzen Dornen besezt, durch Einschnitte in dieselbe gewinnt man das bekannte Gummi arabicum. Ihr Holz ist sehr schön und dauerhaft, nimmt nach und nach eine schwärzliche Farbe an, so daß es dem Ebenholz ähnlich wird und ist dabei von außerordentlicher specifischer Leichtigkeit. Vermöge dieser Eigenschaften war es zum Bau der mosaischen Stiftshütte, als eines wandernden Heiligthums, ganz besonders geeignet und wurde daher um so mehr zu derselben benüzt, als die Acacie fast der einzige große starke Baum ist, der in der Gegend des Sinai, wo die Stiftshütte errichtet wurde, häufig wächst. Aus Acacienholz bestunden die Bohlen der Stiftshütte, die Säulen des Abtheilungs- und Eingangsvorhauses, die Bundeslade, der Schaubrodtisch, der Rauch- und Brandopferaltar und die Säulen an der Umgränzung des Vorhofes, also überhaupt alles Holzwerk, was zu derselben gebraucht wurde. Hat man zwischen ägyptischem und arabischem Acacienbaum zu unterscheiden, so ist natürlich der leztere am Sinai wachsende in der pentateuchischen Beschreibung der Stiftshütte gemeint.

Acacius. Unter den vielen Bischöfen der alten Zeit, welche diesen Namen führten, sind folgende die berühmtesten: 1) Acacius der Einäugige, Erzbischof von Cäsarea in Palästina seit 340, Schüler und Nachfolger des Kirchenhistorikers Eusebius (nicht des Nikomedischen Eusebius, wie Fuhrmann in seinem Handwörterbuch der K.-G. fälschlich behauptet), ein strenger Arianer und Haupt einer nach seinem Namen genannten arianischen Partei. Acacius gehörte (mit Valens, Ursacius ꝛc.) zu jener Sippschaft, welche der Kaiser Constantius zu der Doppelsynode von Seleucia-Rimini 359 beorderte, und zu Seleucia selbst war gerade er hauptsächlich Ursache, daß das Nizänische Symbolum verworfen wurde. Dagegen verfaßte er eben auf der Synode von Seleucia ein neues die Lehre seiner Partei enthaltendes Symbolum, welches die Ausdrücke ὁμοούσιος ὁμοιούσιος und ἀνόμοιος verwarf, und sich nur ganz im Allgemeinen haltend die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater aussprach. Mündlich fügte er noch bei: nur in Beziehung auf den Willen, nicht aber auf die Wesenheit sei der Sohn dem Vater ähnlich. Durch diese Lehre trennte sich Acacius von den Anomöern, denen er bisher angehört hatte. Unter Kaiser Jovian trat Acacius 363 endlich dem Nizänischen Symbolum mit einer zweideutigen Erklärung desselben bei (als wäre ὁμοούσιος = im Wesen ähnlich), und starb 363. Von seinen vielen Schriften, unter denen sich auch eine Biographie des Eusebius befand, ist nur ein Fragment gegen Marcellus von Ankyra übrig geblieben. — Fast ebenso berühmt ist 2) Acacius, Patriarch von Constantinopel, seit 471, der den Kaiser Zeno zu dem unglücklichen Henotikon verleitete 482. Er kam dadurch in Kampf mit Rom, wurde von P. Felix III. gebannt und starb 489. 3) Acacius, Bischof von Beroë in Syrien, war ein Hauptfeind des heil. Chrysostomus und hat zu seiner Absetzung sehr viel mitgewirkt. Später soll er hierüber große Reue gefühlt haben. Er starb im Jahr 432 in einem Alter von 110 Jahren. Noch ein Jahr vor seinem Tode wohnte er der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus an, und verwarf die falsche Lehre des Nestorius, während er andererseits den Cyrill zugroßer Heftigkeit anklagte. 4) Acacius, Bischof zu Amida in Mesopotamien hat durch seine Wohlthätigkeit, und Barmherzigkeit sich einen Namen erworben. Im Jahr 422 kaufte er mit Aufopferung seiner Kirchenschätze 7000 gefangene Personen (Heiden) los, versorgte sie mit dem Nöthigen und schickte sie in ihre Heimath zurück. [Haas.]

Academie, s. Universität.

Accad (אַכַּד auch אַכַּר LXX: Ἀρχάδ). Nach Genes. 10, 10. war es eine Stadt in Babylonien, von Nimrod gegründet, die man jedoch schwerlich mit Rücksicht auf die Schreibart der LXX. an den Fluß Argades in der Landschaft Sittacene verlegen darf, weil sie nach den Andeutungen des Bibeltextes viel weiter

südlich lag. Nach Hieronymus, mit welchem der jerusalemische Targum, Pseudo-Jonathan, Ephräm und Abulfaradsch übereinstimmen, ist darunter die Stadt Nisibis im nördlichen Mesopotamien gemeint; und dieß ist auch am wahrscheinlichsten, wenn sich überhaupt von jenem Accad noch eine Spur erhalten hat.

Accaron. s. Ekron.

Accente (im hebräischen Bibeltext). Die Accente im hebräischen Bibeltexte hängen mit den Vokalzeichen desselben sehr eng zusammen und haben mit demselben im Ganzen gleiche Entstehungszeit und Urheber (s. Vocalzeichen). Die Accente sind theils Tonzeichen, theils Unterscheidungszeichen, nämlich das Zusammenlesen oder Trennen der Worte anzeigend. Man unterscheidet daher die Accente in trennende und verbindende, und erstere wieder in größte (imperatores), große (reges), kleinere (duces) und kleinste (comites). Näheres über sie ist in ausführlichen hebräischen Sprachlehren, wie z. B. Gesenius Lehrgebäude, nachzusehen.

Accentus, s. Kirchengesang.

Acceptatio, s. Erlösung.

Acceß, d. h. das Hinzutreten, wird der Inbegriff jener Gebete genannt, welche dem Priester vor Darbringung des hl. Meßopfers zu verrichten von der Kirche gerathen sind. Sie sind schon im Mittelalter gekannt, und bestehen aus fünf Psalmen, die innige Sehnsucht nach dem Hause und dem Altare Gottes athmen, einem Vaterunser, einigen Versikeln und 7 Orationen um den hl. Geist. Angehängt ist dann noch für jeden Wochentag ein besonderes Vorbereitungsgebet. Wenn auch der Priester durch kein strenges Gebot zur Recitation dieser Gebete verpflichtet ist, so wird er doch der Kirche aufrichtigen Dank wissen für eine Sammlung von Vorbereitungsgebeten auf die heiligste Handlung, mit welchen sich schwerlich andere vergleichen lassen und welche deßwegen dem frommen Gemüthe nie entleiden können.

Acceß ist bei den Wahlen zu den höhern Kirchenämtern, zumal bei der Papstwahl, der Uebertritt von Seite Stimmberechtigter, welche bisher für einen Candidaten gestimmt hatten, zu andern Stimmgebern, welche einen andern Candidaten wählen, wodurch in Folge dieses Stimmensammelns die zur Vollendung des Wahlacts erforderliche Stimmenzahl erwirkt wird. M. s. den Art. Wahl.

Accidenz, s. Substanz.

Accidenzien, s. Stolgebühren.

Acclamation oder Quasiinspiration ist die bei einer Wahl zu einem Kirchenamt ohne vorgängige Stimmensammlung sich darstellende Vereinigung sämmtlicher Stimmgeber auf einen Candidaten und die sofortige förmliche Verkündung dieser Vereinigung. M. s. den Art. Wahl.

Acco (עכּוֹ LXX Ἀκχώ), bei griechischen und römischen Schriftstellern zuweilen Ἄκη Ace, gewöhnlich aber, wie schon in den Büchern der Makkabäer und der Apostelgeschichte (21, 7.), Ptolomais genannt. Es war eine große Stadt unweit der Mündung des Flusses Belus, an einem von da bis zum Karmel sich hinabziehenden Busen des mittelländischen Meeres, von der Landseite her mit einer weiten sehr fruchtbaren Ebene umgeben, die ebenfalls Ptolomais hieß und von einem Halbkreis von Bergen eingeschlossen war. Ihre südliche Grenze bildete der Karmel, 120 Stadien von Acco entfernt, die östliche ein zu Galiläa gehöriger Berg, 60 Stadien von Acco entfernt, und die nördliche in einer Entfernung von 100 Stadien ein Berg, den man die syrische Leiter nannte. Acco ist der beste Hafenplatz an der palästinensischen Westküste, weßhalb auch die Handelsstraße von Damaskus über Galiläa an das mittelländische Meer ihr zuführte. Bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten wurde sie dem Stamme Asser zugewiesen (Richt. 1, 31.), jedoch von demselben wahrscheinlich nie erobert, weil immer Heiden als Bewohner derselben erscheinen. Zur Zeit der Makkabäer schenkte sie Demetrius Soter sammt ihrem Gebiete dem Heiligthum zu Jerusalem.

Später gab ihr Kaiser Claudius das römische Bürgerrecht, weßhalb sie auch Colonia Claudii Cæsaris genannt wurde. Von den Kreuzfahrern wurde sie Acra, oder auch von der Kirche des hl. Johannes St. Johann von Acra (St. Jean d'Acre) genannt, welches so ziemlich die in Europa übliche Benennung geworden ist, während sie bei den Arabern den alten Namen Acca stets behalten hat.

Accommodation. Accommodiren heißt anbequemen, und dieses kann in objectiver und in subjectiver Weise geschehen, indem man entweder Etwas an Etwas, oder sich an Etwas anbequemt; Accommodation ist daher die Art, das Eine oder das Andere zu thun. Obgleich nun die Accommodation in alle Lebensverhältnisse eingreifen kann, so versteht man darunter doch vorzugsweise ihren Gebrauch beim Unterrichte, und so auch insbesondere von Christus und den Aposteln als Lehrern der christlichen Religion, weßhalb sie dann auch ein Gegenstand der Schriftauslegung ist. In dieser Beziehung, und um sie von jeder andern zu unterscheiden, nennt man sie die pädagogische Accommodation. In objectiver Hinsicht nun besteht dieselbe darin, daß man entweder bloß die Worte eines Andern an seine eigenen Gedanken anbequemt, d. h. jene bloß anwendet, um diese damit zu bezeichnen, oder daß man eine Sache auf eine andere anwendet wegen der Aehnlichkeit, welche beide mit einander haben. In beiden Fällen hat man nur die Absicht, seiner Rede einen größeren Reiz oder mehr Deutlichkeit zu geben, und es versteht sich von selbst, daß der ursprüngliche Verfasser, aus welchem man bloß die Worte oder die Sache entlehnt, nicht von Dem oder mit Bezug auf Das zu reden braucht, worauf sie angewendet werden; es ist vielmehr gerade so, als wenn sie von dem, der sie gebraucht, zuerst gebraucht oder als ein beliebiges Beispiel selbst erfunden worden wären. Diese Art der Accommodation kommt auch im neuen Testamente vor, z. B. Matth. 4, 4. wo Jesus zur Bezeichnung dessen, was er dem Versucher sagen wollte, die Worte aus 5 Mos. 8, 3. anwendete. Apostg. 8, 25—28., wo Paulus, um den Juden in Rom, welche seine Lehre nicht annahmen, zu sagen, daß sie rücksichtlich ihrer Verstocktheit ihren Vorfahren gleich seien, eine Stelle aus Jes. 6, 9. zur Vergleichung anführte. Die Accommodation in dieser Hinsicht ist also eigentlich eine Application oder eine Art der Allegation (s. Allegation). In subjectiver Hinsicht dagegen besteht die Accommodation darin, daß man in der Lehre und in erlaubten Handlungen sich an die Fassungskraft und den Bildungsgrad der Lehrlinge anbequemt, also denselben die Lehren stufenweis vorträgt und aus dem Kreis ihrer Kenntnisse und Erfahrungen beweiset und erläutert, und weder eine Lehre mittheilt, ehe sie dieselben fassen können, noch etwas thut oder unterläßt, über dessen Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit sie noch nicht belehrt worden sind, weil beides über ihre Fassungskraft hinausgeht, und sie daher im ersten Fall die Wahrheit nicht erkennen, und im zweiten ein Aergerniß nehmen oder zu einem Irrthum geführt werden können. Diese Accommodation ist eine wesentliche Bedingung der Erziehung; und ihrer bedienten sich auch Christus und die Apostel. So sagt Christus Joh. 16, 12. zu seinen Jüngern: „Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnet es noch nicht tragen." Und Paulus sagt 1 Kor. 3, 2: „Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn diese konntet ihr noch nicht vertragen, und könnet sie auch jezt noch nicht vertragen, weil ihr noch sinnlich seid." Obgleich sich Christus von der Tempelsteuer frei hielt, so entrichtete er sie doch, um kein Aergerniß zu geben. Matth. 17, 26. Obgleich Paulus den Genuß des Fleisches von Götzenopfern für erlaubt hielt, weil die Götzen nichts seien, so rieth er doch davon ab, um den Schwächern kein Aergerniß zu geben. (1 Kor. 8, 4—13.) — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts dehnte der protestantische Theolog Salomo Semler diese rechtmäßige Accommodation Christi und der Apostel an die Fassungskraft der Lehrlinge auch auf die Lehren aus, und behauptete, daß sich beide auch an die irrigen Lehrmeinungen und Vorurtheile ihrer Zeitgenossen accommodirt d. h.

denselben theils nicht widersprochen, theils sie so behandelt hätten, als stimmten sie damit überein, um ihre eigene Lehre daran anzuknüpfen, und derselben leichtern Eingang zu verschaffen. Es sei daher Aufgabe des Schriftauslegers, jene irrigen Volksmeinungen wieder aus dem Inhalt der christlichen Lehre auszuscheiden. Diese neue, und wie wir sehen werden, unrechtmäßige Accommodation nennt man die dogmatische. Zu ihrer Begründung berief man sich, während man von Christo kein haltbares Zeugniß dafür vorbringen konnte, hauptsächlich auf 1 Kor. 9,20—22., wo Paulus sagt: „Bei den Anhängern des Gesetzes betrug ich mich, als stünde auch ich unter dem Gesetz, um die Anhänger des Gesetzes zu gewinnen; und bei denen, welche ohne Gesetz sind, als wäre auch ich ohne Gesetz, um die Gesetzlosen zu gewinnen; und bei den Schwachen ließ ich mich herab, als wäre auch ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen; ich bin Allen Alles geworden, um Alle selig zu machen." Und auf Apostg. 16, 3., wornach Paulus seinen Reisegefährten Timotheus um der Juden in dortiger Gegend willen beschneiden ließ. Allein Alles dieses bezieht sich bloß auf die Beobachtung oder Nichtbeobachtung der mosaischen Ritualgesetze, also auf die Verrichtung oder Unterlassung von Handlungen, die rücksichtlich der Christen weder geboten noch verboten, daher wenn auch unnöthig, so doch erlaubt waren (Apostg. Kap. 15. und 1 Kor. 7, 18 und 19.), deren Unterlassung aber den Juden und deren Verrichtung den Heiden zum Anstoß werden konnte, so lange die erstern ihre Entbehrlichkeit noch nicht einsahen, und weil die leztern aus ihrer Verrichtung den Schluß ziehen konnten, daß sie zur Seligkeit nothwendig seien. Im ersten Fall würde er also das schwache Gewissen seiner Lehrlinge verlezt, und im zweiten denselben Anlaß zum Irrthum gegeben haben; das eine wie das andere aber wäre sündhaft gewesen (1 Kor. 8, 12). Es gehört daher dieses Verfahren des Apostels Paulus gleichfalls noch zur pädagogischen Accommodation. Wie nun aber ein historisches Zeugniß, worauf es vor Allem ankommt, für die dogmatische Accommodation nicht vorgebracht werden kann, so stehen dagegen viele positive Beweise zu Gebot, daß Christus und die Apostel den irrigen Meinungen ihrer Zeitgenossen geradezu widersprachen (z. B. Matth. 12, 2 ff. 15, 2 ff. 22, 29 ff. Apostg. 2, 29. 14, 10—14.), und lieber ihre Anhänger wieder aufgaben (Joh. 6, 61. und 67.), als daß sie der Wahrheit etwas vergeben hätten. Sie accommodirten sich also nicht an bestehende irrige Lehrmeinungen. Nichtsdestoweniger benuzte der aus dem Protestantismus entstandene und auch in denselben eingegrenzte Rationalismus, welcher keine unmittelbar von Gott, sondern nur von der menschlichen Vernunft ausgehende Offenbarung, und daher auch für das Christenthum keinen göttlichen Ursprung, sondern nur die menschliche Vernunft als die lezte Quelle und Richterin anerkennt, die Semler'sche Accommodationstheorie, um mit ihrer Hilfe in der Auslegung der heil. Schrift alle positiven Lehren des Christenthums, z. B. von der Messianität und Gottheit Christi, von den guten und bösen Geistern, von der Erbsünde, von der Erlösung der Menschen durch Christi Tod, von der Auferstehung, von dem jüngsten Gericht u. s. w. als Lehren, welche theils in dem alten Testament, theils in den Vorurtheilen der damaligen Zeit ihren Grund hätten, und daher nicht zum christlichen Lehrbegriff gehörten, wegzudeuten, und ließ dann von lezterem wieder nur das als wahr gelten, was aus der subjectiven menschlichen Vernunft von selbst hervorgehe, oder damit übereinstimme, und bedeckte so mit dem Schein des Christenthums den subjectiven Vernunftglauben (s. Rationalismus). Allein das alte Testament ist Offenbarung Gottes, wie das neue, und beide ergänzen sich, das erstere kann also von dem leztern nicht getrennt werden. Was von der mosaischen Einrichtung seinen Zweck in der Heilsordnung erfüllt hatte, und nicht ferner nöthig war, oder für die Vollendung eine andre Gestalt annehmen mußte, wurde von Christus oder den Aposteln aufgehoben oder verändert, was nicht richtig aufgefaßt worden, berichtigt, was einer Ergänzung

bedurfte, vollendet. Die Lehren des alten Testamentes, und folglich die Lehren des jüdischen Volkes zur Zeit Christi, sofern sie sich auf das alte Testament stützten, gehören also auch zu dem christlichen Lehrbegriff, weil Christus und die Apostel dasselbe als Offenbarung Gottes angenommen und darauf fortgebaut haben, und können daher, so weit sie nicht von ihnen aufgehoben worden, von demselben nicht getrennt werden. Es können also auch die oben speciell bezeichneten Lehren, welche sich ganz oder zum Theil schon mit auf das alte Testament gründen, nicht als jüdische Vorurtheile aus dem Bestand der christlichen Lehre ausgeschieden werden. Ueberdieß ist die dogmatische Accommodation mit der Wahrheit sowohl, als mit der Sittlichkeit, und insbesondere mit dem sittlichen Charakter Christi und der Apostel unvereinbar. Denn die Wahrheit duldet keinen Irrthum bei sich, weil der Irrthum die Natur der Wahrheit so sehr verderbt, daß sie, mit ihm vermischt, nicht mehr Wahrheit bleibt, sondern zur Unwahrheit wird. Eine wissentliche Vermischung des Irrthums mit der Wahrheit ist also eine Sünde gegen den Geist der Wahrheit oder den heil. Geist (Joh. 16, 13.). Christus aber wird das Licht und die Wahrheit selbst genannt (Joh. 1, 9 und 14.), er war also frei von Irrthum und war nur Wahrheit; in seinem Munde fand sich kein Trug (1 Petr. 2, 22.); sein Unterricht heißt wahr und ohne Lüge (1 Joh. 2, 27.); selbst seine Feinde sagten zu ihm: „Wir wissen, daß du wahrhaftig bist, und, ohne Rücksicht auf die Person, den Weg Gottes nach der Wahrheit lehrest (Mark. 12, 14.); er selbst sprach zu den Juden: „Weil ich die Wahrheit rede, finde ich keinen Glauben bei euch. Wer von euch kann mich einer Sünde (einer Unwahrheit) beschuldigen?" (Joh. 8, 45); und ließ endlich sein Leben für seine Lehre (Matth. 26, 63—66.); die Apostel aber lehrten nur, was sie von ihm gehört und gesehen hatten (Apostg. 4, 20. 2 Kor. 4, 5. Gal. 1, 12. 2 Petr. 1, 16. 1 Joh. 1, 1—3.), und waren jeden Augenblick bereit, mit ihrem Leben dafür einzustehen (Apostg. 5, 33. 20, 24. 21, 13. 2 Kor. 4, 11. u. a.) Von einer Anbequemung Christi und der Apostel an die irrigen Meinungen ihrer Zeitgenossen kann also nicht die Rede sein. Es ist daher die s. g. dogmatische Accommodation bei Christus und den Aposteln nicht nur unerwiesen, sondern vielmehr durch deren Wort und That ausdrücklich widerlegt, und folglich ihre Berücksichtigung in der Schriftauslegung unstatthaft. [Wetzer.]

Accusation s. Strafverfahren (kanonisches).

Achab s. Ahab.

Achaja, ursprünglich der nördlichste Theil des Peloponneses von Sycion bis an das Vorgebirg Araxus mit 12 Städten. Zur Zeit aber, wo Achaja als römische Provinz erscheint, umfaßt es Hellas und den Peleponnes und macht mit der Provinz Macedonien das ganze griechische Gebiet aus. Der Gebrauch des Wortes Achaja in diesem weiteren Sinne wurde dadurch veranlaßt, daß zur Zeit, wo die Römer Griechenland eroberten, der achäische Bund eine Art Hegemonie über dasselbe führte, und daher die Besiegung dieses Bundes zugleich eine Unterwerfung Griechenlands war, welches sofort auch geradezu Achaja genannt wurde. Anfänglich war Achaja in diesem weiteren Sinne eine provincia senatoria und wurde durch Proconsuln im Namen des römischen Senates verwaltet, nachher machte es Tiberius zu einer provincia imperatoria unter Procuratoren. Claudius aber gab es dem Senat wieder zurück, weßwegen der römische Statthalter von Achaja zur Zeit des Apostels Paulus wieder als Proconsul erscheint (Apg. 18, 12.).

Achas, s. Ahas.

Achasja, s. Ahasja.

Achasverus, s. Ahasverus.

Achelab, s. Ahelab.

Achimaaz, s. Ahimaaz.

Achimelech, s. Ahimelech.

Achis, Sohn Maoch's, philistäischer König zu Gath (1 Sam. 27, 2.), bei

welchem David während seiner Verfolgung von Saul zweimal Zuflucht suchte und fand, zum erstenmale zwar nur vorübergehend und für ihn selbst gefahrdrohend (1 Sam. 21, 11—16.), zum zweitenmale aber auf längere Zeit und so, daß ihm der König sein ganzes Vertrauen schenkte, ihm die Stadt Ziklag einräumte und ihn sogar an einem Krieg gegen die Israeliten hätte Antheil nehmen lassen, wenn die übrigen Fürsten der Philister, die dem David weniger trauten, es zugelassen hätten (1 Sam. 27, 2—6. 28, 1 ff. 29, 2 ff.). Ps. 34, 1. wird er Abimelech genannt. (s. d. A.)

Achitophel, s. Ahitophel.

Achmetha, s. Ecbatana.

Achor (עכור Betrübniß), ein Thal in Palästina, einige Stunden östlich von Jerusalem, nicht weit vom Jordan, in der Nähe von Jericho und Gilgal. Es hatte seinen Namen von der Bestrafung Achans, welcher nach der Eroberung Jericho's, das mit dem Banne belegt war, mehrere erbeutete Kostbarkeiten für sich zurückgelegt und verheimlicht und dadurch eine schwere Niederlage über die Israeliten gebracht hatte. Auf Befehl Jehova's wurde er in diesem Thale gesteinigt und verbrannt und das Thal sofort Thal der Betrübniß genannt (Jos. 7, 25 f. vgl. Jos. 15, 7. Jes. 65, 10. Hos. 2, 17.).

Achsaph, eine Stadt im Stammgebiet Asser (Jos. 19, 25.), vor der Eroberung des Landes die Residenz eines kanaanitischen Königs (Jos. 12, 20.), den Josua besiegte, und darauf die Stadt zu einer Grenzstadt im Stamme Asser bestimmte (Jos. 19, 25.).

Achsib. 1) Eine Stadt im Stamme Juda (Jos. 15, 44. Mich. 1, 14.). 2) Eine Stadt in Galiläa am mittelländischen Meere, die von Josua dem Stamme Asser zugewiesen (Jos. 19, 29.), aber nicht von demselben erobert wurde (Richt. 1, 31.). Später nannte man sie nach aramäischer Aussprache Achdib (אכדיב), weßhalb sie bei den Griechen Ekdippa heißt. Sie lag nach Eusebius und Hieronymus neun römische Meilen von Acco, also ungefähr an derselben Stelle, wo noch jezt die Stadt Zib in der Nähe des Meeres sich befindet, deren Name schon auf das alte Achsib zurückweist.

Achtung. Die Achtung im Sinne der christlichen Moral ist die Würdigung und Festhaltung Alles dessen, was in sich die Heiligkeit einschließt. Hier kommen uns zunächst die Lebenswahrheiten des Christenthums in Betracht; dann die Personen, welche die Schwere und das Gewicht jener Wahrheiten in sich empfinden und durch dieselben ihre Menschenwürde erkennen; endlich jeder andere Mitmensch, welcher der göttlichen Lebenswahrheiten noch nicht theilhaftig wurde, entweder, weil er sie nicht annehmen wollte, oder nicht annehmen konnte. Die göttlichen Lebenswahrheiten, die nach der Bestimmung ihres Urhebers, Jesu Christi, den geistigen Tempel Gottes, die Menschheit, zu reinigen und mit Gott wieder zu vereinigen haben (Joh. 2, 13—25.), müssen *beachtet* und *beobachtet* werden. Sie müssen beachtet werden wegen ihres erhaltenden, segnenden und heiligenden Wirkens auf die Persönlichkeit und Gemeinschaft der Menschen; sie müssen ferner beobachtet werden, damit durch sie der alte Sauerteig aus uns ausgefegt, und wir ein neuer Teig werden können, der ungesäuert d. h. der nicht voll der Bosheit und Schalkheit, sondern der Reinheit und Wahrheit ist (1 Kor. 5, 7—8.). Diesen zu beachtenden und zu beobachtenden göttlichen Lebenswahrheiten gebührt alle Achtung, als den höchsten Gesetzen, nach welchen der Mensch seine wahre Würde und Erhöhung zu erlangen hat. — Durch diese göttlichen Lebenswahrheiten erleuchtet, geleitet und gestärkt, fühlt sich der Mensch seiner persönlichen Kraft und Selbstständigkeit bewußt. Er fühlt und weiß, daß er Gottes Kind sei, von Gott nach seinem Bilde geschaffen; daß er mittelst dieser göttlichen Lebenswahrheiten fähig sei, die Rathschlüsse und Werke seines Schöpfers zu erkennen, sein Herz mit Liebe zu Gott und dem Nächsten zu erfüllen. Er sieht durch jene gött-

lichen Lebenswahrheiten, daß er durch den eingebornen Gottessohn vom Tode erkauft, von der Sünde errettet, in die Gemeinschaft der Heiligen eingeführt, und zum Miterben seines Reiches gemacht worden sei. Er sieht sich vermittelst jener Wahrheiten als Organ und Wohnstätte des heiligen Geistes, und er fühlt sich durch ihn geschützt, zum Guten geführt, und vom Bösen bewahrt. Nach allen diesen Richtungen hin fühlt und sieht der Mensch, was er in sich selber ist; wie er durch die göttlichen Lebenswahrheiten, die er in seinem Herzen und Gemüthe beachtet und beobachtet, zur Selbstachtung gekommen ist. Die Selbstachtung ist demnach nichts Anderes, als Beachtung und Beobachtung jener göttlichen Lebenswahrheiten in uns. Beachten und beobachten wir sie in uns, so gewinnen wir durch sie unsere Achtung, d. h. gelangen wir zur Beachtung und Beobachtung unserer selbst, in und vor uns selbst. Wir haben dann Acht auf uns, damit wir in unsern Aeußerungen das werden, was wir in uns durch jene göttlichen Lebenswahrheiten sind. Das Achthaben auf uns in dem angegebenen Sinne ist das Beachten und Beobachten, daß wir uns stets in das Erlösungswerk, welches eben diese Lebenswahrheiten sind, hinein vertiefen, und uns in allen Gedanken, Worten und Thaten uns so vorzustellen vermögen, wie wir in denselben uns fühlen und wissen. Dadurch sind wir uns unserer selbst und unserer Würde bewußt; dadurch achten wir uns selbst. Wie wir aber dadurch uns selbst achten, daß wir nach jenen göttlichen Lebenswahrheiten und in denselben uns fühlen, wissen und erkennen, so haben wir das gerechte Verlangen, daß wir von unsern Mitmenschen in eben dem Maaße geachtet werden, in welchem wir uns selbst beachten und beobachten. Dieses Verlangen gründet sich darauf, daß wir im Herzen und im Gemüthe unserer Mitmenschen für dasselbe gelten, zu was wir uns mittelst dieser göttlichen Lebenswahrheiten erhöht, und für was wir uns selbst gewürdiget haben. Es ist die Achtungsforderung, die wir von unsern Mitbrüderu anzusprechen das Recht haben. Die Achtungsforderung ist demnach nichts Anderes, als in Ansehung Anderer für dasselbe zu gelten, was wir kraft jener göttlichen Lebenswahrheiten in und vor uns sind. Auf diese Weise werden wir geachtet, oder, wir werden von unsern Mitmenschen so, wie wir in der Tiefe unseres Innern sind, beachtet und, wie wir in der ganzen Ausdehnung unseres Thuns und Lassens uns befinden, beobachtet. Dasselbe gilt nun von uns gegen Andere. Dieselbe Achtung, welche wir von Andern zu fordern das Recht haben, sind wir ihnen schuldig. Die in diesem Sinne verstandene Achtung ist zugleich das festeste Band, welches den Menschen an Gott fesselt, und das auch den Menschen an den Menschen bindet. Denn solche Achtung ist der deutlichste Ausdruck und die wirklichste Erfüllung und Verwirklichung jener Lebenswahrheiten im Leben der Menschen. Sie ist der höchste Beweis der Liebe und des Vertrauens des Menschen zu Gott, seiner Demuth gegen seinen Schöpfer. Sie ist die wahre Selbsterkenntniß des Menschen, und als solche bewahrt und behütet sie ihn vor Hochmuth und Stolz. Sie ist ferner die wahre Erkenntniß des Nächsten und die wahre Liebe zu ihm; denn sie ist dasselbe für den Nächsten, was sie für sich ist. Welch' glückliche Verhältnisse, wo solche Achtung herrscht! Welche Innigkeit in allen Kreisen des Lebens! Der Christ, welcher sich selbst achtet, weiß zwar sich allem Niedrigen und Unwürdigen entgegen zu stellen, doch versagt er Niemanden, auch dem Rohesten nicht, seine Achtung; denn in Jedem beachtet er die Anlagen zum Empfange und zur Verwirklichung jener göttlichen Lebenswahrheiten, und beobachtet mit Schonung und brüderlicher Liebe sein Unvermögen oder seine Unwissenheit.

Achtung des Seelsorgers als Bedingung seiner Wirksamkeit. Wie ist dieselbe zu erlangen und zu behalten? Es kommt hier zunächst nicht die von Gott dem priesterlichen Stande verliehene hohe Bedeutung und Würde, sondern mehr das in Betracht, was von Seite der einzelnen mit dem Priesterthume Begnadigten zu geschehen habe, um auch in ihrer Person gewissermaßen an

der Ehre Antheil nehmen zu können, welche dem Amte nach Gottes Einsetzung gebühret. Zwar liegt zwischen dem Amte und dessen Träger ein ungeheurer Abstand; dennoch aber muß es einzige und höchste Lebensaufgabe eines Priesters sein, so viel in seinen Kräften liegt, jenen Abstand mehr und mehr auszugleichen, um, da er Andern predigt, nicht selbst verworfen zu werden und um eines gedeihlichen Wirkens mit der Gnade Gottes sich getrösten zu können. Je höher nämlich das katholische Volk die Würde des Priesterstandes seiner Kirche in Anschlag zu bringen vermag, um so höher steigert es seine Anforderungen an Jene, welche es mit dieser Würde belehnt sieht; je mehr es die Gnadenfülle erkennt, welche über dieselben ausgegossen ist, um so strenger beurtheilt es die auf den Leuchter Gestellten. Wohl wird dieser, freilich kleinere Theil des Volkes die menschliche Schwachheit und Gebrechlichkeit nicht vergessen, aber nur da ihr die gebührende Rechnung tragen, wo es bei seinen Priestern einen tiefen Ernst, ein gottseliges Streben und unverdrossene Berufstreue wahrnehmen kann. Es ist nun aber vielleicht zu keiner Zeit mehr, als in der gegenwärtigen dahin gekommen, daß bei der größeren Mehrzahl das Ansehen des geistlichen Standes im Allgemeinen von der persönlichen Würdigkeit seiner einzelnen Glieder bedingt ist. Es gilt weniger das Amt, als die Person, welche es verwaltet, weniger die unverletzbare ewige Heiligkeit der göttlichen Sendung, als die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Gesandten. Diese Richtung unserer Zeit, (welche wir unter dem Artikel „Ansehen und Würde des geistlichen Standes" näher betrachten werden) hat gar Viele in ihre Strömung mit hineingezogen, welche nichts weniger, als der katholischen Kirche feindselig gesinnt sind; sie sind vielmehr nur zu unfähig, auf einen höheren Standpunkt der Betrachtung sich zu erschwingen, als der ist, wohin sie vom sogenannten Zeitgeist gewiesen sind; darum sind solche leichter wieder zu gewinnen. Unendlich größerer Schwierigkeit aber unterliegt der priesterliche Beruf gegenüber von Leuten, welche einer erlogenen Aufklärung und einer bloß auf Besitz und Genuß gerichteten Gesinnung verfallen und in Folge dessen alles höheren Strebens baar und ledig geworden sind. An diese, als den hülfebedürftigsten Theil, welcher trotz seines geistigen Elendes dem Seelsorger nur Haß und Bosheit entgegensetzt, ist derselbe ebenso gewiesen, wie an jeden schweren Sünder überhaupt. Wie nun vermag er an ihnen seine Mission zu erfüllen? Gestützt auf die Worte Jesu Christi, welche er an seine Apostel gesprochen: „Ihr seid das Salz der Erde," können wir antworten, daß ihnen auch die säuernde Kraft verliehen ward, welche der Fäulniß widerstehet, und daß Jene, welche der Herr als Lämmer unter reißende Wölfe aussendet, in seinem Namen die Stärke der Löwen besitzen müssen, um die Welt durch das Kreuz zu überwinden. Es muß sonach dem Priester im Sacrament der Weihe eine Macht und zwar eine unwiderstehliche Macht verliehen sein: sie bestehet in der Sendung gleich der Sendung des Eingebornen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch." In gleicher Weise nun, wie sich der Eingeborne nach seiner menschlichen Seite zu seiner Sendung verhalten hat, um glorreich sie zu vollführen, also muß auch der Priester dem göttlichen Rufe entsprechen. Vom Menschgewordenen aber sagt der Apostel, er war gehorsam bis zum Tod am Kreuze, den stellvertretenden Gehorsam als den Grundton des gottmenschlichen Lebens bezeichnend; darum muß auch der Gehorsam und zwar ein unbegrenzter Gehorsam die ausschließende Grundrichtung eines göttlichen Gesandten oder Priesters sein. Eingangs ist bemerkt worden, daß die Persönlichkeit des Priesters auch an der Ehre seiner hohen Sendung Antheil zu nehmen habe, und daß dieses die einzige und wahre Achtung ist, der er theilhaft werden kann. Nun wäre nur die Frage zu beantworten: auf welche Weise können sich Person und Sendung so innig berühren, daß die erstere durch die leztere verklärt wird? Im Gehorsam oder in der Verzichtung auf jeden Eigenwillen entgegen der Berufung Got-

tes. Hierdurch wird der natürliche Mensch gekreuziget, Sendung und Hinnahme und Vollführung desselben treten in die innigste Harmonie, so daß der ganze Mensch nach und nach in jene höhere Ordnung eintritt, in welche er durch die Uebernahme des Sacramentes der Weihe ist gehoben worden. — Es ist nun wohl zu beachten, daß, wie das priesterliche Amt als unmittelbare Einsetzung Gottes, ein in eminentem Sinne positives und in seinem Bestande von jeder nur menschlichen Gewalt oder Vollmacht schlechthin unabhängiges ist, eben so auch die Normen, nach welchen es geführet wird, jeder menschlichen Willkür durchaus enthoben sind. Als Verwalter und Spender der Geheimnisse Gottes in Wort und Sacrament ist der Priester von Jesus Christus bestellt und kann lediglich nur in der Eigenschaft eines Stellvertreters oder Gesandten, nie aber in eigener Vollmacht handeln, darum ist seine ganze stellvertretende Wirkungsweise umschrieben und begrenzt durch die im Gewissen bindenden Bestimmungen und Vorschriften der Kirche. Ueberall tritt dem Priester die Schranke des kirchlichen Verbots und Gebots entgegen, daß er nur innerhalb des gewiesenen und wohl abgemessenen Kreises seine Sendung erfülle und immer größerer Vollkommenheit entgegen gehe. Bewegt sich nun der Priester in freudiger, demüthiger Unterwerfung innerhalb dieser von Gott gesetzten Normen, dann offenbart an ihm sich die weltüberwindende Macht seiner Sendung, selbst, wenn die Person feindseliger Verfolgung unterliegen sollte. In allen heiligen Bischöfen und Priestern stellt uns die Kirche den lebendigen Beweis des Gesagten vor Augen. Wie wäre auch das Gesagte zu bezweifeln, wenn man bedenkt, daß in und mit Gott wir Alles vermögen und Er nur mit Jenen ist, die seinen Willen befolgen? Auf der Grundlage des priesterlichen Gehorsams gegen Jesus Christus und die Kirche erbauet sich das Ganze des priesterlichen Lebens, das nun vermöge seiner Grundrichtung kein anderes Ziel haben kann, als die Ehre Gottes und der Kirche. Ein solches von Gott getragenes und auf Gott gerichtetes Leben ist das wahre Ferment in unserer, wie in jeder Zeit; an ihm wird offenbar der Segen und die Macht der göttlichen Sendung, welche die Welt überwindet. Diesem priesterlichen Wandel folgt von selbst die Achtung, welche der unausbleibliche Zoll jeder wahren auf Gehorsam und Demuth ruhenden Seelengröße ist. Selbst das verboste Herz ahnt unwillkürlich, daß ein solcher Priester nie sich selbst, sondern nur das Heil des Nächsten sucht, und es erschließt sich seinen Worten. Wohl giebt es auch Gaben der Natur, die schnell sich Ehre und Anerkennung verschaffen und nicht wenig dazu beitragen, das Vertrauen zu gewinnen; fehlet ihnen aber die Weihe der Gnade und Demuth, dann werden sie bald zu einer klingenden Schelle. — Mit diesem Gehorsam sind die übrigen priesterlichen Standestugenden, von welchen an betreffendem Orte im Einzelnen die Rede ist, wie die Aeste mit dem Stamme innerlich verbunden, und müssen darum auch fehlen, wo der Gehorsam fehlt. Wie wäre z. B. Breviergebet und Virginität ohne diesen Gehorsam zu denken? nur in der Unterwerfung unter die kirchlichen Gebote sind beide möglich. So verhält es sich mit dem ganzen Leben des Priesters, wenn es nach dem Willen Gottes geführt wird, dem von Seite des Menschen nur rückhaltslose Unterwerfung entsprechen kann. — Man spricht von den Mitteln diesen Gehorsam zu erhalten und zu steigern; da tritt nun die wunderbare Weisheit der Kirche recht glänzend hervor, indem eben das, wozu sie ihre Priester verpflichtet, auf die priesterliche Fundamentaltugend zurückwirkt. Wer aus Gehorsam dem Gebet und der Meditation sich hingiebt, der wird erleben, daß das Joch des Gehorsams mehr und mehr zur wahren und vollkommenen Freiheit sich verklärt, die in der ungestörten Einigung mit dem hl. Willen Gottes bestehet. [Schuster.]

Achtzehngebet der Juden, s. Thephilla.

Ackerbau der Israeliten in Palästina. Schon die ersten Menschen verlegten sich auf Ackerbau (Genes. 4, 2 f.) und die hebräischen Patriarchen trieben

denselben ebenfalls neben der Viehzucht (Genes. 26, 12. 37, 7.). In Aegypten sodann lernten die Israeliten die Vortheile desselben noch besser kennen, und die mosaische Gesetzgebung endlich suchte das Volk so viel als möglich auf den Ackerbau anzuweisen und es namentlich auch dadurch von zu häufigem Verkehr mit andern Völkern abzuhalten. Der Ackerbau war daher auch nach Moses die hauptsächlichste Beschäftigung der Israeliten und stund bei ihnen immer in guter Geltung. Gideon war mit Dreschen des Getraides beschäftigt, als er zum Schophet und Retter seines Volkes berufen wurde (Richt. 6, 11.), Saul bebaute noch als König in eigener Person das Feld (1 Sam. 11, 5.), Elisa wurde vom Pfluge weg zum Propheten berufen (1 Kön. 19, 19.) und Ussia begünstigte und förderte den Ackerbau so gut er konnte (2 Chron. 26, 10.). Noch nach dem Exil war derselbe die Hauptbeschäftigung der Hebräer, wenn gleich Viele in dieser Zeit sich auch auf Handwerke und Handel verlegten. — Die Bearbeitung des Feldes war ziemlich einfach. Die ältesten Werkzeuge dazu waren Hacken und Spaten und nachher Pflüge. Leztere wurden von Ochsen oder Eseln gezogen, die mit dem Reitel (מַלְמָד), einer lanzenähnlichen Stange, getrieben wurden. Die Furchen wurden wahrscheinlich in die Länge und Quere gezogen, dann mit Walzen geebnet und der Same ausgesäet, endlich durch Eggen die noch vorhandenen Erdschollen zerbrochen, die Samenkörner mit Erde bedeckt und damit das Geschäft der Aussaat beendigt. Eine andere langsamere und mühevollere Art des Aussäens bestund darin, daß man durch den geebneten Boden schmale Furchen zog, die Samenkörner in einiger Entfernung von einander in dieselben hineinlegte und sorgfältig mit Erde zudeckte, so daß jedes Samenkorn, das ausgesät wurde, auch aufgieng. Und an diese Art des Aussäens hat man wohl zu denken, wenn von sechzig- und hundertfachem Ertrag der Aernte die Rede ist (Genes. 26, 12. Matth. 13, 8.). Die Winterfrüchte wurden im Oktober und November, die Sommerfrüchte im Januar und Februar ausgesäet. Die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens suchte man noch durch verschiedene Mittel zu erhöhen. An Bergen und steilen Hügeln legte man Terassen an; Niederungen, in denen Bäche waren, durchzog man mit Kanälen, oder bewässerte sie, wo sich keine Kanäle anbringen ließen, mittelst der Wasserräder. Außerdem düngte man die Felder auch theils mit der Asche des verbrannten Strohes und der Stoppeln nach der Aernte, theils mit animalischem Dünger (2 Kön. 9, 37. Jerem. 9, 22.). — Die hauptsächlichsten Feldfrüchte, welche die Hebräer in Palästina bauten, waren vor Allem der Waizen, der von vorzüglicher Güte und im Ausland gesucht war, daher auch in allen Theilen des Landes (Deut. 8, 8. Richt. 6, 11. 1 Sam. 6, 13. 2 Sam. 4, 6. 17, 28.) über das Bedürfniß der Einwohner gebaut wurde, und ein Hauptgegenstand des Handels mit dem Auslande, namentlich Tyrus, war (Ezech. 27, 17.). Sodann die Gerste, die ebenfalls sehr häufig gebaut (Levit. 27, 16. Deut. 8, 8. Ruth. 2, 17. 2 Sam. 14, 30. Jes. 28, 25. Jerem. 41, 8.) und vorzugsweise zum Brod für ärmere Leute (Richt. 7, 13. 2 Kön. 4, 42.) und zur Viehfütterung (1 Kön. 4, 28.) gebraucht wurde. Die Aegyptier bereiteten aus ihr auch einen sogenannten Gerstenwein (ζῦθος, im Talmud זִיתוֹם מִצְרִי), der wohl auch bei den Hebräern unter dem Namen Schekar vorgekommen sein mag. Ferner Dinkel oder Spelt, welcher gern an den Rand der Aecker als Einfassung anderer Früchte gesäet und meistens zur Bereitung des Brodes verwendet wurde (Jes. 28, 5. Ezech. 4, 9.). Außerdem wurden Bohnen, Linsen, Hirsen, Kümmel, Gurken, Flachs und Baumwolle häufig gebaut (2 Sam. 17, 28. Jes. 1, 8. 28, 25. Ezech. 4, 9. Hos. 2, 7. 11.). — Die Aernte begann im Nisan um die Zeit des Paschafestes und wurde mit dem Opfer der ersten Gerstengarbe am zweiten Ostertage feierlich eröffnet. Sie dauerte dann bis zum Pfingstfeste, wo mit dem Opfer der Erstlingsbrode vom neugeärnteten Waizen für ihren Ertrag gedankt wurde. Zuerst ärntete man die Gerste, dann den Waizen und Dinkel. Das gewöhnliche Werkzeug dazu war die

Sichel, mit der man die Halmen etwa einen Fuß tief unter den Aehren abschnitt, sie auf den Armen zusammentrug und mit Bändern in Garben band. Nachher wurden die zurückgebliebenen Halme sammt den Wurzeln ausgerissen und verbrannt und die Asche auf dem Acker ausgestreut, die Garben aber zur Tenne gebracht, auf Haufen gelegt und dann gedroschen, und durch Wurfeln das reine Korn gewonnen. (S. Dreschen und Wurfeln.)

Ackerbesitz der Israeliten. Schon Moses hatte alle israelitischen Stämme und Familien mit Ausnahme des Stammes Levi (Num. 18, 20. 23 f. 26, 62.) auf Ackerbesitz und Erwerbung ihres Unterhaltes durch Ackerbau angewiesen. Die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme und Familien hatte durch's Loos, unter Rücksichtnahme auf die relative Größe der Stämme und Familien, zu geschehen (Num. 26, 53—56.). Und diese Anordnung wurde auch von Josua als eine göttliche, durch Moses gegebene, bei der Austheilung des Landes westlich vom Jordan wirklich befolgt (Jos. 14, 2. 18, 8. 10. 19, 1. 10. 17. 24. 32. 40. 51.), nachdem das Ostjordanland schon von Moses selbst an die Stämme Ruben, Gad und den halben Stamm Manasse war vertheilt worden (Num. 32.). Die Größe der Gebiete und Aecker wurde mit der Meßschnur bestimmt, weßwegen dieselbe (חֶבֶל) auch geradezu als Bezeichnung des Erbtheils vorkommt (Jos. 17, 5. Ezech. 40, 3. Ps. 16, 6.) und die Grenzen wurden durch Steine bezeichnet, deren Verrrückung streng untersagt war (Deut. 19, 24. 27, 17.). Die Aecker gehörten den Familien auf unveräußerliche Weise an, und wenn Jemand ein Landstück verkauft hatte, mußte es der Käufer wieder zurückgeben, sobald es jener einlösen wollte, und wenn keine Einlösung Statt fand, so fiel das Landstück im Jubeljahr an seinen ursprünglichen Besitzer zurück, so daß das Verkaufen eigentlich nur ein Verpachten und zwar längstens bis zum nächsten Jubeljahre war (Levit. 25, 10—16. 23—28.). Nur solche Aecker, die dem Herrn geweiht worden waren, fielen selbst im Jubeljahr nicht an ihren frühern Besitzer zurück, wenn keine Einlösung Statt fand, sondern wurden dann bleibender Besitz des Heiligthums (Levit. 16, 21—27.). Damit aber die Stammgebiete möglichst unverändert bleiben und nicht mit einander sich vermengen möchten, durften solche Töchter, die das väterliche Gut erbten, nur in ihrem eigenen Stamme und ihrer Verwandtschaft sich verehlichen (Num. 36, 6—9.); und damit der Complex der liegenden Güter auch bei jeder einzelnen Familie möglichst ungestört bleibe und nicht durch Aussterben dieser und jener Familie an andere Familien übergehe, und so das richtige Verhältniß des Ackerbesitzes bedeutend verlezt werde, wurden die Leviratsehen angeordnet (Deut. 25, 5—10.).

Acolythen (Acoluthi) nennt man jene niedern Kirchendiener, welche den Geistlichen beim Gottesdienst zu bedienen haben. Sie entstanden wohl im Anfange des 3ten Jahrhunderts, waren zur Zeit des hl. Cyprian schon erweislich vorhanden, erhielten den Namen von ἀκολυθέω, begleiten, bedienen, und werden durch eine Weihe (s. Concil. Cartag. IV. a. 398. can. 6) in ihr Amt eingeführt. Später kamen die Verrichtungen der Acoluthen in der Regel an Laien (die Ministranten), die Weihe zum Acoluthen aber ist geblieben als einer der ordines minores. Das Concil von Trient verlangte (Sess. XXIII. de Reform. cap. 17) daß die niederen Kirchendienste wieder von eigentlichen Clerikern (geweihten Männern) besorgt werden sollen, aber die Verordnung trat nicht in Wirksamkeit und damit das alte Acoluthat nicht mehr ins Leben zurück.

Acta martyrum. In der römischen Juristensprache verstand man unter acta jene Register, in welche die amtlichen Verhandlungen und Aussprüche der Richter eingetragen wurden. Schleppte man nun in den Zeiten der Verfolgungen einen Christen vor Gericht, so wurde das mit ihm veranstaltete Verhör und die richterliche Sentenz in diesen actis verzeichnet. Es war aber natürlich, daß auch die Christen sich sehnten, schriftliche Nachrichten über das heldenmüthige

Bekenntniß und heilige Ende ihrer Martyrer zu besitzen, und da sie nicht selten, freilich oft nur um große Geldsummen (s. Acta Ss. Tarachi etc. bei Ruinart, ed. Gallura T. III. p. 10) für diese ihre Bearbeitungen die amtlichen acta der Richter zu Grunde legen konnten, so erhielten die betreffenden Aufzeichnungen der Christen hievon den Namen acta martyrum. Mitunter haben aber auch die Martyrer selbst ihre Leidensgeschichte niedergeschrieben, oder es wurde dieselbe von ihren Verehrern, in der römischen Kirche von bestehenden Beamten, Notarien, in einem für den Kirchengebrauch bestimmten Documente niedergelegt, und auch diese Urkunden führten den Namen acta martyrii oder martyrum. Die ältesten dieser Martyreracten sind die über den Tod der hl. Bischöfe Ignatius von Antiochien († 107 n. Chr.) und Polykarp von Smyrna († ums J. 165), welche beide vielfach, neuestens auch in meiner Ausgabe der apostolischen Väter abgedruckt worden sind. In der diokletianischen Verfolgung wurden, dem ersten kaiserl. Edikte vom J. 303 gemäß, viele dieser Martyreracten mit den übrigen heil. Büchern der Christen zerstört, aber es war natürlich, daß die Gläubigen nach dem Ende der Verfolgung aus dem Gedächtnisse die Urkunden wieder zu ersetzen suchten, welche ihnen die Tyrannen geraubt hatten. So entstanden freie Bearbeitungen der alten Nachrichten, wobei manche Unrichtigkeit mitunterlaufen konnte. Noch viel schlimmer aber war es, daß einerseits die Häretiker frühzeitig schon falsche Martyreracten im Interesse ihrer Secten verbreiteten, und andererseits selbst bei den Orthodoxen die Wundersucht manche Interpolation und Erweiterung der ursprünglichen ächten Acten herbeiführte. Solcher Verfälschung klagt man besonders den Legendenschreiber Simeon Metaphrastes, Kanzler des Kaisers Leo des Weisen im 10ten Jahrhundert an, aber Leo Allatius (Diss. de Simeonis Scriptis) und Andere haben ihn von dieser Anklage frei gesprochen und den Vorwurf auf spätere Verfälscher gewälzt. Diese Verfälschung der Martyreracten machte nothwendig, kritische Regeln zu ihrer Beurtheilung aufzustellen, welche in Kürze zu finden sind bei Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V. Thl. 1. S. 84 ff. Die älteste Sammlung der Martyreracten legte der Kirchenhistoriker Eusebius im 4ten Jahrhundert an in seinen beiden Werken de martyribus Palaestinae und Synagoge martyriorum. Letzteres ist verloren gegangen, ersteres dagegen als Anhang des 8ten Buches seiner Kirchengeschichte auf uns gekommen. Eine zweite große aus zwölf Bänden bestehende Sammlung existirte zu Constantinopel im 9ten Jahrhundert, und wahrscheinlich liegt diese dem schon angedeuteten Werke des Simeon Metaphrastes De actis Sanctorum zu Grunde. Im Abendlande veranstaltete Jakob a Voragine im 13ten Jahrhundert die berühmte goldene Legende oder lombardische Geschichte, eine größere Sammlung der alten Martyreracten aber nebst der Lebensbeschreibung auch der übrigen nicht gemarterten Heiligen verfaßte im 16ten Jahrhundert der Karthäuser Surius, ohne jedoch Aechtes und Unächtes genau auszuscheiden. Dagegen wurde die Kritik in hohem Grade von dem gelehrten Mauriner Theoderich Ruinart in seinem berühmten Werke acta Martyrum sincera gehandhabt, welches mit trefflichen Prolegomenen und Detailuntersuchungen zuerst zu Paris Anno 1689 in Folio erschien, i. J. 1802 aber von dem jetzigen hochwürdigen Bischofe Gallura von Brixen in drei Octavbänden nach der vollständigeren veronesischen Edition auf's Neue herausgegeben wurde. Auch Stephan Evodius Assemanni veranstaltete eine Sammlung von Martyreracten unter dem Titel: Acta sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium, Romae 1748. 2 Bände fol. Die größte Sammlung aber ist das unter dem Namen der Bollandisten oder Acta Sanctorum bekannte Werk, wovon der folgende Artikel handelt. [Hefele.]

Acta Sanctorum. Während des 17ten und 18ten Jahrhunderts arbeitete der Jesuitenorden an einer Riesenlegende, welche den Titel Acta Sanctorum führt. Den ersten Plan dazu, freilich in kleinerem Maßstabe, das Ganze

auf 18 Bände berechnend, entwarf der antwerpische Jesuit Heribert Rosweid, starb jedoch 1629, ohne die Ausführung begonnen zu haben. Seine hinterlassenen Sammlungen mußten nun auf Befehl des Ordens der damals 34jährige Jesuit Johann Bolland (geb. zu Tillemont in den Niederlanden 1596, † 1665) übernehmen, und zu dem Ende von Mecheln nach Antwerpen übersiedeln, welche Stadt für den tauglichsten Ort zur Herausgabe des großen Werkes erachtet wurde. Sogleich eröffnete Bolland Correspondenzen mit ganz Europa, um aus allen Bibliotheken und Archiven acta und Lebensbeschreibungen der Martyrer und aller andern Heiligen zu erhalten. Es gelang ihm auch, eine solche Masse von Urkunden und Handschriften zusammen zu bringen, daß der ursprüngliche Plan erweitert, und dem eifrigen Bolland im Jahr 1635 ein Gehülfe gegeben werden mußte in der Person seines um fünf Jahre jüngern, aber für das Werk sehr geeigneten Ordensbruders Gottfried Henschen (geb. zu Venrad in Geldern 1600, † 1681). Nach eifrigen Vorarbeiten ließen Beide im J. 1643 zwei starke Foliobände erscheinen, welche nichts mehr als die Geschichte jener Heiligen umfaßten, deren Gedächtniß wir im Monat Januar begehen. Im J. 1658 erschienen drei weitere Foliobände die Heiligen des Februar umfassend. Zwei Jahre nachher kam ein neuer Mitarbeiter, der Jesuit Daniel Papebroek (geb. zu Antwerpen 1628, † 1714) hinzu, und auf den Wunsch des Papstes Alexander VII. machte nun Henschen und Papebroek eine Reise durch Teutschland, Italien und Frankreich, in welchen Ländern sie zahlreiche Manuscripte fanden. Bald darauf starb Bolland, aber das große Werk schritt ununterbrochen fort, und wurde auch durch den Tod des Henschen's und Papebroek's nicht gestört, indem für jeden abgehenden Mitarbeiter ein neuer eintrat, der unter der Anleitung der ältern Collegen nach dem gleichen Plan fortarbeitete. — Alle diese Gelehrten miteinander nennt man die Bollandisten, ihr Werk, von dem auch zu Venedig ein nicht ganz correcter Nachdruck erschien, das Bollandistenwerk. Selbst nach Aufhebung des Jesuitenordens wurde das Werk durch Unterstützung der Kaiserin Maria Theresia von den Jesuiten fortgesezt, bis das Einrücken der Franzosen in die Niederlande im Jahr 1794 dem Unternehmen ein Ende machte. Es war auf 53 Folianten angewachsen, von denen der lezte, zu Tangerloo 1794 erschienen und die Heiligen des 12—15. Octbr. incl. enthaltend, sehr selten geworden ist. Fälschlich geben Manche (z. B. Alzog) an, das Werk gehe nur bis zum 6. oder 11. October. Nebst der von den Bollandisten neu gefertigten Biographie jedes Heiligen ist in diesem Werke auch alles dasjenige abgedruckt, was an alten Nachrichten über jeden Heiligen aufgefunden werden konnte, und das Mitgetheilte ist durch sehr gelehrte Abhandlungen und Anmerkungen erläutert, wie denn das Ganze nicht den Legendenstyl, sondern den Ton eines wahrhaft gelehrten Werkes hat, und durch die vielen abgedruckten alten Urkunden und Schriften eine sehr wichtige Quelle für die Kirchengeschichte bildet. — Durch die oben genannten Kriegsvorfälle aber wurden die Sammlungen zerstreut, und sehr Vieles ist gänzlich verloren gegangen; manches aber befindet sich noch in der königl. Bibliothek im Haag, und in der sogenannten burgundischen Bibliothek zu Brüssel. Vergebens wünschte Napoleon die Fortsetzung des großen Werkes. Man glaubte damals Alles verloren. Endlich 1837 übertrug die belgische Regierung dem Jesuitenorden die Fortsetzung des Werkes, und die Jesuiten Joh. Bapt. Boone, Joh. Vandermooren, Prosper Coppens und Joseph van Heike wurden zu Leitern des Geschäftes gewählt. Sogleich knüpften dieselben auf Reisen und durch Briefwechsel überall die nöthigen Verbindungen an, suchten und kauften Manuscripte und Bücher und veröffentlichten im J. 1838 ein Programm ihres Unternehmens: de prosecutione operis Bollandiani, Namur bei Donfils. Eben erfahre ich, daß endlich auch ein neuer Band, der erste des Octobers, der 54ste des Ganzen, in zwei Abtheilungen mit vielen Zeichnungen erschienen ist. [Hefele.]

Action, s. Vortrag.

Actor ecclesiae hieß ehemals ein kirchliche Einkünfte verwaltender Beamter; mit ihm ist oft identisch der Advocatus ecclesiae. (s. Defensor und Kastenvogt.)

Adada, eine Stadt im südlichen Theile des Stammgebietes Juda, nahe an der edomitischen Grenze. (Jos. 15, 22.)

Adalbert, Erzbischof von Bremen, hat in der Geschichte des deutschen Heinrich's IV. eine traurige Berühmtheit erlangt. Sohn eines sächsischen Pfalzgrafen und mit dem Kaiserhause verwandt, wurde er durch Kaiser Heinrich III. 1043 zum Erzbischof von Bremen und Hamburg erwählt, gewann bei seinen großen Talenten bald einen großen Einfluß auf Kaiser und Papst, wurde von Letzterem zu seinem Legaten für den Norden ernannt, und suchte sich nun, aber vergebens, eine ausgedehnte Kirchenherrlichkeit im Norden, ein großes nordisches Patriarchat zu gründen. Als Hanno von Cöln die Vormundschaft über den jungen König Heinrich IV. sich zugeeignet hatte im J. 1062, glaubte er dieselbe, um sich in ihrem Besitze erhalten zu können, mit Adalbert theilen zu müssen; als aber Hanno im J. 1064 nach Rom reiste, erhielt Adalbert den jungen König völlig in seine Hand, schmeichelte, um seiner Anhänglichkeit sicher zu sein, allen seinen Thorheiten, verzog ihn auf die gewissenloseste Weise, und ließ ihn schon mit 15 Jahren zu Worms für großjährig erklären, um im Namen des königlichen Knaben selber regieren zu können. Nach wenigen Jahren ward jedoch Heinrich von seinen Fürsten gezwungen, den verhaßten Günstling zu entfernen, und die Sachsen fielen verheerend in die bremischen Stiftsländer ein. Neue große Plane Adalberts vereitelte sein Tod am 17. März 1072 zu Goslar.

Adalbert, der heilige, Bischof von Prag und Apostel der Preußen, war der Sohn eines böhmischen Magnaten, wurde, als Kind schon in einer schweren Krankheit der Kirche gelobt, in der damals berühmten Domschule zu Magdeburg erzogen und im J. 983 zum Nachfolger Dithmars, des ersten Bischofs von Prag, erwählt. Schon in Magdeburg vertauschte er seinen ursprünglichen Namen Woytach mit dem des damaligen Erzbischofs von Magdeburg, Adalbert. Bittere Erfahrungen, namentlich erfolglose Kämpfe mit den wilden Sitten und Ausschweifungen seiner Böhmen, bestimmten ihn, im J. 988 die Verwaltung seiner Diöcese dem B. v. Meißen zu übertragen und sich ins Kloster des hl. Alexius zu Rom zurückzuziehen. Allein eine Deputation der Böhmen und der Befehl des Papstes nöthigten ihn, im J. 993 in seine Diöcese wieder zurückzukehren. Neue Zerwürfnisse mit den Böhmen brachten in ihm den Entschluß zur Reife, Missionär der noch heidnischen Preußen zu werden. Zuerst predigte er in Danzig, und nicht ohne Erfolg; als er aber weiter nach Osten sich wendete, wurde er von einem preußischen Götzenpfaffen, Siggo, und andern Heiden, während er predigte, den 23. April 997 mit Lanzenstichen ermordet, in der Gegend, wo jetzt die Stadt Fischhausen bei Königsberg steht. Sein Schüler Gaudentius, später Erzbischof von Gnesen, brachte die Nachricht hievon dem Polenherzog Boleslaus, worauf dieser den Leichnam von den Preußen um schweres Geld erkaufte und ihn in Gnesen beisezte. An seinem Grabe daselbst sollen viele Wunder geschehen sein. Ausführlicheres findet sich bei den Bollandisten T. III. des Aprils.

Adalbert, ein berühmter Bischof von Augsburg und Oheim des hl. Ulrich, stammte aus dem gräflichen Hause von Dillingen und trat nach 850, mit Kenntnissen und Tugenden reich geschmückt, in das Benedictinerkloster Ellwangen ein, dessen Abt er nachmals wurde. Im J. 887 wurde er zum Bischof von Augsburg erwählt, vom teutschen König Arnulph hoch geehrt und zum Erzieher seines Sohnes, Ludwig das Kind, erwählt. Er hatte großen Einfluß auf die teutschen kirchlichen Ereignisse seiner Zeit, war ein großer Verehrer der Kirchen und Klöster, deren sittliches und finanzielles Wohl er stets zu fördern bestrebt war. Namentlich

machte er sich um die Klöster Lorsch bei Worms, St. Gallen und St. Florian bei Linz, so wie um die Kirchen von Freisigen, Constanz, Salzburg, Seben (jezt Brixen) sehr verdient. Als er im J. 908 St. Gallen als Wallfahrer besuchte, äußerte er: „Einen Heiligen, und zwar einen todten, habe ich gesucht, und viele lebende Heilige gefunden." Er starb den 9. Oct. 909, und seine Gebeine sind in der Kirche von St. Ulrich und Afra zu Augsburg, in einer Kapelle neben der Sakristei, zur Verehrung ausgestellt.

Adalbert oder Aldebert und Clemens, waren zwei berüchtigte episcopi vagabundi, welche im achten Jahrhundert in Teutschland ihr Unwesen trieben. Clemens, von Geburt ein Schotte, war ein Rationalist, läugnete die Auctorität der Kirchenväter und Concilien, hatte eine falsche Prädestinationslehre, auch judaistische Irrthümer und laxe Disciplin, lebte selbst im Concubinat, erfreute sich aber eines nicht so großen Anhanges wie Adalbert. Letzterer verbreitete eine seltsame Mischung von Aufklärerei und Aberglauben. Auf der einen Seite verwarf er die Verehrung der Heiligen und die Beicht und eiferte gewaltig gegen die Wallfahrten, auf der andern Seite aber zeigte er einen vom Himmel gefallenen Brief, verschenkte seine Haare und Nägel als Reliquien und errichtete auf dem Felde mit heidnischen Gebräuchen kleine Bethäuser, s. g. Adalbertskirchen. Bonifaz, der Apostel der Teutschen, bewirkte seine Verurtheilung auf der Synode zu Soissons im J. 744. Da dieß nichts fruchtete, wurde Adalberts Irrlehre im folgenden Jahre auf einem teutschen Concil abermals verworfen und der Häretiker selbst in kirchlichen Gewahrsam gebracht. Aus demselben entlassen oder entflohen, trieb Adalbert sein Unwesen aufs Neue, und zwang so den hl. Bonifacius, die Sache nach Rom zu berichten, wo sofort Papst Zacharias im Oct. 745 eine Lateransynode abhielt, welche den Adalbert wie den Clemens mit dem Anathem belegte. Irrig behauptet Neander, daß der Papst zwei Jahre später, über die Rechtmäßigkeit dieses Urtheils bedenklich geworden, eine neue Untersuchung anbefohlen habe (747). Allein aus den Ausdrücken des Papstes geht unzweideutig hervor, daß er auch nicht den leisesten Zweifel jener Art hatte, er nannte sie ja „gotteslästerliche und halsstarrige Erzbischöfe", und verlangte keine neue Untersuchung ihrer Schuld, sondern nur eine Untersuchung darüber, ob sie nicht zur Wiederversöhnung mit der Kirche geneigt seien. Da Adalbert in seiner Verirrung beharrte, wurde er zu Mainz degradirt und ins Kloster Fulda gesperrt, entsprang aus demselben und wurde nun an der Fulda von Schweinhirten geplündert und erschlagen; von den späteren Schicksalen des Clemens aber ist nichts bekannt. Vgl. Seiters (Bonifacius ꝛc. S. 418-431), der den protestantischen Entstellungen gegenüber die Geschichte dieser beiden Häretiker quellenmäßig und objectiv dargestellt hat. [Hefele.]

Adalbert oder Albert war der erste von Otto d. Gr. 968 eingesezte Erzbischof von Magdeburg, ein für seine Zeit sehr gelehrter Mann und eifriger Förderer der Christianisirung in Nordteutschland und unter den Wenden. Starb 981.

Adam, von אדמה die Erde (wie im Lat. homo von humus), der Erdgeborene, der Mensch, 1 Mos. 2, 7. 3, 19. vgl. Job 33, 6. 1 Kor. 15, 47. Das Wort Adam hat aber theils die Collectivbedeutung der Mensch überhaupt = die Menschen, das Menschengeschlecht (1 Mos. 1, 26. 27. 6, 1. Psm. 67, 19. 75, 11. Job 20, 29.), theils ist es nom. prop. des ersten Menschen, 1 Mos. 2, 7. Tob. 8, 6. Dieser Sprachgebrauch beruht auf der anthropologischen Grundanschauung der hl. Schrift, wornach Adam einerseits als Einzelner für sich, andrerseits als die reale Einheit und der Repräsentant der ganzen Menschheit gefaßt ist. Als solchen erweist sich der erste Mensch zunächst in physischer Hinsicht, in wiefern alle Menschen von ihm abstammen und Alles, was sie der Natur nach Gemeinsames haben, seine Natur ist. Daß alle Menschen von ihm abstammen, lehrt die hl. Schrift theils ausdrücklich (1 Mos. 3, 20. Apg. 17, 28.), theils sezt sie es in andern Lehrstücken

aufs Bestimmteste voraus, wie namentlich in der Lehre von der Erbsünde und der für Alle nothwendigen Erlösung. Die dagegen aufgestellte Hypothese von Präadamiten (s. d. A.) ist so wenig exegetisch begründet, als der Schluß von den verschiedenen Menschenracen auf mehrere Urpaare naturhistorisch gerechtfertigt (s. Forster, Bemerkungen a. s. Reise um die Welt, S. 226 ff. Blumenbach, de generis humani varietate nativa. Götting. 1776. Kant, von den verschiedenen Menschenracen. WW. Bd. 10 S. 25 ff. Leipz. Ausg.). Die Schöpfung des ersten Menschen wird 1 Mos. 1. als göttliche Absicht und That einfach erwähnt, 1 Mos. 2. dagegen der Vorgang derselben nach der physischen Seite angegeben. Diese beiden Darstellungen ergänzen sich sehr schön, und es ist nicht entfernt ein Grund vorhanden, sie als sich widersprechend aber doch von verschiedenen Ansichten ausgehend zu fassen. Nach der letztern Darstellung wird zuerst Adams Leib aus der Erde gebildet und diesem hierauf der Odem des Lebens (der den Leib beseelende Geist) eingehaucht. Dies beruht auf dem Gedanken oder führt zu ihm hin: daß Leib und Seele specifisch verschieden und die Seele etwas nach dem Zerfall des Leibes und seiner Rückkehr zur Erde Zurückbleibendes, unvergänglich Fortdauerndes sei. Die Bildung des Weibes aber aus einer Rippe des Mannes, aus seinem Bein und Fleisch (1 Mos. 2,22. 23.) versinnlicht das zartere, dem schweren irdischen Stoffe um eine Stufe entrückte physische Wesen desselben und ihre physische Zusammengehörigkeit mit dem Manne zum Zweck der Fortpflanzung, 1 Mos. 1, 28. — Gott hat den Menschen zur Krone seiner irdischen Schöpfung, zum Herrscher über alle Erdenwesen bestimmt. Zu diesem Zweck schuf er ihn nach seinem Bilde, nach seiner Aehnlichkeit (1 Mos. 1, 26. 27.), setzte ihn nur wenig unter die Engel und krönte ihn mit Herrlichkeit und Würde (Psm. 8, 6 ff.). Die Verwandschaft des Menschen mit Gott begreift aber in Gemäßheit seiner ihn vor allen Erdenwesen auszeichnenden Bestimmung zweierlei in sich: 1) die ihm eigenthümlichen und wesentlichen, daher auch unverlierbaren Vorzüge der Natur, die Vernünftigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit seines Geistes; 2) die übernatürlichen Vorzüge oder diejenigen, die in jenen Naturanlagen und Vermögen des Geistes nicht eingeschlossen und durch ihren Gebrauch allein nicht zu erlangen, sondern als zu diesen hinzukommende Gnadengaben Gottes zu betrachten sind. Dahin gehört: die Unverwelklichkeit des körperlichen Daseins, die Leiden- und Schmerzlosigkeit desselben; die Harmonie der natürlichen Vermögen und Triebe in der Unterordnung der niedern unter die höhern; die Erleuchtung der Vernunft durch das Licht der höhern Erkenntniß und die Versetzung des Willens und Gemüthes in den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Jene Vorzüge hat man in dem Ausdruck der Ebenbildlichkeit, diese in dem der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott zusammengefaßt. Die Erhaltung dieses ursprünglichen Zustandes der Unschuld, des Friedens und der Seligkeit wurde von Gott an die Bedingung der Beobachtung seines Gebotes oder Willens geknüpft (1 Mos. 2, 17.); zugleich sollte derselbe durch die dem göttlichen Willen conforme Selbstthätigkeit des Menschen ihm immer mehr persönlich zu eigen und so eine Stetigkeit des Gottesbewußtseins und des Gott ergebenen Willens herbeigeführt werden, in deren Folge der mögliche Abfall immer weiter sich entfernte und die ersehnte Geborgenheit und Seligkeit in Gott immer näher rückte. — Das Gebot, von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht zu essen, d. h. in diesen Dingen wie ein Kind lediglich dem Willen und den Weisungen des Vaters zu folgen, nicht zu jener Selbstständigkeit und Mündigkeit sich zu erheben, die in der Geltendmachung des eigenen Willens gegen den göttlichen besteht, dieses Gebot übertrat der erste Mensch und verlor damit die Unschuld, den Frieden und die Seligkeit, die er bis dahin im Gehorsame gegen Gott genossen hatte (1 Mos. 3, 7 ff.). Nun ward er den körperlichen Leiden, den Mühseligkeiten des Lebens und dem leiblichen Tode, so wie der Rebellion des Fleisches gegen den Geist, denen er bisher durch Gottes Gnade enthoben war, durch Gottes Ungnade

zur Strafe unterworfen (1 Mos. 3, 16 ff.); die Heiligkeit und Gerechtigkeit ging verloren und in Ansehung seiner natürlichen Fähigkeiten trat eine Verschlimmerung ein: seine Vernunft wurde verfinstert, sein Wille als Kraft des Guten geschwächt und zum Bösen geneigt; kurz, die Gottähnlichkeit ging verloren, die Ebenbildlichkeit aber wurde getrübt. Zurückgeführt wird der Sündenfall auf die Verführung der Schlange, des Satans (1 Mos. 3, 1 ff. Weish. 1, 13. 14. 2, 23. 24. Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. Apok. 12, 9. vgl. 1 Tim. 2, 14.). Mit Recht. Denn da in des Menschen eigenem Innern nichts war, was ihn zur Sünde anreizte, und die ihn umgebende Natur in Ermanglung jeder fleischlichen Begierlichkeit nichts Verführerisches für ihn hatte (vgl. 1 Mos. 2, 25.), so mußte der Anlaß zur Sünde ein solcher sein, wie ihn die Schrift darstellt, die Einsprechung des Bösen durch den bösen Geist (vgl. 1 Mos. 3, 1 ff.). Der Sündenfall Adams ist zugleich der Fall des ganzen Menschengeschlechts (s. Erbsünde); Adam ist auch in sittlicher Beziehung als der allgemeine Mensch gedacht, unbeschadet übrigens seiner eigenen und der Besonderheit aller übrigen. So ist es namentlich von dieser zu verstehen, wenn, wie der hl. Augustin (Ep. 164) sagt, fast die ganze Kirche des Glaubens lebt, die ersten Menschen hätten durch wahre Buße und tugendhaften Wandel im Hinblick auf den Erlöser Vergebung ihrer Sünde und das ewige Leben von Gott erlangt (Augustinus, de peccator. merit. II. 34.) [Kuhn.]

Adam, eine Stadt am Jordan nahe bei Zarthan (Jos. 3, 16.), also in der Nachbarschaft von Beth-Schean (1 Kön. 4, 12.) und daher wohl wie dieses im Stammgebiet Issachar, aber dem diesseitigen halben Stamm Manasse gehörig. (Jos. 16, 11.)

Adam von Bremen, geb. zu Meißen, seit 1067 Domherr und Scholasticus am Erzstifte von Bremen, ist der Verfasser einer berühmten Kirchengeschichte des europäischen Nordens unter dem Titel: Historia ecclesiastica ecclesiarum Hamburgensis et Bremensis, welche vom J. 788 bis 1076 geht. Erläuterungen und Berichtigungen dieses Werkes sind gegeben in N. Comm. Soc. Gött. T. I. P. 2. p. 126 sqq., in Lambeccii rer. Hamburg. T. 2. und Staphorst hist. eccles. Hamburg.

Adama (אַדְמָה). 1) Eine der vier Städte in dem ehemaligen Thale Siddim, deren jede ihren eigenen König hatte (Genes. 10, 19. 14, 2.) und die sammt der ganzen Gegend, in der sie lagen, durch Feuer von Himmel zerstört und in das Salzmeer oder das sogenannte todte Meer verwandelt wurden (Genes. 19, 20—23. Deut. 29, 22. Hos. 11, 8). — 2) Adama (אֲדָמָה), eine Stadt im Stamme Nephtali (Jos. 19, 26.).

Adamantius, Beiname des Origines. (s. d. Art.)

Adami, eine Stadt im Stammgebiete Nephtali (Jos. 9, 33.).

Adamiten. 1) Diesen Namen soll eine gnostische Secte des 2ten Jahrhunderts, deren wirkliche Existenz jedoch nicht ganz zweifellos ist, geführt haben. Von Prodicus, dem Sohne des Karpokrates um's Jahr 120 gestiftet, habe diese Partei ihrem Gottesdienste stets entkleidet angewohnt, und von dieser adamitischen Nacktheit ihren Namen erhalten. Je nach dem Gottesdienste sei die wildeste geschlechtliche Ausschweifung bei ihnen eingetreten. Nach Andern nannte man sie aber darum Adamiten, weil sie gleich andern Gnostikern in ihrer Emanationslehre den Aeon Adam als einen der ersten und höchsten Aeonen verehrten und ihn zum Gegenstande ihrer schwärmerischen Speculation machten. 2) Den gleichen Namen führte auch eine mittelalterliche manichäische Secte im 14ten und 15ten Jahrhundert. Ihr Richter, der sich Adam nannte, war ein Franzose mit Namen Picard (vielleicht aus der Picardie stammend), weßhalb sie auch Picarden hießen. Sie verbreiteten sich von Frankreich nach Holland und über einen großen Theil von Teutschland, hatten aber ihre Hauptniederlassung in Böhmen, gerade zur Zeit der hussitischen Unruhen, bis sie von Ziska 1421 auf's Grau-

samste vertilgt wurden. Sie verwarfen den Cult, empfahlen das Nacktgehen, führten Weibergemeinschaft ein und erlaubten jede fleischliche Ausschweifung, selbst die Blutschande zwischen Eltern und Kindern. Vergl. Walch, Ketzergesch. 1. Bd. S. 307 fg. Schröckh, Kirchengesch. B. 34. S. 689. ff. u. Ersch u. Gruber in d. A. Adamiten.

Adar, s. Monat.

Adasa, ein Flecken in Judäa, nach Josephus 30 Stadien von Bethoron entfernt und nach Eusebius in der Nähe von Gophna gelegen. Hier verlor der syrische Feldherr Nikanor gegen Judas Makkabäus die Schlacht und das Leben. (1 Makk. 8, 40 ff.)

Adelbert, s. Adalbert.

Adeodatus, Papst, war ein geborner Römer und im J. 672 auf den hl. Stuhl erhoben, den er vier Jahre lang inne hatte. Seine Regierung gehört nicht zu den merkwürdigen. Die Encyklopädie von Ersch und Gruber behauptet irrthümlich, während seines Pontificates seien die Longobarden vom Arianismus zurück und in die Kirche eingetreten. Dieß geschah jedoch zwei Menschenalter früher durch Theodelinde. Hie und da nennt man diesen Papst auch Adeodatus II., wenn man nämlich den des Deusdedit (615) in Adeodatus I. verwandelt.

Adiaphora, ἀδιαφορα, res mediae, indifferentes. Man verstand unter ihnen gleichgültige Dinge, Mitteldinge, Dinge, welche auf gewissen Standpunkten in Absicht auf das Wahre, Gute und Zweckmäßige keinen wesentlichen Unterschied für das Urtheil begründen. So verstanden unter Adiaphora die Stoiker und Epiktet Dinge und Handlungen, die an sich weder gut noch böse sind. Es fragt sich zuerst, ob dieser Begriff überhaupt auf die christliche Theologie und ihren Inhalt irgendwie eine Anwendung finden könne, ob es auf diesem Gebiete im eigentlichen Sinne Adiaphora gebe oder nicht. Das sieht man bald, daß man sich in Hinsicht auf diesen Gegenstand vor zwei Gefahren wohl zu hüten hat, vor der Gefahr, in religiös-sittliche Gleichgültigkeit, und vor der Gefahr, in unnatürliche Strenge zu fallen, bei welcher leztern keine Freiheit mehr bestehen kann. Mit dem einen oder dem andern der eben angezeigten Extreme behaftet, werden nun Adiaphora auf dem christlichen Boden nicht vorkommen können. Wenn es somit in der christlichen Theologie ein Adiaphoron giebt, so wird es weder die Laxität noch die Rigorosität auf irgend eine Art fördern dürfen. Gehen wir von dem Allgemeinen auf das Besondere über. Es fragt sich hier, ob es in dogmatischer, moralischer und liturgischer Hinsicht Adiaphora gebe. 1) In dogmatischer Hinsicht kann es, streng genommen, kein Adiaphoron geben, denn, da die Dogmen selber nur die, unter sich harmonischen Wahrheiten des Christenthums sind; so sind die Adiaphora schon durch den Begriff der Wahrheit ausgeschlossen. Es ist im christlichen Lehrbegriffe nichts zu finden, was entweder nur halb wahr wäre, oder was zu der Wahrheit überhaupt sich gleichgültig verhalten könnte. Der Begriff des sogenannten nur beziehungsweise Wahren hebt unsern Satz nicht auf, denn von Wahrheit wird bei demselben nur die Rede sein können, wenn die Beziehung, die Beschränkung oder die Bedingung selbst wahr ist, d. h. wenn sie Grund hat. Will man unter die Adiaphora die sogenannten Schulmeinungen zählen, welche über Dinge bestehen, die kirchlich noch nicht festgestellt sind; so wird man sich hiebei schon in so fern irren, als von sich entgegengesezten Meinungen nicht angenommen werden kann, daß die eine der Wahrheit nicht näher stehe als die andere. An sich gleichgültig aber, oder zum gesammten Kreis der Wahrheiten indifferent sich verhaltend können sie ohnehin nicht erfunden werden. Allerdings haben wir einen Unterschied zu machen zwischen wesentlich christlichen Wahrheiten, und solchen, die mehr als außerwesentliche oder als solche anzusehen sind, welche dem eigentlichsten und

innersten Kreise des Christlichen nicht angehören. Aber selbst in Absicht auf diese giebt es keine eigentlichen Adiaphora, wie denn das Christenthum, wenn es sich darüber aussprechen müßte, sich nicht für das Eine wie für das Andere aussprechen würde. Schon aus dem Bisherigen wird es sich ergeben, wie schwer ein eigentliches Adiaphoron in der Glaubenslehre aufzufinden sein mag, und wie sehr man sich zu wundern hat, wenn in gewissen dogmatischen Schriften beinahe jedem Dogma mehrere Adiaphora, d. h. solche Sätze angehängt werden, die sich für das Urtheil hinsichtlich eben dieses Dogma's oder für den Glauben gleichgültig verhalten sollen, wie in dem der Regula fidei catholicae von Ph. N. Christmann angehängten Epitome collectionis dogmatum (Campidon. 1792) von Welscher. Man wird hier sogar darüber irre, was denn die Adiaphora eigentlich sein sollen, wenn z. B. unter sie die Sätze gestellt werden: „Die ersten Eltern sind in Heiligkeit und Gerechtigkeit erschaffen." „Die Engel sind Geister, die durch ihre Natur des Leibes nicht theilhaftig sind." Wenn unter die Adiaphora am eben angeführten Orte auch der Satz aufgenommen ist: „Es existirt kein Gebot, wodurch die Gläubigen zur Anrufung der Heiligen, und zur Verehrung der Bilder und Reliquien derselben verpflichtet werden;" — so ist vielleicht gerade dieser Satz am geeignetsten, die Natur des Adiaphoron ins rechte Licht zu stellen, wenn dogmatisch ein solches angenommen werden will. Giebt es auch kein Gebot, das jedem Einzelnen ausdrücklich gebietet, die Heiligen zu verehren; so sezt doch die Kirche von jedem christlichen Gemüthe schon voraus, daß es alles Heilige von selber verehre, und begeht darum durch das ganze Kirchenjahr hindurch eine Feier der Heiligen, mit welcher sich die Anrufung verbindet. Sie ist also weit von dem Urtheil entfernt, daß die Heiligen *nicht* zu verehren und anzurufen seien, vielmehr lehrt das Concilium von Trient in der 25ten Sitzung ausdrücklich: „daß es *gut* und *nützlich* sei, sie (die Heiligen) demüthig anzurufen, und daß diejenigen gottlos denken, welche da läugnen, daß die Heiligen angerufen werden dürfen u. s. w." Die Heiligenverehrung ist daher in der Kirche kein Adiaphoron. Ist es aber dasselbe Concilium wieder, welches in derselben Sitzung erklärt: „es sollen von dem Volksunterrichte alle *schweren* und *spitzfindigen Fragen*, welche die *Erbauung nicht befördern*, und aus welchen die *Frömmigkeit meistens keinen Gewinn* schöpft, ausgeschlossen werden;" — so mag man diese unnützen Fragen mit allem Rechte unter die eigentlichen Adiaphora zählen. — 2) In *moralischer* Hinsicht wird so ziemlich dasselbe zu bestimmen sein. Versteht man unter dem sittlichen Adiaphoron etwas, dem kein sittlicher Werth zukommt, das sittlich weder geboten noch verboten ist; so versteht es sich von selber, daß darüber auch kein sittliches Urtheil zu fällen ist. Es gehört an sich nicht in das Gebiet des Sittlichen. So wie man hingegen den sittlichen Boden betritt, ist man unmittelbar schon in die Region des *Handelns* gekommen, für welches es nun aber auch eigentlich kein Adiaphoron giebt. Adiaphora können an sich nur auf Zustände, nicht auf Handlungen bezogen werden. So kann der Mensch tugendhaft und lasterhaft sein im Reichthum und in der Armuth, die beide Zustände sind. Reichthum und Armuth verhalten sich in so fern zur Tugend und zum Laster gleichgültig. Aber ganz anders verhält es sich mit einmal, so wie es sich darum fragt, wie der Mensch bei Armuth oder Reichthum sich sittlich verhält. Denn bei beiden kann man nicht nur sowohl sittlich als unsittlich sein, sondern beide haben auch gleich sehr Ermunterungen und Anregungen zur Tugend, wie Verlockungen zum Laster. Das Handeln entscheidet und giebt den Ausschlag hier wie dort. Alles aber geht zurück auf den sittlichen Willen und die sittliche Gesinnung. Und dieß ist der Fall selbst da, wo es sich anscheinend um rein natürliche Dinge handelt. Sagt z. B. der Apostel, 1 Kor. 8, 8.: „Bei Gott giebt uns die Speise keinen Werth"; — so sagt doch derselbe Apostel wieder bald darauf 1 Kor. 10, 31.: „Ihr möget essen oder trinken, oder sonst etwas thun, thut

Alles zur Ehre Gottes.". Liegt aber nun eben hierin der Adel des Menschen und insbesondere des Christen, selbst aus sonst rein natürlichen Dingen einen Gegenstand von höherer und ewiger Beziehung zu machen; so ist auf der andern Seite, sobald die dazu erforderliche sittlich-religiöse Gesinnung nur da ist, auch die Freiheit für den Handelnden selbst nicht zu beschränken, der einen besondern Maaßstab von seinem unmittelbaren *sittlichen Gefühle* hat. Wer seinen Ueberfluß an Vermögen für wohlthätige Zwecke verwenden will, und zwar dazu getrieben durch das religiös-sittliche Gefühl, dem müssen wir es auch überlassen, ob er seine Gabe armen Kranken oder armen Kindern besonders zuwenden will. 3) In *liturgischer* Beziehung. Im Gottesdienstlichen der katholischen Kirche sind, wie in der heiligen Messe, bei der Spendung der Sacramente, die Grundbestandtheile fest und bestimmt. Dagegen herrscht in Absicht auf die Formen, mit welchen sie umgeben sind, Freiheit, durch Freiheit aber Reichthum. So haben, um nur auf Weniges aufmerksam zu machen, verschiedene Länder verschiedene Breviarien. Ja in einem und demselben Lande sind sie oft nach den verschiedenen Erz- und Bisthümern selbst verschieden. Denselben Unterschied treffen wir bei den verschiedenen religiösen Orden. Nicht nur ihr Brevier, sondern selbst ihr Missale (Meßbuch) ist verschieden. Und diese Freiheit und dieser aus ihr fließende Reichthum existirt gerade in jenen Zeiten vielleicht am meisten, in welchen die äußere Macht des heil. Vaters zu Rom selbst am ungebundensten und freiesten war. Dieser Unterschied geht nicht etwa nur auf die Zahl und die Aufeinanderfolge der Heiligen fort, sondern dieser Unterschied geht noch viel weiter. Das Pariser Brevier hat auch sonst eine andere Einrichtung als das römische: die Präfationen der Augustiner sind im Missale andere als die der Benedictiner, die der Benedictiner andere als die der Dominicaner. Und die Carthäuser unterscheiden sich in Betreff des äußern Ritus sehr abstechend von allen andern Orden. Und doch besteht bei all dem die größte Einheit, so wie es auf das *Wesentliche* und *Nothwendige* ankommt. Da, wo solche Freiheit bei der Einheit, und solche Einheit bei der Freiheit besteht, braucht man Agenden nicht durch Dienstentsetzungen, Einkerkerungen und durch militärische Gewalt durchzusetzen, wie es außerhalb der kathol. Kirche in der neuern Zeit in Teutschland geschehen ist. [Standenmaier.]

Adiaphoristen. Aus dem s. g. schmalkaldischen Krieg war Kaiser Carl V., selbst ohne Hilfe des „heiligen Bundes", als Sieger hervorgegangen, und wie immer, so auch jezt auf kirchliche und politische Eintracht bedacht, war er sehr besorgt, die früher vereitelte Religionsvereinigung zu Stande zu bringen. Zwei Wege konnte er betreten, den der Gewalt, oder den der Güte. Wenn man bedenkt, daß er schon früher in seiner Hoffnung, den religiösen Streit auf einem allgemeinen Concil beizulegen, sich getäuscht sah, indem dieß die Protestanten beständig ablehnten, und daß damals das Concil wegen einer Pest von Trient nach Bologna verlegt war; so müßte man es jedenfalls für einen verzeihlichen sehr nahe liegenden Mißgriff erklären, wenn er als Sieger dieses Mal durch Gewaltsmaßregeln die Religionsvereinigung angestrebt hätte; allein seine erprobte Weisheit bewahrte ihn auch jezt vor einem selbst in unserer Zeit noch nicht anerkannten Fehlgriff. Er beabsichtigte auf dem am 1. Sept. 1547 zu Augsburg eröffneten Reichstage einen einstweiligen Vergleich in den Religionssachen, bis eine dauernde Vereinigung durch das Concil zu Stande käme. Zu diesem Zwecke hatte er den Julius von Pflug, Bischof von Naumburg (erst kurz vorher nach Vertreibung des Amsdorf wieder auf den bischöflichen Sitz erhoben), Michael Helding, Weihbischof von Mainz, und Johannes Agricola von Eisleben, Hofprediger des Churfürsten von Brandenburg, dahin kommen lassen. Diese verfaßten nun eine Unionsformel, das „Augsburger Interim" genannt, welche am 15. Mai 1548 publicirt wurde. In diesem Interim war die Glaubenslehre ganz nach katholischen Grund-

sätzen vorgetragen, freilich mit den gelindesten Bezeichnungen, nur war darin auch den Protestanten die Communion unter beiderlei Gestalten gestattet, und den schon verheiratheten protestantischen Geistlichen die Beibehaltung der Frauen erlaubt. Statt aber beide Parteien zufrieden zu stellen, erregte dieses als Reichsgesetz erlassene Interim vielfach böses Blut. Rom als Bewahrerin des Glaubens war nicht gut darauf zu sprechen, daß der Kaiser auf diese Weise in die interna der Kirche sich einmische, und während viele Katholiken glaubten, es sei zuviel nachgegeben, fehlte es nicht an zahlreichen Protestanten, die darin ein Werk des Teufels und ein neues Aufdringen des Papstthumes sahen, weßhalb sie sagten: „hütet euch vor dem Interim, es hat den Schalk hinter ihm." Unter den damit unzufriedenen Protestanten — viele, selbst auch protestantische weltliche Churfürsten, ließen sich das Interim übrigens gerne gefallen, und es wurde in mehreren protestantischen Ländern und Städten eingeführt — stand der 25jährige Churfürst Moriz von Sachsen an der Spitze. Dieser, einerseits von den Seinigen gereizt und bearbeitet, andererseits um als Haupt der protestantischen Partei recht orthodox zu erscheinen und jeglichen Zweifel an seine protestantische Rechtgläubigkeit niederzuschlagen, den man aus dem Umstande geschöpft, weil er im schmalkaldischen Kriege auf der Seite des Kaisers gestanden, hatte schon vor der Publication des „Augsburger Interims", ungeachtet aller Ermahnungen und Belehrungen, zum wiederholten Male erklärt, er könne sich damit nicht einverstehen, ohne sein Gewissen und das seinen Unterthanen gegebene Wort, keine Religionsveränderung einzuführen, zu verletzen; er müsse deßhalb zuvor das Urtheil seiner Stände und Theologen einholen. Hatte er daher schon früher ausgezeichnete Theologen zu Unterredungen über den von ihm mitgetheilten Inhalt der zu erwartenden augsburgischen Unionsformel zu Meissen, Pegau, Torgau und Celle veranlaßt; so ließ er alle Stände auf den 22. Dezember 1548 in Leipzig zusammen kommen, um das, was in Celle beschlossen worden, einstimmig bestätigen und bekannt machen zu lassen. Unter den anwesenden Theologen führten insbesondere Philipp Melanchthon, Paul Eber, Johann Bugenhagen, Georg Major, Professoren zu Wittenberg, und der Leipziger Superintendent Johann Pfeffinger das große Wort, und der Beschluß, von den Gegnern das „Leipziger Interim" genannt, ging dahin, daß man in Betreff der Adiaphora, d. h. der an sich gleichgültigen oder Mitteldinge, res mediae, den Bestimmungen des Augsburger Interims beitreten und der alten Kirche sich nähern wolle, während man im Dogma strenge bei Luther beharre. Zu diesen Adiaphora rechnete man aber nicht bloß gottesdienstliche Gebräuche und kirchliche Ceremonien, wie z. B. die Beibehaltung heiliger Gefäße, der Wachskerzen, lateinischen Gesänge, Chorhemden, Meßgewänder und des Breviers, sondern auch die Sacramente der Firmung, Oelung, Buße (Privatbeicht), die Messe und Heiligenbilder und deren Verehrung. Mit diesem Leipziger Interim war nun ein mächtiger Zankapfel unter die Protestanten geworfen, der heftigste adiaphoristische Streit entstand, insbesondere trat Flacius, Doctor der lutherischen Theologie, der leidenschaftlichste und fanatischeste Schüler Luthers, gegen das Leipziger Buch auf, ein Hyperlutherthum lehrend; an ihn schlossen sich an Nicolaus Gallus, Nic. von Amsdorf, Johann Wigand zu Mansfeld, Caspar Aquila, die herzoglich sächsischen und thüringischen Theologen. Bald konnte man das Schauspiel sehen, daß sich in ganzen Ländern und Städten die Lutheraner in lauter Flacianer und melanchthonische Adiaphoristen theilten, und sich gegenseitig nicht auf die erbaulichste Weise bekämpften. Erst die Concordienformel Art. X. konnte die aufgeregten Gemüther beruhigen. [Fritz.]

Adida (Vulg.: Adiada u. Addus), eine Stadt auf einem Berge in der Schephelah (Niederung am mittelländischen Meere), westlich von Bethhoron und nordwestlich von Jerusalem. Der Makkabäer Simon befestigte sie und lagerte sich dort eine Zeit lang gegen Tryphon (1 Makk. 12, 38. 13, 13.) Wahrscheinlich

ist diese Stadt einerlei mit Hadid, was nach Neh. 11, 34 f. ebenfalls in der Nähe von Lidda und Ono lag.

Adithaim, eine Stadt im Stamme Juda (Jos. 15, 36.).

Adler, ein Vogelgeschlecht, von dem es verschiedene Arten giebt, unter denen jedoch die Steinadler und Goldadler oben an stehen. Und diese sind auch in der Bibel unter dem Namen Nescher (נֶשֶׁר) wenigstens in der Regel, wo nicht immer gemeint. Sie erscheinen als hoch und schnell fliegend (2 Sam. 1, 23. Jerem. 4, 13. Job 39, 27.), auf hohen Felsenriffen nistend (Jerem. 49, 16. Job 39, 28.), die Beute von Ferne erspähend (Job 39, 29.), plötzlich auf sie herabstürzend und blutschlürfend (Hos. 8, 1. Job 9, 26.) und zärtlich für ihre Jungen sorgend (Exod. 19, 4. Deut. 32, 11.). Zuweilen erscheinen sie aber auch als aasfressend (Job 39, 20, Matth. 24, 28.), was die Meinung veranlaßt hat, daß an solchen Stellen unter Nescher oder ἀετός der Aasgeier gemeint sei, weil der Adler das Aas verabscheue. Allein lezteres ist unrichig, da man Adler schon auf sogenannten Luderplätzen getroffen und erlegt hat, wiewohl es immerhin möglich wäre, daß die alten Hebräer auch den Aasgeier zum Adlergeschlecht gerechnet hätten. Das Fleisch des Adlers war, wie das der Raubvögel und der aasfressenden Thiere überhaupt, den Israeliten verboten (Levit. 11, 13.).

Administration, s. Bisthums-Administration und Kirchengewalt.

Admission, s. Postulation.

Adonai (אֲדֹנָי) ist der gewöhnliche Name, dessen sich die Juden zur Bezeichnung Gottes bedienen, und auch dann, wenn derselbe im alten Testament mit seinem eigenen Namen Jehova (יְהוָה) genannt wird, in welchem Falle sie nicht Jehova, sondern Adonai lesen. Sie sprechen den Namen Jehova aus Ehrfurcht nicht aus, um ihn nicht zu entweihen, und behaupten, daß derselbe nur einmal im Jahre, nämlich am Versöhnungstag, von dem Hohenpriester im Allerheiligsten ausgesprochen worden, und daß nachher sogar die wahre Aussprache dieses Namens gänzlich verloren gegangen sei. Auch nennt ihn Philo Alex. I, 630 einen unaussprechbaren Namen; und in der Sept. ist יְהוָה immer durch κύριος übersezt, ein Beweis, daß die Gewohnheit der Juden, jenen Namen nicht auszusprechen, sehr alt ist. Das Wort אֲדֹנָי, dessen Vocale unter יְהוָה stehen, da die des leztern fehlen, wird gewöhnlich von dem oft vorkommenden אָדוֹן Herr abgeleitet, und für den s. g. plur. majest. nach der alten Pluralsform ausgegeben, da insbesondere auch die Sept. so übersezt hat. Allein אֲדֹנָי wird ausschließlich von Jehova gebraucht, und scheint kein n. appellativum zu sein, sondern, wie יְהוָה ein n. proprium, und zwar 1) weil es niemals den Artikel hat, auch wo es ihn haben sollte, während andere Namen, womit Jehova auch sonst bezeichnet wird, z. B. שַׁדַּי, אֱלֹהִים damit versehen werden; 2) weil das angehängte ־ָי weder die alte Pluralsform, noch das pronomen poss. der ersten Person (mein Herr) ist, da in beiden Fällen Patach stehen müßte statt des Kamez; und 3) weil Jehova sich selbst Adonai nennt Jes. 8, 7. und Hiob 28, 28., gleichwie er sich auch den Namen Jehova beigelegt hat 2 Mos. 3, 14 u. 15. und 6, 2. Es scheint hiernach, daß die Tradition der Juden, wornach der Name Jehova factisch nur zu heiligem Gebrauche, wenn auch nicht ausschließlich zu dem speciellen Falle, diente, nicht ganz grundlos sei, weil sie wahrscheinlich mit Rücksicht auf 2 Mos. 20, 7. aus Furcht, sich zu versündigen, ihn nicht auszusprechen wagten, und daß sie sich daher statt dessen im gemeinen Leben des Namens Adonai bedienten. [Wetzer.]

Adonia. 1) Ein Sohn Davids von der Haggith zu Hebron geboren (2 Sam. 3, 4.). Nach dem Tode Ammons und Absaloms glaubte er ein unbestreitbares Recht zur Thronfolge zu haben und hielt sich daher in den späteren Jahren seines Vaters einen eigenen Hofstaat (1 Kön. 1, 5.) und machte in den lezten Tagen Davids sogar den Versuch, sich die Nachfolge in der Regierung gewaltsam zu

erzwingen, der jedoch mißlang. Sein Plan wurde entdeckt und durch Nathan und Bathseba vereitelt, und auf Davids Befehl Salomo zum König ausgerufen (1 Kön. 1, 7 ff.). Dieser sagte zwar dem Adonia Sicherheit zu, wenn er sich ruhig verhalten würde (1 Kön. 1, 52.), als aber derselbe die Sunamitin Abisag zur Frau verlangte und dadurch Streben nach der Krone selbst verrieth, ließ ihn Salomo durch Benaja hinrichten (1 Kön. 2, 13—25.). 2) Einer der Leviten, die König Josaphat im 3ten Jahre seiner Regierung im Lande herumsandte, um das Volk im Gesetze Gottes zu unterrichten (2 Chron. 17, 8.). 3) Ein Levit unter Nehemia (Neh. 10, 17.).

Adoptianer. Mit diesem Ausdrucke werden die Anhänger jener häretischen Lehre bezeichnet, welche Christum seiner Menschheit nach nur als einen Adoptiv-Sohn Gottes gelten läßt. Schon der Irrlehre des Nestorius gegenüber hatte die Kirche auf der allgemeinen Synode zu Ephesus (a. 431) ihr Bewußtsein über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus dahin ausgesprochen, daß Christus zwei Naturen in Einer Person vereinige, wornach also in Bezug auf die Eine Persönlichkeit göttliche und menschliche Attribute verbunden, in Bezug aber auf die Naturen getrennt werden; noch genauer und sorgfältiger wurde die Lehre von den zwei Naturen in Christus auf dem allgemeinen Concil zu Chalcedon a. 451 dahin erklärt, daß die Vereinigung der beiden Naturen zu denken ist ohne Vermischung und ohne Verwandlung (ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως), aber auch ohne Trennung und ohne Theilung (ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως). Im lezten Viertel des 8ten Jahrhunderts nun wußte der Erzbischof Elipandus von Toledo, welche Stadt damals unter maurischer Herrschaft stand, wohl aus Beschränktheit und falscher Auffassung einiger Aeußerungen des Isidor von Sevilla und einiger Stellen in der Mozarabischen Liturgie, sich die Frage nicht zu recht zu legen, ob Christus seiner Menschheit nach wahrer oder Adoptiv-Sohn Gottes sei? Felix, Bischof von Urgelis, in der spanischen aber Carln d. Gr. unterworfenen Mark, beantwortete dem Elipandus die aufgeworfene Frage also, daß Christus nach seiner göttlichen Natur wahrer Gottessohn (proprius Dei filius), nach seiner menschlichen Natur nur Adoptiv-Sohn Gottes sei, wie etwa die Gläubigen auch durch die Taufe von Gott adoptirt, an Kindes Statt angenommen werden. Erscheint nun dieser Adoptianismus offenbar als eine irrige Lehre, als ein Zurücksinken in die Nestorianische Ketzerei, was auch schon Alcuin ganz richtig begriffen hat, wenn er im ersten seiner sieben Bücher gegen Felix c. 11 also sagt: sicut Nestoriana impietas in duas Christum divisit personas propter duas naturas; — ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum. Si vero Christus est proprius filius Dei Patris et adoptivus: ergo est alter et alter; so konnte es natürlich nicht an Gegnern derselben fehlen, um so mehr, als Elipandus in einem encyklischen Schreiben den Adoptianismus zur allgemeinen Glaubensnorm erheben wollte, und auch in den Gegenden auf der Nordseite der Pyrenäen die genannte Irrlehre Anhänger fand. An der Spitze dieser Gegner stand der Abt Beatus von Libana und sein Schüler Etherius, Bischof von Osma, nebst vielen spanischen und französischen Theologen und gelehrten Laien, namentlich Alcuin. Diese erklärten die adoptianische Lehre als Häresie, wogegen sie freilich von Elipandus der beatianischen Ketzerei beschuldigt wurden. Zuerst wurde Felix, aber ohne besondern Erfolg, vor eine Synode in Narbonne gerufen; er stand nämlich unter dem Metropolitanbischof von Narbonne; bald darauf wurde eine Synode zu Friaul veranstaltet und der Adoptianismus auch hier als Irrthum verworfen. Um aber der Irrlehre noch kräftiger entgegenzutreten, sollte nach dem Willen Carls d. Gr. eine Synode zu Regensburg die ganze Streitfrage noch einmal untersuchen; dieß geschah im J. 793; die Irrlehre ward abermals censurirt und Felix seines Irrthums geständig. Auch vor Papst Hadrian I. nahm er noch in demselben Jahre seine irrigen Behauptungen feierlich in Rom zurück,

Doch kaum in seine Diöcese zurückgekehrt, suchte Felix seine früheren Ansichten wieder geltend zu machen, so daß Carl d. Gr. sich veranlaßt sah, eine zahlreiche Synode nach Frankfurt am Main zu berufen 794. Auch hier wurde die adoptianische Lehre anathematisirt. Während ein Concilium zu Rom unter Papst Leo III. die Beschlüsse dieser Synode 799 bestätigte, befand sich Felix in demselben Jahre auf der Synode zu Aachen, wo er von Alcuin durch ein mehrere Tage dauerndes Colloquium seines Irrthums gründlich überführt wurde, und demselben ernstlich entsagte. Weil man nun aber dem Felix, der mit einer allen Ketzern eigenthümlichen Hartnäckigkeit bisher immer wieder trotz seines Widerrufes zu seinem Irrthum zurückgekehrt, nicht volles Vertrauen schenken wollte, so durfte er nicht mehr in sein Bisthum zurückkehren, sondern wurde unter die stete Aufsicht des Erzbischofs von Lyon, Leidrad, gestellt, unter dessen Nachfolger, Agobard, er auch rechtgläubig im J. 816 starb, während Elipandus bis zu seinem Tode a. 800 in der Ketzerei beharrte. Wie aber die genannten Synoden und besonders auch Alcuin der adoptianischen Irrlehre als solcher entgegenwirkten und den Felix von seinem Irrthum heilten; so hatten sich der Abt Benedict von Aniane und die Erzbischöfe Leidrad von Lyon und Nefrid von Narbonne die Aufgabe gestellt, durch Verkündigung der gesunden Lehre die Häresie im Volke zu vernichten, und so geschah es, daß der Adoptianismus den Felix nicht überlebte. Für die Kirche aber hatte die ganze Streitigkeit den Vortheil, daß die französischen und spanischen Theologen sich aus den ergiebigen Fundgruben der patristischen und dogmatischen Literatur solide theologische Bildung holten, und daß das religiöse Leben verjüngt aus dem Kampfe hervorgieng. [Fritz.]

Adoption, im weitern Sinne Annahme an Kindesstatt, ist jene Rechtshandlung, durch welche unter öffentlicher Auctorität eine Person an Kindes oder Enkels Statt angenommen wird, die bisher nicht in der väterlichen Gewalt des sie Annehmenden stand, oder aufgehört hatte, in ihr zu sein. Sie ist entweder Arrogation, wenn ein homo sui juris adoptirt wird, oder datio in adoptionem, wenn ein filius familias von Jenem, der ihn in seiner Gewalt hat, einem Andern in Adoption gegeben wird. Die Adoption ist entweder die vollständige (adoptio plena), wenn der Adoptivvater ein leiblicher Ascendent des Kindes ist, oder die unvollständige (adoptio minus plena), wenn dieses natürliche Verwandschaftsband fehlt. Die Adoption wird für das Kirchenrecht wichtig, so fern aus ihr das Ehehinderniß der gesetzlichen Verwandtschaft entsteht. Neben der auf wirklicher Zeugung beruhenden Verwandtschaft bestehen nämlich mehrere dieser nachgebildete künstliche Verhältnisse. Ein solches, der wirklichen Verwandschaft analoges Verhältniß entsteht nach dem römischen Recht aus der Adoption zwischen dem Adoptivvater und dem Adoptivkinde, so wie zwischen den letztern und den Agnaten des erstern. Dieß ist die bürgerliche oder gesetzliche Verwandtschaft (cognatio civilis, cognatio legalis). Das römische Recht verbietet nun die Ehe zwischen dem Adoptivvater und der Adoptivtochter oder der Frau des Adoptivsohnes, dem Adoptivsohn und der Frau oder der Mutter des Adoptivvaters, ferner zwischen den Personen, welche die Adoption in das Verhältniß von Oheim und Nichte, von Tante und Neffen gebracht hat, sofern sie zu einander Agnaten sind, und zur Wahrung des Anstandes über das Agnationsverhältniß hinaus zwischen dem Adoptivsohn und der Schwester der Mutter des Adoptivvaters (Fr. 14. § 1. 4., fr. 17. § 2., fr. 55. pr. u. § 1. D. de rit. nupt. XXIII, 2. fr. 23. D. de adopt. I, 7. § 1., 5. T. de nupt. I, 10.), und zwar sind diese Verbindungen in der Regel nur so lang verboten, als das Adoptionsverhältniß dauert: bloß die Ehe des Adoptivvaters mit der Adoptivtochter und der Frau des Adoptivsohns, so wie die des letztern mit der Frau des erstern, ist auch noch nach der Auflösung der Adoption verboten, Fr. 14. pr. u. § 1 D. de rit. nupt. § 1. T. de nupt. Auch nach Justinians Verordnung über die Unterschiede der Adoption bildet diese überhaupt ein Ehe-

hinderniß, — Das canonische Recht hat sich hierin im Allgemeinen dem römischen Recht angeschlossen, C. 1. c. XXX. q. 3. (Nicol. I. a. 866), c. 5. eod. (Paschal. II. a. 1110), c. 6. eod. c. un. X de cognat. legal. (4. 13). Und in den Ländern des gemeinen Rechts entscheiden diese Grundsätze noch jezt: wo aber besondere Landrechte gelten, wird das Verhältniß nach diesen bestimmt. [Buß.]

Adoraim, eine Stadt im Süden des Stammgebietes Juda, welche Rehabeam (Roboam) befestigen ließ (2 Chron. 11, 9.). Grotius u. A. halten sie für einerlei mit der Stadt Adora (Ἄδωρα), die Josephus zum edomitischen Gebiete rechnet, und die somit eine jener Städte Judäa's wäre, welche in der nacherilischen Zeit an die Edomiter übergingen. Allein in diesem Falle müßte man doch eine weit südlichere Lage derselben erwarten und 1 Makkab. 13, 20. läßt nicht eine gar weite Entfernung derselben von Adida denken.

Adoration d. Hostie, s. Anbetung.

Adrammelech. 1) Eine Hauptgottheit der Sepharvaiten, die von den dortigen Pflanzvölkern auch ins Gebiet des ehemaligen Zehenstämmereichs gebracht und daselbst neben Jehova verehrt wurde. Seine Verehrung bestund wie die des Molochs in Menschenopfern (2 Kön. 17, 31.), woraus man schließen darf, daß er mit diesem einerlei gewesen sei. Der Name bedeutet „Feuerkönig" und scheint, wie auch gewöhnlich angenommen wird, auf die Sonne hinzuweisen. 2) Einer der zwei Söhne des assyrischen Königs Sancherib, die ihn im Tempel seines Gottes Nisroch ermordeten, und dann nach Armenien flohen (2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38.).

Adramyttium, eine athenienſische Colonie in Großmysien am östlichen Ende des adramyttischen Meerbusens, Lesbos gegenüber, war eine nicht unbedeutende Handelsstadt mit einem Seehafen, die noch jezt ihren alten Namen Adramytti führt und eine ansehnliche Stadt ist. Auf einem adramittischen Schiffe wurde der Apostel Paulus als Gefangener von Cäsarea abgeführt, um nach Rom gebracht zu werden (Apg. 27, 2.).

Adrian. Den Namen Adrian (Hadrian) führten sechs Päpste: 1) Adrian I., von Geburt ein Römer, a. 772 erwählt, regierte fast 24 Jahre und war ein inniger Freund Carls d. Gr. Von dem Longobardenkönig Desiderius hart bedrängt und in Rom belagert, bat Adrian den Frankenkönig Carl um Hülfe, welcher 773 mit einem Heere erschien, das longobardische Reich umstürzte, die schon von seinem Vater Pipin dem Papste gemachten Schenkungen bestätigte und erweiterte und so den Kirchenstaat eigentlich gründete (774). Adrian und Carl schwuren sich jezt ewige Freundschaft, und zu Ehren Carls wurden große Feste in Rom veranstaltet. Zwei Jahre später (776) erschien Carl zum zweitenmal in Italien, um den Papst gegen seine Feinde, die Herzoge von Neapel und Benevent, den Erzbischof Leo von Ravenna ꝛc., zu schützen. Zum drittenmal wurde Adrian von K. Carl im J. 781 besucht. Nicht lange darauf lud die Kaiserin Irene von Griechenland den Papst ein, in Gemeinschaft mit ihr zur Beilegung des ärgerlichen Bilderstreites die siebente allgemeine Synode zu veranstalten. Adrian bot sehr gerne die Hand dazu, schickte Legaten zu diesem Concil (Nicaenum II. a. 787) und bestätigte die Beschlüsse desselben. In demselben Jahre 787 war Carl zum viertenmale in Rom, und obgleich er nachmals mit seinen Franken gegen die von Adrian mitgetheilten Acten der zweiten Nicäner Synode protestirte (aus Mißverständniß, s. Bilderstreit), so wurde doch die Freundschaft zwischen ihm und dem Papste nicht im Geringsten gestört, ja Carl beweinte den letzteren wie einen Bruder, als er 795 starb, und verfertigte ihm eine Grabschrift in lateinischen Distichen, welche man noch jezt in Rom sehen kann. Zu bemerken ist noch, daß auch der adoptianische Streit (s. d. A.) unter Adrian Statt hatte und daß Adrian I. zu denen Päpsten gehört, denen die Selbstständigkeit Roms und der Glanz des Pontificats am meisten verdankt. — Adrian II., ein Römer, wurde 867 erwählt und regierte 4 Jahre. Schon zweimal hatte man ihm früher wegen seiner großen Tugenden,

besonders wegen seiner Sittenreinheit und ans Wunderbare grenzenden Wohlthätigkeit die päpstliche Würde angetragen, aber er hatte sie stets zurückgewiesen, und auch dießmal (er war schon 75 Jahre alt) konnte ihn neben der Einstimmigkeit der Wähler nur der gewaltige Ungestümm des Volkes zur Annahme bewegen. In der Encyklopädie von Ersch und Gruber behauptet Voigt, es seien ebendamals Gesandte Ludwigs d. Frommen zu Rom gewesen. Daß dieß ein Anachronismus ist, sieht Jeder ein, denn Ludwig d. Fr. starb schon im J. 840, damals aber herrschte Ludwig II., der Sohn Lothars I. und Enkel Ludwigs d. Fr. Adrian II. war der Nachfolger des großen Papstes Nikolaus I. und hatte von diesem den Kampf mit Lothar II. von Lothringen (wegen schnöder Verletzung des christlichen Eherechts) ererbt. Durch Lothar getäuscht, sprach ihn Adrian vom Banne los und reichte ihm das Abendmahl, nachdem er eidlich versichert hatte, mit Waldrade keinen Umgang mehr zu haben. Als aber Lothar gleich darauf starb (869), hielt man dieß für eine Strafe seiner Lüge, und das Ansehen des Papstes mußte durch dieses vermeintliche Gottesgericht gesteigert werden. Wahrhaft päpstlich handelte Adrian auch in dem Streite der Carolinger um Lothringen, als dieses 869 durch den Tod des obengenannten Lothars II. erledigt worden war. Er erhob öffentlich und kräftig seine Stimme für den rechtmäßigen Erben Kaiser Ludwig II., dem seine Oheime, Carl der Kahle und Ludwig der Teutsche, tückisch und gewaltsam das Erbe entrissen hatten. Auch gegen Hinkmar, Erzbischof von Rheims, suchte Adrian die Papalhoheit und namentlich den Satz zu vertheidigen, daß ein Bischof nicht von einer Provinzialsynode, sondern nur von dem Papste abgesetzt werden könne. Er erlebte aber das Ende des Streites nicht. In sein Pontificat fällt auch der große Kampf Roms mit Photius von Constantinopel (s. Photius). Adrian † 872. — Adrian III., ein Römer, anno 884 erwählt, regierte nur 1 Jahr und 4 Monate. Der Kampf mit Photius ging während seines Pontificats fort; zugleich hatte Adrian den Plan, wenn Carl der Dicke sterbe, einen italienischen Großen zum König von Italien zu erheben. Aber Adrian starb schon vor Carl auf dem Wege nach Teutschland zu einem Reichstag. — 4) Adrian IV. war ein Bettelknabe aus England, wurde Klosterknecht in S. Rufus bei Avignon, darauf Klosterbruder, später sogar Abt des Klosters. Als ihn seine Mönche wegen seiner Strenge bei Papst Eugen III. verklagten, erhob ihn dieser Schüler des hl. Bernhard zum Cardinal und Legaten für Norwegen. Bald darauf wurde er 1154 einstimmig zum Papste erwählt und führte als solcher den berühmten Kampf mit Friedrich Barbarossa (s. d. A.). Während desselben starb er am 1. Sept. 1159. Auch mit König Wilhelm I. (dem Böhmen) von Sizilien hatte Adrian zu kämpfen und nöthigte ihn, sein Reich als päpstliches Lehen, wofür es von Anfang der normännischen Herrschaft in Italien erklärt worden war, durch feierliche Huldigung anzuerkennen. In Rom selbst trat damals der berüchtigte Arnold von Brescia (s. d. A.) gegen die weltliche Herrschaft des Papstes ꝛc. auf, und fand bei den Römern großen Anhang. Aber Adrian legte das Interdict auf die Stadt und zwang sie dadurch, den Demagogen zu verjagen, der sofort in die Hände Barbarossa's fiel. Adrian aber gelangte wieder zum Besitze der weltlichen Macht über Rom. — 5) Adrian V., aus der Familie Fiesco von Genua, ein Neffe des Papstes Innocenz IV., früher Legat in England, kam krank auf den hl. Stuhl (1276) und starb schon nach 38 Tagen. — 6) Adrian VI., Sohn eines Handwerkers in Utrecht, erhielt wegen seiner Gelehrsamkeit einen Lehrstuhl an der Universität Löwen und wurde 1507 vom teutschen Kaiser Maximilian I. zum Lehrer seines Enkels Carl, des nachmaligen Kaisers Carl V., der in den Niederlanden erzogen wurde, auserwählt. Zugleich wurde Adrian Dechant der Stiftskirche zu Löwen. Er gewann die Gunst seines erlauchten Zöglings in dem Grade, daß ihn dieser im Dezember 1515, als man den Tod Ferdinands des Katholischen herannahen sah, nach Castilien schickte. Er hatte den Auftrag, die Zustände Spaniens genau

zu erforschen und im Augenblicke, wo Ferdinand sterben würde, von dem Reiche für seinen Herrn Besitz zu ergreifen. Carl war nämlich von seiner Mutter her auch Ferdinands Enkel und Erbe. Als sofort Ferdinand der Katholische am 23. Januar 1516 starb und der Cardinal Ximenes, Erzbischof von Toledo, der im Testamente Ferdinands, bis zur Ankunft Carls, zum Reichsverweser ernannt worden war, die Regierung übernehmen wollte, trat Adrian mit einer von Carl unterzeichneten Urkunde hervor, kraft deren für den Fall, daß König Ferdinand sterbe, er im Namen des Erbprinzen zum Regenten Castiliens bestimmt war. Ein Streit war unvermeidlich, die Beleuchtung des Gegenstandes durch die Juristen aber für Ximenes günstig. König Ferdinand, sagten sie, war durch das Testament Isabella's (seiner verstorbenen Frau und Erbin Castiliens) und die Zustimmung der Cortes auf so lange der alleinige rechtmäßige Regent von Castilien, bis Carl das zwanzigste Jahr erreicht haben würde. Alles demnach, was Ferdinand bei seinen Lebzeiten ordnete, ist rechtskräftig und gültig, während Prinz Carl, bei Lebzeiten seines Großvaters selbst ohne Regierungsvollmacht, diese auch Niemanden übertragen oder abtreten konnte. Um jedoch die Sache gütlich beizulegen, machte der Cardinal seinem Gegner den Vorschlag, da Prinz Carl seit dem Tode Ferdinands selbstständig geworden sei, so möge er nun selber erklären, welchem von beiden er bis zu seiner Ankunft in Spanien die Regentschaft übertragen wissen wolle. Bis dahin aber wollten sie die Verwaltung gemeinschaftlich führen. Carl entschied sofort dahin, Ximenes solle als Reichsverweser und Adrian als Gesandter Carls betrachtet werden. Noch in demselben Jahre (1516) wurde Adrian auf Verwendung des Ximenes zum Bischofe von Tortosa (in Spanien) und Großinquisitor von Arragonien erhoben. Deßungeachtet waren die Beziehungen der beiden großen Prälaten zu einander nicht immer freundlich, indem Adrian mehr Einfluß auf die Regierung wünschte, als ihm Ximenes gestattete, und als Adrian im J. 1517 zum Cardinal erhoben wurde, suchte ihn Ximenes gänzlich aus Castilien zu entfernen. Diese Spannung endete durch die Ankunft Carls und den Tod des Ximenes (8. Nov. 1517), und als Carl bald darauf Spanien wieder verließ, um teutscher Kaiser zu werden, sezte er den Adrian zum Reichsverweser ein. Im J. 1522 wurde er durch Carls Einfluß zum Papste erwählt, entschlossen, durch Abstellung mancher Mißbräuche in der Kirche und am römischen Hofe dem Umsichgreifen der Reformation Einhalt zu thun, denn der alte Professor der Theologie war der Ansicht, die lutherische Dogmatik könne von Niemanden im Ernste festgehalten werden, sie werde nur vertheidigt aus Opposition wegen mancher Mißbräuche, und räume man diese hinweg, so werden die Lutheraner ihre Gnadenlehre alsbald aufzugeben bereit sein. Er irrte hierin, faßte überhaupt die ganze Sache zu äußerlich auf und würde, wenn er auch seine Reformpläne, die nur auf Einzelheiten gingen, hätte durchsetzen können, doch den einmal begonnenen Sturm nicht mehr beschwichtiget haben. So wenig Ludwig XVI. durch Concessionen die politische Revolution beruhigte, so wenig hätte Adrian durch seine Reformen die kirchliche Revolution bewältigen können. So starb er, nachdem er nur 1½ Jahr regiert, den 14. Sept. 1523, gelehrt, fromm und tugendhaft, aber den Zeitereignissen nicht gewachsen und darum auch nicht beliebt, am wenigsten bei den Römern. Vgl. Höfler, die teutschen Päpste ꝛc., und Hefele, der Cardinal Ximenes ꝛc. [Hefele.]

Adriatisches Meer (Ἀδρίας, Apg. 27, 27.). Es soll von der Stadt Adria in Istrien seinen Namen haben. Man begreift aber darunter nicht bloß den venetianischen Meerbusen, sondern überhaupt das Meer zwischen Italien und Griechenland, in welchem auch noch Sizilien sich befindet, so daß Hesychius auch das jonische Meer durch Adrias erklären konnte, wiewohl das adriatische und jonische Meer auch schon bei den Alten von einander unterschieden wurden.

Aduffe, s. Musik der Hebräer.

Adullam, eine alte Stadt im Süden Palästina's, die schon in der patriarchalischen Geschichte vorkommt (Genes. 38, 1. 12. 20.). Zur Zeit der Eroberung des Landes unter Josua war sie der Sitz eines kanaanitischen Königs (Jos. 12, 15.). Sie lag in der Niederung und wurde von Josua dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 34.). Nach der Theilung des Reiches wurde sie von Rehobeam (Roboam) befestigt (2 Chron. 11, 7.) und stand noch nach dem babylonischen Exil (Neh. 11, 30.). In einer der Höhlen, die sich in ihrer Nähe befanden, verbarg sich David eine Zeit lang, als er von Saul verfolgt wurde (1 Sam. 22, 1. ff.). Judas Makkabäus versammelte dort einmal sein Heer und feierte mit demselben den Sabbath (2 Makk. 12, 38.).

Adummim (Rothe oder Röthe), eine Anhöhe in der Nähe von Gilgal auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin (Jos. 15, 7. 18, 17.), nach Eusebius und Hieronymus am Wege von Jerusalem nach Jericho. Noch heut zu Tage heißt sie das rothe Feld, und zu Hieronymus' Zeit nannte man sie Maledomim (מַעֲלֵה אֲדֻמִּים, ascensus ruforum seu rubentium) wegen der vielen Blutvergießungen durch Straßenräuber (vgl. Luc. 10, 30 ff.), welche die dortige Gegend unsicher machten (Onom. s. v. Addomim).

Advent heißt die in der occidentalischen Kirche etwa vier Wochen dauernde Vorfeier des Weihnachtfestes, von welcher man die ersten Spuren in einer Bestimmung des Concils von Saragossa im J. 380, ganz deutliche Beweise ihres hohen Alters wenigstens aus dem 5ten und 6ten Jahrhundert hat. Nach dem 9ten Canon des Conc. Matisconense vom J. 581 aber scheint diese Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi länger gedauert zu haben, vom Tage des hl. Martin nämlich bis Weihnachten, so daß hiedurch eine zweite Quadragesimalzeit, auch durch Fasten ausgezeichnet, entstand. Die Kirche unterscheidet eine dreifache Ankunft (Advent) des Herrn: einmal die historische im Fleische, da er, des Himmels Herrlichkeit verlassend, Knechtsgestalt annahm; sodann die mystische, darin bestehend, daß er in jedem einzelnen Erlösten geboren wird; endlich die künftige, da er als Weltenrichter den Guten das ewige Leben, den Bösen die Verdammung zuerkennen wird. Die erste Ankunft des Herrn bleibt wirkungslos ohne die zweite, welche übrigens nur auf den Grund der ersten möglich ist, und die zweite ist die Bedingung, unter welcher der dritten allein mit Freude und Trost entgegengesehen werden kann, wie umgekehrt die dritte einer der stärksten Beweggründe ist, Christum, da es noch Zeit ist, ins Herz aufzunehmen. Indem aber die Kirche in der Adventzeit diese dreifache Ankunft Christi uns zu Gemüthe führen will, wird diese Zeit eine Zeit der Sehnsucht, der Buße, aber in Hoffnung. Die Adventzeit versezt uns in die Jahrtausende vor Christus, ihr Elend, ihre Sündennoth, aber auch ihre heilige Sehnsucht („thauet, Himmel, den Gerechten" u. s. w.), und damit stimmt auch die äußere Natur in ihrem Winterkleide zusammen. Sie macht aber auch den Einzelnen aufmerksam, daß das Sündenelend der alten Welt sich in ihm wiederholt, sobald nicht Christus in ihm geboren ist, ruft ihn also kräftig zur Umkehr (Kapitel der 1ten Vesper des 1ten Adventsonntages: „Fratres, hora est, jam nos de somno surgere" ꝛc.), besonders auch darauf hinweisend, daß die Verwerfung des Erlösers die volle Strenge des Richters zur Folge haben wird (daher das Evangelium des 1ten Adventsonntages vom Weltgerichte). Dieser Charakter des Advents zeigt sich nun aber auch in seinen liturgischen Eigenthümlichkeiten, im Gebrauch der blauen Kirchenfarbe, im Unterbleiben des „Gloria in excelsis Deo" (dem Amalar schon bekannt), so wie des „Te Deum laudamus", im Schweigen der Orgel wenigstens in den Temporalmessen, in den planetis plicatis, welche die Leviten, den 3ten Adventsonntag und seine Woche ausgenommen, tragen. Mehrere Fasttage durchziehen den Advent, feierliche Hochzeiten sind schon nach Synodalschlüssen vom 10ten und 11ten Jahrhundert untersagt, alle lärmenden Vergnügungen schweigen. Die Ferien haben die sog. preces im Brevier. Die Wahl der evange-

lischen Perikopen für die ganze heilige Zeit ist weise darauf berechnet, die Flamme der Sehnsucht nach der Ankunft Jesu im Herzen zu entzünden und auf die Nothwendigkeit der Wegbereitung hinzuweisen. Auf diesen Zweck zielt übrigens der ganze meisterhafte Bau des Officiums im Brevier während der Adventzeit, und zwar bis auf den kleinsten Versikel, die unbedeutendste Antiphon hinab. Das Ganze drückt von subjectiver Seite die Sehnsucht nach dem Erlöser, das „komm', Herr Jesu, komm'", von Seiten Gottes die immer deutlicher hervortretende Verheißung Gottes und die dadurch motivirte immer dringendere Aufforderung zur Sinnesänderung aus. (Die Lectionen sind aus dem Propheten Jesaias genommen.) Von der betreffenden Meßliturgie ist dasselbe zu sagen. Ganz in die Augen fallend erscheint die Steigerung, welche sich in dem Ausdrucke der Sehnsucht nach Christus und der von oben ertönenden Versicherung seiner Ankunft zu erkennen giebt. In den lezten 8 Tagen beginnen z. B. die Antiphonen zum Magnificat sämmtlich mit „O", um sie recht deutlich als Seufzer heiliger Sehnsucht zu bezeichnen. Das Invitatorium für die Matutin lautet in den ersten Adventwochen „regem venturum Dominum venite adoremus"; später „prope est jam Dominus, venite adoremus"; endlich an der Vigilie von Weihnachten „hodie scietis, quia veniet Dominus, et mane videbitis gloriam ejus." Die bewunderungswürdige Teleologie des Ritus der Vigilie des Weihnachtfestes, deren Feier schon der hl. Augustin kennt, erhellt schon aus den Antiphonen zu den laudes. In der Liturgie wird diese Vigilie als Doppelfest behandelt. Um aber den Blick der Gläubigen auf den kommenden Erlöser allein zu concentriren, der erst aller Heiligkeit Urheber ist, hebt sie für den Advent die suffragia Sanctorum auf. Eine der Adventzeit eigenthümliche besonders holde und ansprechende Feier liegt in den sog. Roratemämtern (von dem Anfange ihres Introitus „rorate" so benannt), d. i. Votivmessen de Beata, welche zur Zeit, da noch mächtiges Dunkel auf der Erde liegt, gehalten werden, wie dieß für den Gottesdienst einer die Sehnsucht der alten Welt nach Christo repräsentirenden heiligen Zeit ungemein passend ist. Uebrigens wenn das Weihnachtfest eine wahrhaft innere Bedeutung haben soll, so muß die Vorbereitung des Advents ihren höchsten Ausdruck im Empfange der heiligen Sacramente finden oder darauf hinzielen, wie es denn auch früher Kirchengebot gewesen, an Weihnachten zum Abendmahl zu gehen. Zu bemerken ist, daß die Griechen noch jezt, wie dieß früher zum Theil auch in der lateinischen Kirche gewesen, sechs Wochen Vorfeier auf das Geburtsfest Christi haben. — Die Prediger benützen den Advent in ähnlichem Sinne wie die Fastenzeit, um den Gläubigen die schreckenvollen ewigen Wahrheiten nahe zu legen. [Mast.]

Adventspredigten. Wie in jeder Predigt, so sollen auch in den Adventspredigten in Inhalt, Ausführung und Form bis hinaus in Diction, Action und Declamation harmonisch wirksam sein — die Gemeinde — als katholische, von andern verschiedene, aus einzelnen Gliedern bestehende —, die Persönlichkeit des Predigers — ihre Schranken, Rechte, ihre Bedeutung —, der Zweck der Predigt überhaupt und der einzelnen insbesondere, und vor allem der Inhalt des Tages, wie derselbe niedergelegt ist — in den Perikopen des Tages, seinem Officium im Brevier, in seiner Messe im Missale, im Gesangbuch und seiner ganzen liturgischen Feier. Dieser Inhalt soll erbaulich entwickelt und auf die Gemeinde angewendet werden. Heben wir aus dem angedeuteten concreten Inhalt der Adventszeit und ihrer einzelnen Tage und Sonntage das Allgemeine und die Träger des Ganzen heraus; so wird in dieser Zeit gefeiert und dem Prediger zur Darstellung vorgelegt: der Anfang eines neuen Kirchenjahres — Rückblick auf das vergangene — alle Jahre kommt das ganze Christenthum gleichsam auf's Neue zu uns, und wir können dieses, wenn wir das Kirchenjahr recht durchleben, in keinem Stücke verlieren —, das Ende der Welt, das Gericht, die lezten Dinge überhaupt, der Ernst daraus und aus dem nahenden ersten Kommen des Heilan-

des, der Sündenfall, die Sünde und das Elend der Juden und Heiden, der ganzen unerlösten Menschheit, auch der noch nicht zur Rechtfertigung oder vollen Heiligung durchgedrungenen Christen, die Verheißungen, die Sehnsucht und Vorbereitung der Heiden, Juden und Christen auf Christus, der alte und neue Bund in seinem Unterschiede und Zusammenhang, der Vorläufer, seine Person, Bedeutung, seine Tugenden, Person und Werk Jesu Christi und seine Beglaubigung, Adam und Eva (der Tag vor dem Weihnachtsfeste) gleichsam der Anfang und Schluß des Adventes, das Fest des heil. Thomas, des Vorbildes der unerlösten und erlösten Menschheit, besonders der Zweifelnden und Glaubenden, Thomas besonders das Bild unserer Zeit, die Sinnbilder des Adventsinhaltes in der Natur — der Winter, die wachsende Nacht, der abnehmende Tag, die längste Nacht, der kürzeste Tag, die Rückkehr der Sonne zu Frühling, Sommer und Herbst, die vielsagenden ergreifenden Rorate mit ihrer ganzen Feier, der Sinn der heil. Stille, die Zurüstungen auf das Weihnachtsfest, Buße und Empfang der hl. Sacramente, die innere Geburt Jesu Christi im Herzen der Gläubigen. Die ganze Adventszeit beherrschen die Schriftstellen: Röm. 1, 19. — 3, 20. 7, 8—25. Jesai. 45, 8. „Rorate coeli!" Joh. 3, 16. Jesai. 5, 9. Im Besondern hat die Kirche mit den Festzeiten, also auch mit dem Advent die Absicht, daß die Gläubigen sich auf das Fest mannigfaltig vorbereiten, das Fest schon im Voraus und wiederholt begehen, lange sich in seine reiche Dogmatik und Moral vertiefen, ja Alles mit dem ganzen Menschen ergreifen und darnach leben lernen; wozu der Prediger eben dadurch das Seinige beiträgt, daß er sich an den concreten Inhalt der Tage hält, bald diese, bald jene Seite des Festes zum Thema macht, vom Inhalt der Tage angezogene anderweitige Schriftstellen behandelt, oder sonst die Predigt mit der Feier des nahenden Festes in Verbindung bringt. Reiche Materialien findet der Prediger für die Adventszeit bei Staudenmaier, „der Geist des Christenthums"; Hirscher, „Betrachtungen über die sonntägl. Evangelien"; Nikel, „die hl. Feste und Zeiten"; Goffine. — Beispiele für den ersten Adventssonntag: Das Weltgericht kommt. Dafür bürgen 1) Christus, 2) seine Apostel, 3) seine Kirche, 4) die Natur der Sache. — Am Gerichtstage wird der Sünder gezeigt, wie er ist, 1) sich selbst, 2) der ganzen Welt. — Auf daß du dich bekehrest und nicht mehr sündigest, bedenke 1) die Qualen der Hölle, 2) die Freuden des Himmels. — Segensreich der Gedanke an den Tag der Vergeltung, denn 1) er erschüttert den Sünder, 2) erweckt den Lauen, 3) ermuthigt den Frommen, 4) tröstet den Leidenden. — Jetzt und künftig ergeht das Strafgericht über den Sünder. — Röm. 13, 12. Zur Buße ruft uns die Ankunft 1) des Heilandes, 2) des Richters. — Röm. 13, 11. ff. Die Weckstimme der Kirche an ihrem Neujahrstage ruft den Schläfern zu 1) welche Zeit es ist, 2) wozu es Zeit ist. — Unser Tagewerk im Reiche Gottes. 1) Aufstehen vom Schlafe, 2) Ablegen die Werke der Finsterniß, 3) Anziehen Jesum Christum. — Luc. 21, 28. Wir bedürfen des Trostes: eure Erlösung ist nahe! denn es liegt 1) großentheils auf uns noch Sünde und Laster, 2) wir finden oft nicht das Vollbringen und 3) seufzen vielfach unter Noth und Elend. — Das Losungswort des Christen am ersten Tage des neuen Kirchenjahres. 1) Ernst in der Bekehrung, 2) Beharrlichkeit in der Versuchung, 3) Anstrengung für das Gute, 4) Muth in Nöthen. — Beispiele für den zweiten Adventssonntag: Matth. 11, 3. Er ist es! dieß bezeugt 1) sein Wandeln und Wirken unter uns, 2) ein Blick in das Leben und die Geschichte, 3) das Zeugniß des Menschengeistes. Oder: Christus ist der Erwartete 1) durch seine Wahrheit, 2) durch seine Versöhnung, 3) durch seine Kraft und Gnade. — Christus der einzige Weg zum Vater, denn er allein ist 1) die Wahrheit und 2) das Leben. — Matth. 11, 5. Jesu Freudenbotschaft an die Armen im Geiste. Sie bringt ihnen 1) ein freundliches Licht, 2) eine kräftige Hülfe, 3) eine fröhliche Hoffnung. — Johannes der Täufer

Bild würdiger Vorbereitung auf Christus. 1) Vorbild festen Glaubens, 2) reiner Sitten, 3) ernster Berufstreue. — Beispiele für den dritten Adventssonntag: Phil. 4, 4. Auf Adventsbuße nur folgt Adventsfreude. — Phil. 4, 4—7. Des Christen Adventsfreude ist 1) eine Freude im Herrn, 2) welche zu christlichem, besonders liebevollem und erbaulichem Wandel antreibt, 3) ängstliche Sorgen vergessen läßt und 4) mit seligem Frieden erfüllt. — Joh. 1, 19. Wer bist du? 1) Sünder, 2) wenn's hoch kommt Anfänger im Guten. — Joh. 1, 27. Zur Demuth treibt uns der Blick 1) auf den Vater, 2) Sohn und 3) heil. Geist. — Beispiele für den vierten Adventssonntag. Luc. 3, 4—6. Um das Heil Gottes zu schauen, thut Buße! 1) Füllet aus die Thäler eures Herzens — irdischer, fleischlicher, kleinmüthiger, feiger, träger Sinn —! 2) traget ab die Berge und Hügel — Stolz, Hauptsünden, eines Jeden besondere Hauptsünde, die gering geachteten Hügel, sogenannten läßlichen Sünden —! 3) Machet gerade das Krumme — das Unredliche und Täuschende gegen sich, den Nächsten und Gott! 4) Machet eben das Unebene — woran ihr oder der Nebenmensch anstoßt! — Wie das Christfest gefeiert wird 1) in der Natur, 2) im Kalender, 3) in christlichen Häusern, 4) in der Kirche. Zu rechter Mitfeier ist die Buße des Evangeliums Luc. 3, 1 ff. nothwendig. — Ein von der Adventszeit angezogener Text wäre Ps. 24, 7. 8. 1) Der König der Ehren nahet sich. a. Alles ist das Seinige. Zu ihm wird man beten. In der Ewigkeit heißt es noch: er ist würdig zu nehmen Kraft und Reichthum ꝛc. b. Mächtig und stark hat er sich erwiesen. Wunder, Wandel, Lehre, Auferstehung. c. Er nahet heran in Majestät. Die Herolde, Propheten, Apostel voran. Er nahet in Macht, mit Reichthümern, Gerechtigkeit und Gnade. 2) Machet die Thore weit, er will einziehen a. in die Welt — was weg? — und b. in die Herzen. — Matth. 21, 1—9. Wo Christus einzieht, da beginnt es lebendig zu werden. 1) Das Herz geht auf, geweckt und durchwärmt durch die Erscheinung des Sanftmüthigen, daß es mit Liebe ihn empfängt. Innere Gemeinschaft mit Christus. Das Christo Entgegenziehen in dem Texte. 2) Der Mund wird laut, ihn zu preisen. Gottesdienst und Kirchenjahr. Hosannaruf. 3) Die Hände werden geschäftig, ihm zu dienen. Das tägliche Loben. Das Palmenstreuen. [Graf.]

Adversativer Satz, s. Satz.

Advocatie, s. Schirmvogtei.

Advocatus dei, s. Canonisation.

Advocatus diaboli, s. Canonisation.

Advocati ecclesiarum, s. Kirchen- und Klostervögte.

Aebtissin, s. Abt.

Aechheit, s. Authentie.

Aegypten. In den alttestamentlichen Schriften wird es gewöhnlich Mizraim (מִצְרַיִם), zuweilen auch Mazor (מֵיצוֹר, Enge), oder Erez-Cham (אֶרֶץ חָם, Land Cham's), oder Rahab (רַהַב Uebermuth) genannt. Bei den alten Aegyptiern selbst heißt es Chämi (*XHMI*), mit Rücksicht entweder auf Cham (חָם), den Stammvater der Aegyptier (Genes. 10, 6.) oder die schwarze Farbe seines durch Nilschlamm befruchteten Bodens, indem Chämi, wie schon Plutarch bemerkt, „schwarz" bedeutet. Es ist im Norden vom mittelländischen Meere, im Osten von dem steinigen Arabien und dem rothen Meere, im Süden von Aethiopien und im Westen von Libyen begrenzt. Seiner ganzen Länge nach wird es vom Nilstrom durchschnitten, der von der äthiopischen Grenze bis zu seiner Mündung ins mittelländische Meer eine Strecke von 112 geographischen Meilen durchläuft und das Land in zwei Hälften theilt, wovon die östliche im Alterthume das asiatische, die westliche das libysche Aegypten genannt wurde. Zu beiden Seiten des Flusses ziehen sich, schon aus Aethiopien herüber kommend, zwei parallele Bergketten weit gegen Norden hinab, bald mehr bald weniger vom Nil sich entfernend und das

ziemlich schmale Nilthal bildend; erst in einer Entfernung von ungefähr 20 Meilen vom Mittelmeer gehen sie weiter auseinander und verflachen sich allmälig in eine völlige Ebene, in welcher der Nil sich in mehrere Arme theilt und gegen das Mittelmeer hin das s. g. Delta bildet. Nach den vorhin genannten Grenzen, die freilich gegen Westen nicht genau bestimmt sind, liegt Aegypten zwischen 20° — 31° 30′ nördl. Breite und 46° — 52° 30′ östl. Länge, so daß sein Flächeninhalt zu ungefähr 6000 Quadratmeilen angenommen werden kann. Die Alten verstehen jedoch unter Aegypten nicht diese ausgedehnte Landesstrecke, sondern nur das Nilthal sammt dem Delta und theilen es in drei Gebiete ab; den nördlichsten Theil mit dem Delta nennen sie Unterägypten, den südlichsten an Aethiopien grenzenden Oberägypten oder Thebais, und die zwischen beiden gelegene Strecke an den Seen Möris und Menis Mittelägypten oder Heptanomis. Sehr fruchtbar ist auch wirklich nur das Nilthal sammt dem Delta, und verdankt seine Fruchtbarkeit den Ueberschwemmungen des Nil. Dieser Fluß entspringt in den äthiopischen Hochgebirgen nahe bei dem Dorfe Gisch, fließt nördlich gegen Aegypten hinab und tritt endlich, nach einem langen Laufe, durch zahlreiche Nebenflüsse und Bäche verstärkt, in der Nähe von Aswan ins ägyptische Gebiet über, wo er bald, schon oberhalb Theben, mehrere Katarakten bildet, und sich dann in unzähligen Krümmungen durch das Nilthal hinabzieht. Er hat ein trübes schlammiges Wasser, das sich aber leicht reinigen und abklären läßt, und dann ein sehr gutes und gesundes Trinkwasser ist. Durch seine periodischen Ueberschwemmungen bedingt er die Fruchtbarkeit Aegyptens. Er beginnt nämlich im Junius in Folge der vorherigen starken Regengüsse in Aethiopien zu wachsen, tritt dann in der ersten Hälfte August's über die Ufer und sezt das ganze Nilthal mehr als zwei Monate lang unter Wasser, indem er erst im September wieder abnimmt und im Oktober in sein Bett zurückkehrt, und läßt dann auf dem Boden einen fetten schwarzen Schlamm zurück, worauf man sogleich in das ganz durchweichte Erdreich gewöhnlich ohne weitere Umstände die Saat ausstreute und etwa Schafe oder Schweine darüber hintrieb, damit sie die Samenkörner in die Erde eintreten, die dann sehr schnell aufwuchs und reifte. Wenn diese Ueberschwemmung nur sparsam erfolgt oder ausbleibt, so ist für das folgende Jahr nur eine schlechte oder gar keine Aernte zu hoffen, und es entsteht im ganzen Lande eine Hungersnoth, was die ältere und neuere Geschichte Aegyptens mit zahlreichen Beispielen beweist, weßwegen auch in den Reden des Propheten gegen Aegypten gewöhnlich das Abnehmen des Nil und das Auftrocknen seiner Kanäle gedroht wird. Wenn dagegen die Ueberschwemmung im erforderlichen Grade eintritt, ist Aegypten ausnehmend fruchtbar, und war schon im Alterthum die Kornkammer für Asiaten u. Europäer. An Getraide, namentlich Waizen und Gerste, hatte es von jeher Ueberfluß, und andere Feldfrüchte, wie Bohnen, Zwiebeln, Knoblauch, Kürbisse, Gurken, Melonen, Flachs, Baumwolle wurden in großer Menge gebaut; dazu war es reich an Acacien, Sycomoren, Feigenbäumen, Dattelpalmen und trefflichen Weinstöcken. Die gewöhnlichen Hausthiere waren Rinder, Schafe und Ziegen, daneben aber auch Pferde und Kameele von jeher häufig und geschäzt. — Das Klima ist sehr regelmäßig, aber auch sehr heiß, namentlich in Mittel- und Oberägypten, wo der Himmel fast immer heiter ist und äußerst selten Regen fällt, der jedoch durch den allnächtlichen starken Thau einigermaaßen ersezt wird. Angenehm sind nur die Wintermonate, während welcher die Luft durch Seewinde und Regen abgekühlt, jedoch nie so erkältet wird, daß nach künstlicher Wärme ein Bedürfniß entstünde; dagegen wird in den Sommermonaten die Hitze immer sehr drückend. Eine wahre Landplage ist der zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche gewöhnlich 50 Tage lang, wiewohl mit Unterbrechungen wehende heiße Wind Chamsin (fünfzig), außerdem Heuschreckenzüge und mückenartige sehr empfindlich stechende Insekten. Herrschende Krankheiten sind im Sommer und Herbst bösartige Fieber, Blattern und nament-

lich die Pest und die Elephantiasis; indessen erreichten doch die Aegyptier im Alterthume im Allgemeinen ein hohes Alter. Die ersten Bewohner Aegyptens waren wahrscheinlich Priestercolonien aus Aethiopien, die schon lange vor dem patriarchalischen Zeitalter eingewandert sein müssen; denn in diesem erscheint das Land schon als gut bevölkert und angebaut, und die Bewohner Palästina's suchen bei ausbrechender Hungersnoth in Aegypten Hülfe. Die Aegyptier zeichneten sich aber nicht nur durch gute Bebauung und Benützung des Erdreichs, sondern auch durch Künste und Wissenschaften, namentlich Naturkunde und Mathematik, vortheilhaft aus; von ersterer geben besonders ihre ausgedehnten Bestrebungen im Gebiete der Arzneiwissenschaft Kunde, und von lezterer ihre astronomischen Arbeiten, und als Werke ihrer Kunst sind ihre Pyramiden, Obelisken, Tempel, Kanäle ꝛc. bekannt und berühmt. Ihre Religion war Naturdienst, jedoch in verschiedenen Theilen des Landes verschieden. Sonne und Mond, Nil und Erde wurden als Osiris und Isis göttlich verehrt, und lebendige Symbole derselben waren Stier und Kuh, auf welche sofort die göttliche Verehrung übergieng. Aber auch fast alle andere Thiere wurden in verschiedenen Gegenden aus verschiedenen Ursachen göttlich verehrt, wie Hunde und Katzen, Bären, Wölfe und Löwen, Schafe, Böcke, Ibisse, Sperber und Phönixe, Fische, Ichneumone, Krokodile, Flußpferde u. A. Wer ein solches Thier absichtlich tödtete, wurde ebenfalls getödtet, und selbst unabsichtliche Tödtung hatte bei einem Ibis oder einer Katze Todesstrafe zur Folge, während bei anderen Thieren die von den Priestern dafür aufgelegte Strafe zu erstehen war. — Die ägyptische Sprache war mit den semitischen Sprachen wahrscheinlich gar nicht oder höchstens nur in sehr entferntem Grade stammverwandt und im Ganzen einerlei mit der jezt s. g. koptischen Sprache, die erst seit 1673 ausgestorben ist, und in der sich noch manche schriftliche Denkmäler aus ziemlich alter Zeit, wie namentlich Bibelübersetzungen und Kirchenbücher (Missale, Pontificale, Rituale) erhalten haben; nur ist sie seit Alexander d. Gr. durch fremde, namentlich griechische Beimischung, vielfach entstellt worden. Ihre Einerleiheit mit der koptischen Sprache beweisen die im A. T. vorkommenden ägyptischen Wörter; wie z. B. Pharao (פַּרְעֹה) offenbar einerlei ist mit dem koptischen p-ouro d. i. ouro mit dem männlichen Artikel: der König, wie ouro mit dem weiblichen Artikel, t-ouro: die Königin bedeutet; ebenso ist Behemoth als Name des Nilpferdes (Job 40, 15.) einerlei mit dem koptischen p-che-emmoy = der Ochs des Wassers; ebenso abrech (אַבְרֵךְ Genes. 41, 43.) einerlei mit dem koptischen Imperativ: abork d. i. fallet nieder = huldiget! Die Schrift, deren sich die alten Aegyptier bedienten, war von doppelter Art, nämlich Hieroglyphenschrift und Buchstabenschrift. Der Schlüssel der erstern ist für uns verloren, selbst die berühmte rosettanische Inschrift mit hieroglyphischer, enchorischer und griechischer Schrift hat wohl zur Erklärung einzelner Hieroglyphen, nicht aber zur sichern Entzifferung der Hieroglyphenschrift überhaupt verholfen und die angestrengten Bemühungen zahlreicher Gelehrten zum Behufe derselben haben wohl auf schöne und anerkennenswerthe, aber noch keineswegs befriedigende Resultate geführt. — Die älteste Geschichte Aegyptens liegt sehr im Dunkeln. Daß das Land schon in der patriarchalischen Zeit eine geordnete bürgerliche Verfassung unter einem Könige hatte, zeigt der Bericht der Genesis über die Einwanderung der Israeliten in Aegypten. Ob aber schon damals die Hykfos in Aegypten, und der damalige König, von dem Joseph zum Administrator des Landes erhoben wurde, ein Hirtenkönig gewesen sei, während die frühere einheimische Dynastie nach Oberägypten hinaufgedrängt war, oder ob die Hykfos erst später ins Land gekommen seien, und der neue König, der von Joseph nichts wußte, ein Hirtenkönig gewesen sei, ist noch streitig. Jedenfalls wurden die Hykfos von den alten Einwohnern, die sich in Oberägypten festgesezt hatten, später wieder vertrieben und es entstund sofort der Staat von Diospolis unter König Sethos oder Sesostris zwischen 1500 u. 1400 vor Christi, der als

großer Eroberer charakterisirt wird, und seine Eroberungen selbst bis an den Euphrat soll ausgedehnt haben. Die Namen der ägyptischen Könige während des dortigen Aufenthaltes der Israeliten werden in der Schrift nicht angegeben, denn Pharao ist nicht Eigenname, sondern nur Königstitel und bedeutet wie schon bemerkt wurde: der König. Unter den Nachfolgern des Sesostris scheint Aegypten, mit welchem übrigens die Israeliten nach ihrem Auszuge unter Moses geraume Zeit nicht mehr in bedeutende Berührung kamen, noch lange ein ausgedehnter mächtiger Staat gewesen zu sein, denn noch Schischak, der erste im A. T. namentlich angeführte Pharao, von welchem Jeroboam gegen Salomo in Schutz genommen und Rehabeam (Roboam) mit Krieg überzogen wurde, hatte über gewaltige Streitkräfte zu gebieten (2 Chron. 12, 2—9.) Nicht gar lange nach ihm aber kam das Reich der Pharaonen wahrscheinlich in Folge innerer Unruhen so sehr herab, daß im 8ten Jahrhundert v. Chr. sogar der König von Aethiopien, Sabako, sich Oberägyten unterwerfen konnte. Sein Nachfolger So (Sevechus) schloß mit dem lezten König des israelitischen Reichs Hosea einen Bund gegen den assyrischen König Salamanassar (2 Kön. 17, 4.), und So's Nachfolger Tirhaka (Tarako), Zeitgenosse Hiskia's und Sanherib's, war so mächtig, daß lezterer von einer projectirten Expedition gegen Aegypten durch das bloße Gerücht, daß Tirhaka im Anzuge sei, sich abhalten ließ (2 Kön. 19, 9. Jes. 37, 9.). Einige Zeit nachher räumte jedoch Tirhaka Aegypten wieder in Folge eines ihn schreckenden Traumes und Orakelspruches. Während der äthiopischen Herrschaft in Oberägypten regierten über Mittel- und Unterägypten zwei einheimische Dynastien, die saitische und tanitische. In lezterer überlebte zwar Heth (Sethos) noch die Räumung Oberägytens durch Tirhaka, gelangte aber doch nicht zur ruhigen Herrschaft über ganz Oberägypten; denn es stunden jezt mehrere Kronprätendenten auf, die ihm die Herrschaft streitig machten, sich auch gegenseitig bekämpften und endlich nach langen Kriegen dahin eins wurden, Aegypten unter sich zu theilen und so eine Dodekarchie zu gründen. Diese dauerte von 711—696 v. Chr. Einer der Dodekarchen war Psammetich, dessen kleiner Theil an der Seeküste durch auswärtigen Handel bald zu großem Wohlstand gelangte und daher die Eifersucht der übrigen Dodekarchen aufregte. Als sie ihn jedoch zu unterdrücken suchten, überwand er sie mit Hülfe jonischer und karischer Söldlinge sämmtlich und wurde König von ganz Aegypten. Durch Bevorzugung der Griechen brachte er aber die einheimische Kriegerkaste gegen sich auf, welche ihn sofort verließ, als er Syrien und Phönizien erobern wollte, und 200,000 Familien stark nach Aethiopien auswanderte. Jezt machte Psammetich Aegypten dem Auslande zugänglich, öffnete den fremden Nationen die Seehäfen, schloß mit ihnen vortheilhafte Handelsverbindungen, betraute Ausländer mit hohen Staatsämtern und gab seinen Kindern eine griechische Erziehung. Das Land aber gelangte unter seiner Regierung wieder zu Macht und Wohlstand. Sein Sohn und Nachfolger Necho regierte in gleichem Sinne, begünstigte ebenfalls den Handel und suchte die ägyptische Herrschaft zu erweitern, nur war er in seinen Unternehmungen weniger glücklich als sein Vater. Sein Versuch, das mittelländische und rothe Meer durch einen Canal zu verbinden, gelang nicht. Und sein Kriegszug gegen Nebukadnezar war zwar anfangs in sofern glücklich, als der jüdische König Josia, der ihn aufhalten wollte, gegen ihn in der Ebene Esdrelon Schlacht und Leben verlor (2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 20 ff.) und er dem Reiche Juda nach Gutdünken einen König setzen konnte (2 Kön. 23, 33—35. 2 Chron. 36, 3 ff.); unglücklich aber durch seinen endlichen Ausgang, denn Nebukadnezar erfocht bei Karchemisch einen vollständigen Sieg über ihn, in Folge dessen er alle in Palästina und Syrien gemachten Eroberungen wieder verlor und Aegypten nachher nie mehr verließ (2 Kön. 24, 7.). Sein Thronfolger war sein Sohn Psammis, dem wieder sein Sohn Hophra (חָפְרַע Jer. 44, 30. LXX: Οὐαφρῆ Herod.: Ἀπρίης)

folgte, mit dem sich der lezte jüdische König Zedekia gegen Nebukadnezar verband, was jedoch nur den Untergang des jüdischen Reiches beschleunigte, indem die ägyptischen Hülfstruppen von Jerusalem abzogen, als Nebukadnezar ein überlegenes Heer heranführte, und die Stadt ihrem Schicksale überließen (Jerem. 37, 5. 7.). Hophra eroberte dann Sidon und bekriegte Tyrus und Cypern und kehrte mit vieler Beute nach Aegypten zurück. Ein unglücklicher Krieg aber gegen die Cyrenaiker hatte eine Empörung seiner eigenen Leute gegen ihn und endlich seinen gewaltsamen Tod zur Folge. Sein Nachfolger wurde Amasis, dessen Regierung im Allgemeinen als eine glückliche gepriesen wird. Jedoch gegen das Ende seines Lebens entstunden zwischen ihm und dem Perserkönige Cambyses Zerwürfnisse, welche unter seinem Nachfolger Psammenit in offene Feindschaft ausbrachen. Lezterer verlor nach einer halbjährigen Regierung gegen Cambyses bei Pelusium eine entscheidende Schlacht und kam in persische Gefangenschaft, die ihn nach Kurzem das Leben kostete; Aegypten aber wurde persische Provinz (525 v. Chr.), und blieb es, ungeachtet wiederholter Versuche, das persische Joch abzuschütteln, bis es von Alexander d. Gr. erobert wurde (332 v. Chr.). Nach Alexanders Tod kam es in die Gewalt der Ptolemäer, die zum Theil, wie gleich der erste derselben (Ptolemäus Lagi) ihre Herrschaft auch über Palästina ausdehnten. Die Juden hatten sich aber im Ganzen über die Herrschaft der Ptolemäer nicht sehr zu beklagen. Sie wurden in Aegypten zum Theil bevorzugt und ihnen selbst wichtige Aemter anvertraut, und unter Ptolemäus Philopator bauten sie zu Leontopolis sogar einen Tempel nach dem Vorbilde des jerusalemischen und führten so gut es anging den dortigen Cult ein. Härten und Gewaltthaten wurden allerdings auch gegen sie verübt, wie z. B. solche im 3ten Buche der Makkabäer erzählt werden, aber von solchen blieben unter gewaltthätigen und ungerechten Regenten auch die Eingebornen nicht frei. Die Dynastie der Ptolemäer oder Lagiden dauerte bis zur Schlacht bei Actium, nach welcher Aegypten in die Gewalt der Römer überging (30 v. Chr.). Es wurde jedoch nicht wie andere römische Provinzen durch Proconsule oder Procuratoren verwaltet, sondern durch einen sogen. Praefectus Aegypti ohne die gewöhnlichen Hoheitszeichen, dem zur Verwaltung der Rechtspflege ein juridicus Alexandrinae civitatis beigegeben wurde. [Welte.]

Aegypten, Verbreitung des Christenthums daselbst, s. afrikanische Kirche.

Aehnlichkeit mit Gott. Um die Aehnlichkeit zwischen zwei Wesen nachzuweisen, muß die Natur beider Wesen erkannt sein. Da nun die sichere Gotteserkenntniß der Menschheit abhanden gekommen war, so konnte auch, bevor die Offenbarung gegeben wurde, höchstens, wie hundert andere Meinungen, auch die Behauptung, wir seien göttlichen Geschlechts, nur als eine Meinung Geltung haben. Ja, diese Meinung hatte in der Heidenwelt noch ihre Nachtheile, in sofern der Mensch durch den Sündenfall sein Wesen tief verwüstet hatte, und sonach, wenn auf der Aehnlichkeit mit der Gottheit bestanden wurde, nothwendig die Gottheit selbst sich verunstalten lassen mußte, um dem verdorbenen Menschen ähnlich zu sein, was sich auch um so leichter thun ließ, da keine geoffenbarten Wahrheiten der Phantasie Schranken sezten, wenn der Mensch, sich selbst als Miniaturportrait der Gottheit ansehend, diese selbst wieder dadurch construirte, daß er die eigenen Leidenschaften ins Groteske ausmalte und einen oder mehrere Götter damit begabte. Die Offenbarung belehrt uns mit bestimmten Worten, der Mensch sei geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes. Diese Ebenbildlichkeit ist eine zweifache; sie besteht einmal darin, daß der Mensch Kräfte in sich hat, welche auch in Gott sind. Dahin gehören namentlich die Vernunft, das Gemüth und der freie Wille. Diese Gottähnlichkeit ist, wie die katholische Kirche und auch alle Vernunft und Erfahrung im Gegensatz des Protestantismus lehren,

durch die Erbsünde nicht zerstört, sondern nur getrübt und heruntergebracht. Sie kann durch die in Christus geschenkte Gnade und treue Mitwirkung des Menschen mehr und mehr wieder hergestellt und zur hohen Vollkommenheit gebracht werden. Die andere Aehnlichkeit mit Gott, welche dem Menschen ursprünglich beigegeben wurde, besteht in der Heiligkeit seines Wesens. Sie ist nicht, wie die gottähnlichen Kräfte, seine Natur selbst, sondern wohl zur Entwicklung seiner Natur und Bestimmung unbedingt nothwendig, wie die Sonne und ihre Einwirkung auf die Erde nicht ein Theil der irdischen Natur ist, wohl aber dieser zum Leben und zur Entwicklung unbedingt nothwendig. Diese Heiligkeit ist eine der Menschennatur beigegebene Gnade, gleichsam das Durchstrahltwerden des Menschen von dem göttlichen Geist, so daß gleiches Lieben, Freuen und Wollen, obschon in unendlich schwächerem Grade, im Menschen ist wie in Gott. Diese Gottähnlichkeit ging durch die erste Sünde gänzlich verloren, der Mensch ist gleichsam aus der Atmosphäre Gottes herausgetreten, hat sich für Gott verschlossen. Diese Gottähnlichkeit kann nur wieder in der Wiedergeburt aus dem hl. Geist gewonnen werden, und wird gleichfalls fort und fort durch den Gebrauch der Heilsmittel und entsprechende Bemühung des Menschen erhöht bis zum Ziel, das Jesus der Menschheit mit den Worten aufstellt: „Werdet vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ — *Aehnlichkeit mit Jesus.* Nach dem Sündenfall ist es nicht nur unmöglich geworden, daß die Gottähnlichkeit durch naturgemäße Entwicklung vom Menschen gewonnen und erhöht werde, sondern es ging auch die Kenntniß Gottes selbst verloren. Sollte nun der Mensch in Sein, Sinn und Wandel gleichsam eine Copie Gottes werden, so mußte ihm vor Allem Gott wieder gezeigt werden, und zwar seinem durch die Sünde getrübten Auge so nahe gestellt, daß er so zu sagen mit Händen greifen könnte, wie Gott ist und wie der Mensch wird, sobald Gott in ihn eingeht. Dieses geschah in dem Gottmenschen Jesus Christus. Wie darum dem Menschen die Forderung aufgestellt ist: „Werdet vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist,“ so ergeht von Seiten des Sohnes die andere und ganz gleichbedeutende Forderung an uns: „Folget mir nach.“ Jedoch dürfen wir uns die Aehnlichkeit mit Jesus nicht etwa darin bestehend denken, daß man die und jene Handlungen seines Lebens nachahmt, oder auch mehr noch, daß man ihn sich zum Ideal macht, dem man nachstrebt, wie etwa der bessere Heide sich diesen oder jenen großen Mann zum Vorbild seines Strebens setzte: sondern darin, daß der Mensch mit dem Geist Christi lebendig durchdrungen werde, und der Mensch ähnlich der genossenen Nahrung von Christus mystisch assimilirt wird, so daß er ein Theil von Christus wird, und dieser aus ihm denkt, will und handelt. Aus dieser Vereinigung läßt sich die Bedeutung des hl. Abendmahles, das Gleichniß von dem Weinstock und den Zweigen, die Ausdrücke des Apostel Paulus vom Verhältniß des Herrn zu der Kirche ꝛc. erklären. — *Aehnlichkeit mit dem Teufel.* Wie der Mensch eine Stufe der Gottähnlichkeit erreichen kann, wo er nicht mehr zu den gewöhnlichen Menschen zu zählen ist, sondern sein ganzes Wesen etwas Uebernatürliches, Heiliges zeigt, das manchmal selbst in die Sinnenwelt zurücktritt: so kann der Mensch auch in einen Grad von Sündigkeit herabsinken, wo er gleichfalls nicht mehr ein natürlicher Mensch, sondern wie der Heilige übernatürlich ist, so kann man auch in einen Zustand der Unnatürlichkeit treten. So lang der Mensch das Böse oder die Sünde nur als Mittel gebraucht, um irgend eine der Menschennatur gemäße Lust, z. B. den Geschlechtstrieb oder sonst eine sinnliche Begierde u. dgl. zu befriedigen, so ist er wohl sündhaft und in so weit dem Teufel ähnlich, als er Gott ungehorsam ist. Allein durch fortgesetztes Sündigen kann der Mensch in einen Zustand kommen, wo er das Böse um des Bösen willen thut, wo ihm die Sünde, das Unglück und die Verführung Anderer, die Gotteslästerung an

und für sich Lust und Gegenstand des Bestrebens ist; dahin gekommen, ist der Mensch Teufel geworden. Dahin kann zwar jede Sünde, wenn sie ungestört und lang genug gepflegt wird, führen; jedoch gibt es Sünden, deren specifische Natur schneller zur Teufelei führen, oder an sich schon die teuflische Ebenbildlichkeit der Menschenseele aufprägen. Hierher gehören namentlich Hochmuth, Neid, Schadenfreude, Geiz, unnatürliche Unzucht. Unter den Temperamenten neigt sich hiezu mehr der Choleriker und Melancholiker; unter den Lebensaltern der Mann und Greis; unter den Geschlechtern, besonders was innerliche teuflische Gesinnung betrifft, das Weib; unter den Nationen die südlichen; unter den Intelligenzen Verstandesmenschen. — Auch scheint in einem gewissen Grade der Versunkenheit ein mystisches wesenhaftes Eingehen des Satans in die Menschenseele Statt zu finden, wo der Mensch bewußt und mit Einwilligung sein Werkzeug wird, was wohl zu unterscheiden ist von dem vielleicht selten zu imputirenden Zustand der Besessenheit. [Alb. Stolz.]

Aelteste bei den Israeliten. Alte Personen stunden, wie im Orient überhaupt, so bei den Hebräern insbesondere, in hoher Achtung, und man pflegte aus ihnen schon in den frühesten Zeiten Volksvertreter, Vorsteher und Richter zu wählen. Schon in Aegypten erscheinen sie in solcher Eigenschaft, und wo Moses mit dem Volke über dessen Befreiung sich verständigen will, versammelt er die Alten (זְקֵנִים) oder (nach dem üblichen Sprachgebrauch) Aeltesten Israels und wendet sich an sie (Exod. 3, 16. 4, 29. 12, 21.). Auch in der sinaitischen Gesetzgebung erscheinen sie gelegenheitlich als Repräsentanten oder Stellvertreter des Volkes (Levit. 4, 15. 9, 1.), und später bildet Moses für sich eine Art Rathsversammlung, die ihn bei der Leitung des Volkes und der Entscheidungen über ihre Streitsachen zu unterstützen hatten (Num. 11, 16 f.). In der Folge werden gar oft Aelteste des Volkes überhaupt oder einzelner Stämme und Städte insbesondere genannt. Die Aeltesten der Städte waren die Obrigkeiten und Richter derselben (Deut. 22, 15. 25, 7. Ruth 4, 2 f. Judith 10, 6.); die Aeltesten der Stämme und des ganzen Volkes aber waren wiederum die Repräsentanten des Volkes und die obersten Leiter desselben, etwa neben einem außerordentlich Bevollmächtigten, wie z. B. Josua oder nachher einzelne Schopheten (Deut. 31, 28. 2 Sam. 19, 11. Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 3. 8, 4. 2 Sam. 3, 17. 5, 3. 17, 4. 1 Kön. 8, 13.). Von ihnen ging z. B. die Umwandlung der Schophetenregierung in eine königliche aus (1 Sam. 8, 4 ff.), von ihrer Entscheidung hing Davids Anerkennung als König über ganz Israel ab (2 Sam. 3, 17. 5, 3.). Unter den Königen selbst bildeten sie eine Art Landstände, die sich über wichtige Staatsangelegenheiten beriethen, vom König selbst auch zu Rathe gezogen wurden (1 Kön. 12, 6.) und gegen willkürliche Ausübung seiner Gewalt ein nicht geringes Gegengewicht gebildet zu haben scheinen (1 Kön. 20, 7. 2 Kön. 23, 1.). Auch während des Exils verloren sie ihr Ansehen nicht ganz (Dan. 13, 5 ff.), und nach dem Exil erscheinen sie unter Esra wieder mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten beschäftigt (Esra 3, 12. 10, 8. 14.). Später wurde nach dem Vorbilde der mosaischen Rathsversammlung ein Rath der Aeltesten zusammengesetzt, der unter dem Namen Sanhedrin (Synedrion), häufig vom Hohenpriester präsidirt, das oberste Gericht in religiösen und bürgerlichen Dingen bildete. Unter solchen Umständen wurde der Name Aelteste begreiflich bald nicht mehr als bloße Altersbezeichnung, sondern auch als Amts- und Ehrenname gebraucht, und die Aeltesten waren keineswegs immer auch die Vorgerücktesten an Jahren. [Welte.]

Aelteste bei den Christen. Als die Apostel sich veranlaßt sahen, in den sich vergrößernden Gemeinden Gehülfen anzustellen, nahmen sie das Institut der jüdischen Gemeinde-Aeltesten (זְקֵנִים) zum Vorbilde, und wie die jüdischen Ge-

meinde-Vorsteher Aelteste hießen, so nannte man jezt die christlichen Kirchen-Vorsteher πρεσβύτεροι. Ueber ihr Verhältniß zu den Bischöfen s. d. A. Bischof.

Aeneas Sylvius, s. Pius II.

Aenon, eine wasserreiche Gegend am diesseitigen oder westlichen Jordanufer (Joh. 3, 23.) mit einer Ortschaft gleiches Namens in der Nähe von Salem, acht römische Meilen südlich von Beth-Schean oder Scythopolis (Hieron. onom. s. v. Aenon, Salem). Hier taufte Johannes (Joh. 3, 22 ff.), nachdem er sich aus der Gegend von Bethania (Beth-Abara), seinem frühern Tauforte (Joh. 1, 28.) entfernt hatte.

Aeonen, s. Gnostiker.

Aera. Unter Aera versteht man die Reihenfolge der von irgend einem bedeutenden Ereignisse an gezählten Jahre. Woher das Wort Aera komme, ist zweifelhaft; Einige betrachten es als den Plural von aes, so daß es Summen oder Zahlen bedeuten soll. Wahrscheinlicher aber ist das Wort nicht lateinisch, sondern gothisch, wie es denn auch Anfangs nicht aera sondern era geschrieben vorkommt. Era aber ist wohl identisch mit dem jera des Ulfilas = Jahr, year, aar, ar der germanischen Sprache (Ideler, Chronol. II, 430). In den ersten 3 Jahrhunderten n. Chr. gebrach es dem Occident gänzlich an einer fortlaufenden Aera. Man bezeichnete die Jahre gewöhnlich nach Consuln, auch nach dem Regierungsantritt der Kaiser. Oft bezeichnete man das Jahr auch nach den abgetretenen Consuln, post consulatum, μετὰ τὴν ὑπατείαν. Diese Consularrechnung dauerte bis um die Mitte des 6ten Jahrhunderts fort, und nur einige wenige Kaiser, Justinian und Carl d. Gr., nahmen wieder die Consulwürde an und datirten die Jahre darnach. Neben der Aera (d. i. Jahresrechnung) nach Consuln kam gegen Ende des 3ten Jahrhunderts in Aegypten die Aera Diocletiana auf, bei der man die Jahre vom Regierungsantritte Diocletians, also von 284 n. Chr. an zählte. Warum man in Aegypten diesen Anhaltspunkt wählte, wissen wir nicht, vielleicht hat sich Diocletian um dieses Land besonders verdient gemacht; dagegen ist bekannt, daß jene Christen, welche dieselbe Aera gebrauchten, ihr den Namen Aera martyrum beilegten, wegen der ungeheuren Zahl derjenigen, die unter Diocletian den Martyrtod starben. Diese Aera ist noch jezt bei der Festrechnung der koptischen Christen, sowie bei den christlichen Abyssiniern, in Gebrauch. Etwas später als die Aera Diocletiana entstand seit Constantin d. Gr. die Sitte, nach Indiktionen zu rechnen. So heißen die einzelnen Jahre eines 15jährigen Zeitkreises. Diese im Mittelalter sehr gewöhnliche Datirungsweise ist aus der späteren Steuerverfassung des römischen Reichs hervorgegangen, wie Savigny zeigte (Berlin. Acad. Schriften 1822 u. 23). Alle 15 Jahre erfolgte nämlich eine neue Katastrirung der Grundsteuer. Die Teutschen übersezten das Wort indictio sehr gut mit Römer-Zinszahl. Die Constantinische Indiktionen begannen mit dem 1. Septbr. des J. 313 n. Chr. Will man nun diese Römer-Zinszahl oder Indiktion eines Jahres finden, so addire man 3 zur Jahreszahl n. Chr. G. und dividire durch 15. Der Rest ist die Indiktionszahl. Bleibt kein Rest, so ist 15 selbst die Indiktion, versteht sich bis zum 1. Sept. dieses Jahres, vom 1. Sept. an aber kommt 1 mehr hinzu. — Wieder eine neue Aera kam im 5ten Jahrhundert in Spanien in Gebrauch, die Aera Hispanica, welche vom Jahr 38 vor Chr. anfangt. Will man also die Jahre dieser Aera zurückführen auf die Jahre nach Christi Geburt, so darf man von ersteren nur 38 abziehen. Diese Zeitrechnung dauerte in Spanien bis ins 14te Jahrhundert, wo sie der dionysianischen Platz machte. Diese, die Aera Dionysiana, wurde von Dionysius exiguus, einem Abte zu Rom, im 6ten Jahrhundert (532) aufgestellt. Ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, daß er die Jahre von der Geburt Christi an zählt, und zwar so, daß Dionys den 1. Januar desjenigen Jahres, in dessen December Christus

geboren wurde, den 1. Januar des Jahres 1 post Chr. nannte, so daß nach seiner Rechnung Christus am Schlusse des ersten Jahres post incarnationem geboren ist. Zu dieser Sonderbarkeit kam Dionys dadurch, daß er, wie Viele, unter incarnatio nicht die Geburt, sondern die Empfängniß Christi (25. März) versteht, welche also nicht so weit vom 1. Januar absteht. Er wollte also sagen: am 25. März des Jahres 1 ist Christus empfangen worden. Dieses erste Jahr nach Christus, meinte Dionysius, falle mit dem Jahre 754 der Stadt Rom zusammen; daß dieß aber nicht richtig sei, und daß Christus mehrere Jahre früher geboren worden sein müsse, ist längst anerkannt. Herodes d. Gr. starb, wie aus Josephus Flavius erhellt, schon im Frühlinge 750 der Stadt Rom; Christus aber muß, wie der Bethlehemitische Kindermord zeigt, noch bei Lebzeiten dieses Fürsten, also vor dem Frühjahre 750 geboren worden sein. Wahrscheinlich aber kam der Herr im J. 747 d. St. R. zur Welt, denn in diesem Jahre fand eine auffallende dreimalige Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn im Sternbilde des Fisches statt, wobei diese beiden obern Planeten einander so nahe kamen, daß sie wie ein besonders großer Stern erscheinen konnten. Dieß ist wahrscheinlich der Stern der Weisen aus Morgenland, wie schon Kepler, und neuerdings Ideler (Chronol. II. S. 400 ff.) und Sepp (Leben Christi I, 30 f.) annahmen. Da auch noch andere, in den eben citirten Werken ausgeführten Wahrscheinlichkeiten für das Jahr 747 sprechen, so ist klar, daß die Aera Dionysiana seit der Geburt Christi 7 Jahre zu wenig zählt, und wir jezt statt 1846 die Zahl 1853 schreiben sollten. — Die Aera Dionysiana war nur eine Privatrechnung, und kam darum nur nach und nach in Gebrauch. In Rom geschah dieß bald nach ihrer Entstehung, schon um die Mitte des 6ten Jahrhunderts; im 7ten war sie auch außerhalb Italiens nicht mehr unbekannt; im 8ten wurde sie durch Beda den Ehrwürdigen, der in seiner Kirchengeschichte darnach rechnete, noch weiter verbreitet. Die erste öffentliche Verhandlung, welche darnach datirt wurde, ist das Concilium Germ. a. 742; der erste Regent aber, welcher sich dieser Aera, wenn auch nur sparsam, bediente, war Carl d. Gr. Im 10ten Jahrhundert war sie in Teutschland und Frankreich bereits ganz allgemein, aber erst im 11ten Jahrhundert bedienten sich ihrer auch die Päpste, seit Leo IX., und so wurde sie nach und nach ganz allgemein. — Die gewöhnlichsten Ausdrücke, deren man sich bei der Anwendung dieser Aera bediente, waren und sind theils also jezt noch: ab incarnatione, anno gratiae, anno trapeationis (trabea = Kleid, = Einkleidung in die die menschliche Natur) ꝛc. Andere Aeren gebrauchten die morgenländischen Christen, und zwar a) die seleucidische, die vom Herbste 312 vor Christus beginnt, und noch jezt bei den syrischen Christen in kirchlichem Gebrauch ist; b) die antiochenische, deren sich z. B. der Kirchenhistoriker Evagrius bedient, vom 1. Sept. 49 a. Ch. anfangend; c) die armenische, v. J. 551 p. Ch. anfangend; d) die byzantinische Welt-Aera, die lange bei Griechen und Russen in Gebrauch war, bei den Albanesern, Serviern und Neugriechen noch jezt üblich ist, und von Erschaffung der Welt an datirt, so daß 5508 Jahre bis zum Beginn der Dionysianischen Aera gezählt werden. [Hefele.]

Aera Diocletiana (martyrum), s. Aera.

Aera Dionysiana, s. Aera.

Aera Hispanica, s. Aera.

Aera der Seleuciden (Aera contractuum). Seleucus Nikator, einer der Feldherrn Alexanders d. Gr., wurde einige Zeit nach dessen Tode Statthalter von Babylonien. Als ihm aber Antigonus Rechenschaft über seine Verwaltung abforderte, floh er zu Ptolemäus Lagi in Aegypten, sammelte daselbst ein Kriegsheer und sezte sich mit dessen Hülfe im J. 312 v. Chr. gewaltsam in den Besitz Babyloniens. Zwar wurde ihm dasselbe bald wieder entrissen, aber schon im darauf folgenden Jahre eroberte er es aufs Neue. Mit dieser Eroberung Baby-

loniens beginnt die seleucidische Aera und es erscheint hiernach als sehr natürlich, daß man in Betreff ihres Anfangspunktes eine Zeit lang zwischen den Jahren 311 u. 312 v. Chr. schwankte, bis endlich lezteres Jahr als das erste derselben allgemein angenommen wurde. Aus diesem Schwanken erklärt es sich auch am einfachsten und natürlichsten, daß die Jahreszahlen in den beiden Büchern der Makkabäer regelmäßig um ein Jahr von einander abweichen. Diese Zeitrechnung heißt auch die griechische und alexandrinische Aera und die Aera contractuum (bei den Juden מִנְיַן שְׁטָרוֹת), weil sie bei Verträgen stets gebraucht wurde, und war die gewöhnliche Zeitrechnung der Juden bis in's 11te Jahrhundert, wo sie erst die Jahre von der Weltschöpfung an zu zählen anfiengen.

Aergerniß. Das Leben ist ein Weg und Wandel durch die Zeit in die Ewigkeit; so zeigt uns dasselbe die Offenbarung 1 Mos. 15, 13. 23, 4. 47, 8. 9. 1 Chron. 29, 15. Psm. 118, 19. 2 Kor. 5, 6. Hebr. 11, 13. 14. 1 Petr. 2, 11., und zwar ein schwieriger Weg und eine gefahrvolle Wanderschaft (Matth. 7, 13. 14.). Die Schwierigkeiten und Gefahren des Lebens heißen hiernach Aufhaltungen, Anstöße (προσκόμματα, offensiones, offendicula), Fallen (σκανδαλα), Stricke, Schlingen u. dgl. Matth. 13, 41. 16, 23. 18, 7. Luc. 17, 1. Röm. 9, 23. 11, 9. 14, 13. 16, 17. 1 Petr. 2, 7. 1 Joh. 2, 10. Apoc. 2, 14.; die Unwissenheit und Thorheit, die Trägheit und Bosheit, überhaupt die fehlerhafte Stimmung und Beschaffenheit, vermöge welcher man den sittlichen Schwierigkeiten und Gefahren unterliegt (anstößt, strauchelt, fällt), sind das Aergerniß, welches Wort übrigens auch auf die (objectiven) Ursachen und Veranlassungen ebenso bezogen wird, wie umgekehrt das griechische und lateinische scandalum nicht nur die (äußere) Ursache und den Act des Fehlens, sondern auch die sündhafte innere Verfassung bezeichnet (das scandalum in homine, 1 Joh. 2, 10.). Eine reiche Klasse von Schwierigkeiten des christlichen Lebensweges besteht in der Unergründlichkeit der Geheimnisse, in der Hoheit und Strenge seiner Anforderungen, in dem Gegensatze desselben zu beschränkten Vorstellungsweisen und sinnlichen Gelüsten; in dieser Hinsicht ist oftmals das Wahre und die Pflicht selber ein Aergerniß, und Christus so wie sein Evangelium wird ein Aergerniß genannt, Luc. 2, 34. Röm. 9, 32. 33. 1 Kor. 1, 22 ff. Es leuchtet ein, daß in solchen Fällen (bei dem nicht gegebenen sondern genommenen Aergernisse, scandalum indirectum, acceptum, passivum) nicht der Verkündiger der Wahrheit und Vollbringer des Guten der Fehlende ist, sondern der Geärgerte und zwar nach dem Maaßstabe der in ihm liegenden fehlerhaften Ursache des genommenen Anstoßes. Die andere Klasse von Schwierigkeiten und Gefahren des sittlichen Lebens sind die gegebenen Aergernisse (scandalum directum, activum), die pflichtwidrigen Handlungen, durch welche Andere in ihrem Glauben, ihrer Unschuld und Tugend beeinträchtigt werden. Schon die ohne böswillige Absicht mit Unachtsamkeit gegebenen Anstöße sind wegen des Mangels an erleuchtetem und zartem Sinn, den sie verrathen, und wegen des großen Schadens, den sie verursachen können, so beklagenswerth, daß der hl. Paulus keine Anstrengung und Entbehrung scheut, um sie zu vermeiden (Röm. 14. 1 Kor. 8, 9. 2 Kor. 6, 3.), und der hl. Petrus wegen verfänglichen Verhaltens von Jesus selber Tadel (Matth. 16, 23.), von seinem Mitapostel aber Widerspruch erfuhr (Gal. 2, 11—18.). Die durch das ansteckende Beispiel eines sündhaften Lebenswandels gegebenen Aergernisse sind durch die Parabel vom Unkraut unter dem Waizen (Matth. 13, 24 ff., 36 ff.) gewürdigt. Die aus boshafter Lust an der Sünde und dem Verderben gestifteten Aergernisse endlich sind als wahre Werke des Teufels, als Mordthaten an Unschuld, Glauben und Tugend mit Fluch und Wehe belegt, Matth. 18, 6—10. Luc. 17, 1. 2. Ueber die theologische Controverse wegen der aus gegebenem Aergerniß entspringenden Pflicht zur Entschädigung s. Patuzzi, T. III. p. 115. n. XV.; über die Beihülfe zu fremden Sünden als einer Art des Aergernisses, ebend. p. 116 ff.; casuistische Erläuterungen, ebend. p. 109 ff.

und Amort, Dictionarium Cas. Consc. Aug. V. 1762. p. 923 ff. Ueberhaupt: Hirscher, christl. Moral. B. II. S. 272. §. 312. [Mack.]

Aërius und die Aërianer. Aërius aus Pontus war früher ein Arianer und Freund des semiarianischen Bischofs Eustathius von Sebaste in Armenien, durch den er auch zum Priester und Vorsteher des Xenodochiums zu Sebaste erhoben wurde, ums Jahr 360. Aber bald trat Aërius gegen seinen Freund und Gönner feindlich auf, sammelte um sich einen beträchtlichen Theil der Stadtbewohner und gründete so eine eigene Secte, welche Epiphanius (haer. 75) beschreibt. Seine Hauptlehren waren: 1) es ist kein Unterschied zwischen Priester und Bischof; 2) die Gebete und Opfer für die Verstorbenen sind unnütz und thöricht; 3) eben so verwerflich sind die gebotenen Fasten; 4) die Feier des Osterfestes ist ein jüdischer Gebrauch und darum aufzuheben. — Die offenbare Aehnlichkeit, welche die Behauptungen des Aërius mit den Grundsätzen der Reformatoren hatten, gab Veranlassung, daß leztere öfters z. B. von Bellarmin und schon in der Confutation der Augsburger Confession der Aërianischen Häresie bezüchtigt worden sind.

Aesthetik (αἰσθητικη sc. ἐπιστημη). Bereits die griechische Philosophie hat das Schöne in den Kreis ihrer Untersuchung gezogen, und besonders waren es Plato und seine Nachfolger, welche wichtige und tiefe Aufschlüsse über den Ursprung und das Wesen des Schönen gegeben haben und dasselbe hauptsächlich nach seiner idealen Seite behandelten. Eine systematische Darstellung treffen wir indessen hier noch nicht. Aristoteles nannte die Kunst Nachahmung (μιμησις), ein Satz, der später vielfach entstellt, ausgebeutet und von dem Franzosen Batteux als „Nachahmung der schönen Natur" erklärt und durchgeführt wurde. Horaz gab de arte poëtica nur gewisse praktische Schönheitsregeln besonders über die Einheit des Kunstwerks. Auch die französischen Encyklopädisten und die englischen Sensualisten haben sich mit Untersuchungen des Schönen beschäftigt, doch bei ihrer materialistischen Richtung erschien ihnen dasselbe nur als eine rein sinnliche Empfindung; zum idealen Moment vermochten sie nicht vorzudringen. Nach der Idee des Schönen an sich wurde hier überall nicht gefragt, man gab meistens nur einzelne Kunstregeln oder untersuchte die subjektive Wirkung des Schönen vom empirischen Standpunkte aus. — Erst Baumgarten, ein Schüler Wolfs, behandelte die Aesthetik als besondere Wissenschaft und gab ihr den Namen. Er suchte das Schöne in der sinnlich wahrnehmbaren Vollkommenheit eines Dinges; allein befangen in dem Formalismus seines Lehrers und eine subjektiv-psychologische Richtung verfolgend, vermochte er den Begriff der Vollkommenheit in seiner Beziehung aufs Schöne nicht durchzuführen, verwechselte ihn mit Zweckmäßigkeit und die ganze Baumgartensche Schule blieb mehr oder weniger in dieser Begriffsverwirrung befangen, bis endlich Kant durch seine tiefe Analyse des Schönen ihr ein Ende machte. Ob auch die Kant'sche Philosophie eben ihrer ganzen Richtung nach nicht sonderlich geeigenschaftet war, über das Schöne zu philosophiren: so hat doch ihr Begründer durch seine Untersuchungen über das Schöne, insbesondere auch durch seine Abhandlung über das Genie einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan. Fichte sprach zwar dem Schönen sehr das Wort, und die Kunst ist ihm eine Schule der Tugend, allein bei seiner Ansicht der Natur, der er Realität gänzlich abspricht, findet das Schöne eigentlich keinen Halt und Platz in seinem System. Erst Schelling brach hier Bahn und machte durch seinen Satz von der Identität des Idealen und Realen ein klares Begreifen dessen, was schön sei, und damit auch die wissenschaftliche Begründung der Aesthetik möglich. Wenn die bisherige subjektive Richtung stets über den Begriff des Schönen schwankend war und den Grund nicht anzugeben vermochte, warum man etwas schön nenne: so fand dies jezt seine Lösung, und schön hieß jezt dasjenige Ding, in welchem Ideales und Reales zur Einheit sich verbindet, und Kunst ist die vollkommene Ineinsbildung des

Idealen und Realen. Damit fand die bisher bald einseitig angestrebte ideale, bald empirische Richtung ihre Versöhnung und Ruhe. Theils auf praktischem Wege, theils auf dem Wege der Kritik, haben Lessing, Winkelmann, Herder, Göthe, Schiller, die beiden Schlegel u. A. zu einer tiefern, gründlicheren Auffassung des Schönen beigetragen und Vieles zum Ausbau dieser Wissenschaft geleistet. Ueber die Wissenschaft selbst schrieben später Luden, Ast, Görres, Hegel, Weiße, J. Paul, Solger u. A. Diesen Untersuchungen zufolge ist die Aesthetik die Wissenschaft des Schönen, und hat als solche das Schöne nach seinem innern Sein und Wesen so wie nach seiner äußern Erscheinung durch alle seine Momente als ein organisches Ganze systematisch darzustellen. Hiernach zerfällt die Aesthetik in drei Theile. Der erste Theil handelt von dem Wesen des Schönen, von seinem Ansichsein, abgesehen von seiner äußern Erscheinung. Es ist dieß der metaphysische Theil oder die Metaphysik des Schönen. Der zweite Theil handelt von dem Schönen in seiner äußern Erscheinung, wie es zu Tage tritt in der Natur und Kunst. Dieses ist der concrete Theil des Schönen. Endlich entfaltet sich das Schöne in verschiedene Zweige, es offenbart sich in verschiedenen einzelnen Künsten, daher handelt der dritte Theil von den besondern Künsten (Architektur, Plastik, Malerei, Musik und Poesie): den ersten Theil betreffend ist das Schöne die Idee in der Form begrenzter Erscheinung und zerfällt in zwei Momente, in die Idee und das Bild, welche sich aufs Innigste und Tiefste, wie Leib und Seele, durchdringen müssen und nur von der Wissenschaft auseinander gehalten werden. Fehlt das eine Moment, z. B. die Idee, so haben wir bloß Todtes, Unbelebtes, einen Leichnam vor uns, oder fehlt das andere Moment, das Bild, das Sinnliche, so entsteht bloß Abstraktes, bloße Reflexion. Beides, das Sinnliche und das Geistige, haben sich vielmehr in dem Kunstwerke aufs Innigste zu durchdringen, und je mehr es dem Künstler gelingt, die darzustellende Idee in Bild und Gestalt zu Tag zu fördern, und beide zur Einheit zu verbinden, desto mehr wird dasselbe auf Schönheit Anspruch machen können und das Wesen derselben darstellen. Der Plastiker z. B. wird ein um so schöneres Bild zu Stande bringen, je mehr er die ihn beseelende Idee mit dem Marmor zu verweben weiß, und so auch der Maler, je mehr sein Bild von der Idee durchdrungen erscheint und er dieselbe so zu sagen auf die Oberfläche herauszutreiben weiß. Wollte dagegen z. B. der Dichter nur die eine Seite des Schönen, das ideale Moment uns geben, ohne es in Bild und lebendiger Gestalt erscheinen zu lassen, so hätten wir bloße abstrakte Reflexionen, im andern Falle leere Gestalten. Beides gehört zusammen, Aeußeres und Inneres, Sinnliches und Geistiges, Idee und Bild, wenn Schönes dasein soll. Freilich wird sich das Unendliche nie in einer äußern Gestaltung erschöpfen und zur absoluten Einheit verknüpfen lassen, wie Endliches und Unendliches niemals Eins sein und werden können, aber die Kunst hat doch dahin zu streben, so viel als möglich von dem unendlichen Inhalt der Idee im Bilde zu fassen und äußerlich darzustellen. — Dieser Theil handelt ferner von den Begriffen des Erhabenen, Tragischen und Komischen, und sucht sie als dem Schönen inhärirende Momente darzustellen. So entsteht das Erhabene und Tragische durch Ueberwiegen des idealen, das Komische durch Ueberwiegen des realen Moments im Schönen. Deßgleichen kommt der subjektive Eindruck des Schönen zur Sprache, der, da ja das Schöne selbst ein harmonisches Ganze ist, in dem alle Gegensätze gelöst sind, ein harmonischer sein muß. Als sinnlich schmeichelt es unsern Sinnen, als geistig schließt es das Geistige ein und regt in ihrer Durchdringung die Seele harmonisch an. Zweck hat das Schöne keinen, und sucht nicht als Mittel zu diesem Zwecke etwas zu erreichen. Seine Stellung dem Wahren und Guten gegenüber oder die Stellung der Aesthetik der Religion, Philosophie, Moral gegenüber betreffend: so ist sie insofern Eins mit diesen Wissenschaften, als sie einen Gehalt

mit ihnen hat, das Ewige, Unendliche, verschieden aber von ihnen darin, wie sie diesen Gehalt zum Bewußtsein bringt. Am nächsten ist sie mit der Religion verwandt, sofern auch diese ihre Ideen in sinnlicher Form zum Bewußtsein bringt; am entferntesten steht sie von der Philosophie, welche sich alles bildlichen Stoffes entkleidet, und das Wahre in der rein abstrakten Idee zu erfassen sucht. Was die schaffende Phantasie in der Kunst mit Einem Schlag ins Dasein ruft, findet die Philosophie auf dem Wege des abstrakten Denkens erst durch Vermittlung. Das ächte Kunstwerk wirkt endlich auch sittlich, doch ist dies sein Zweck nicht und in dieser Beziehung unterscheidet es sich wieder von der Moral. Die Kunstgeschichte betreffend, läßt sich dieselbe nie ganz von der Aesthetik trennen; diese muß vielmehr, zumal in ihrem concreten Theile, auf die historischen Erscheinungen Rücksicht nehmen. — Das Schöne tritt aus seinem innern Wesen heraus in die Erscheinung, wird concret in der Außenwelt und damit beschäftigt sich der zweite Theil der Aesthetik. Zunächst erscheint es in seiner ersten und niedrigsten Form als Naturschönheit. Wir nennen die Natur schön, doch können wir dieses von ihren Elementen nicht sagen, und so begegnet uns erst die Schönheit in ihr, wenn sich diese Grundbedingungen zur Einheit verweben. Dieses geschieht zunächst auf der Stufe der organischen Natur, auf der uns anfänglich die geologische Schönheit entgegentritt, und zwar in der Formation der Erde, den Gebilden der Mineralien ꝛc. Höher steht die vegetabilische Schönheit. Die Pflanze trägt bereits Lebenskraft in sich und tritt uns als harmonisches Gebilde von Farbe und Linie entgegen. Besonders sind es die Blumen, welche ein ästhetisches Wohlgefallen erregen. Die animalische Schönheit, welche sich in höherer Proportion an die vegetabilische anreiht, zeigt bereits eine Losgerissenheit von der Materie und das ideale Moment beginnt sich in Ton und Bewegung freier zu äußern. Doch ist auch hier noch Alles in bewußtloser Form vorhanden, und erst mit dem Reiche des Geistes in seiner natürlichen Erscheinung, mit dem Menschen, kommt die Naturschönheit zu ihrer höchsten Blüthe. Doch dieser Standpunkt ist immer noch ein mangelhafter, denn das Naturschöne hat seine Mängel; Schönes und Unschönes stehen nebeneinander; es ist der plötzlichen Vergänglichkeit und Zerstörung unterworfen, weßhalb das Schöne, da es im natürlichen Dasein seinen Begriff nicht erschöpft, in einem Höhern seine Stätte aufschlagen muß — im Geiste des Menschen. Die Aesthetik beschäftigt sich daher in ihrem weitern Verlauf mit jenen geistigen Thätigkeiten, durch welche das Schöne aufgefaßt und wiedergeboren wird mit der sinnlichen Anschauung, der Einbildungskraft und der Phantasie, welche als schöpferische Thätigkeit in ihrer ernsten und heitern Seite betrachtet wird. In lezterer Beziehung kommen Scherz, Witz, Humor zur Sprache; alsdann wird das Wesen des Talents und Genies erörtert, und das innerliche Schaffen des künstlerischen Geistes belauscht bis zu dem Punkte, wo das Kunstwerk als neue Schöpfung der schaffenden Phantasie in die Aeußerlichkeit tritt. Was noch Mangelhaftes dem bloßen Natur-Schönen anklebt, das ist in dem Kunstwerke abgestreift, und es tritt uns in ihm nicht etwa das Produkt bewußtlos schaffender Kräfte entgegen, sondern das Ergebniß bewußter, geistiger Schöpferkraft. Die Anforderungen, welche die Aesthetik an ein Kunstwerk stellt, sind, daß es Ein organisches Ganze sei und daß es Ein Gedanke durchdringe, mit Beseitigung alles Störenden und und unnöthigen Beiwerks. Alsdann muß es klar und verständlich und nach den Regeln der Kunst correct ausgeführt sein, wovon Styl und Manier keine Ausnahme begründen. — Die schaffende Phantasie tritt endlich in verschiedenen Aeußerungen in die Erscheinungswelt, je nachdem sie ihre Gestalten in Erz oder Stein, Farbe, Ton oder Wort ausprägt; es entstehen die einzelnen Künste, als: Architektur, Plastik, Malerei, Musik und Poesie, mit deren Ausführung sich der dritte und lezte Theil der Aesthetik beschäftigt. Hier muß die Wissenschaft des Schönen die Geschichte der Kunst zu Hülfe rufen, denn je nach der Bildungsstufe,

Nationalität und Religion der Völker haben sich diese besondern Zweige der Kunst entwickelt und sind in verschiedener Geistestiefe ins Dasein getreten. Insbesondere durchdringt hier ein Gegensatz die gesammten Gebilde der Kunst, welcher in der Aesthetik durchgreifend festgehalten werden muß, der Gegensatz zwischen der heidnischen (antiken, classischen) Kunst und zwischen der christlichen (romantischen) Kunstanschauungsweise. Ihnen gegegenüber wird als die dritte Stufe in unserer Zeit die moderne Kunstanschauungsweise aufgestellt, welche jene beiden bereits ausgelebten Kunstformen in sich enthalten und zu ihrer wahren Bedeutung zurückgeführt haben soll, eine Ansicht, der jedoch nicht beigepflichtet werden kann. Denn die sogenannte moderne Kunstanschauungsweise ist bei allem Vorzüglichen, das sie enthält, doch mehr oder weniger ein Zurückgehen auf das Antike und eine Weiterbildung desselben. Das tief Innerliche des christlichen Prinzips und die noch unentwickelten Keime und Kräfte, welche in ihm liegen, sind ihr fremd. Auch sie haftet gleich dem antiken Prinzip doch nur an der Oberfläche, am äußern Reize und sucht mit Verwerfung alles Transcendenten nur die höchste Blüthe des transeunten Lebens und Daseins zu entwickeln. Will sie über diesen Standpunkt hinausstreben, so geht sie über in die wilde, titanische Kraft, welche mit Gewalt den Himmel des Göttlichen erstürmen will, oder sie versinkt in jenen hohen Ernst der tragischen Schönheit, welche schwermüthig, ohne Licht der Hoffnung sich in das unvermeidliche Schicksal fügt und untergeht. Sie berührt das Ewige nur, begreift es aber nicht und vermag es nicht zu erreichen. Ihr gegenüber steht die christliche Schönheit, in welcher jenes Licht der Hoffnung, das der antiken und so genannten modernen Schönheit gänzlich abgeht, sehnsuchtsvoll hervorbricht, und die nicht klebend an dem bloß Aeußern, auf den Fittichen des seligen Glaubens und der reinen Liebe emporstrebt und in der Verklärung des Endlichen durch das Unendliche, im Gottmenschen, ihre höchste Versöhnung und ihren ewigen Gehalt findet. Das ist der große Riß, der sich in den besondern Künsten zeigt, die Kluft, welche die heidnische und christliche Schönheit wesentlich scheidet, und die Aesthetik hat die Aufgabe, diesen Gegensatz an den besondern Künsten darzustellen und als die höchste vollendetste Schönheit, die vom christlichen Prinzip durchdrungene und verklärte, nachzuweisen. Unter diesen besondern Künsten nimmt die erste und niederste Stufe die Architektur ein, denn ihre Gestalten haben noch am wenigsten geistige Bestimmtheit: sie ist noch in das Massenhafte, Materielle verschlungen und unselbstständig, indem ihre Werke erst eine Ergänzung erwarten, der heidnische Tempel das Bild des Gottes, die christliche Kirche die betende Gemeinde und die gottesdienstliche Handlung. Daher ist ihre Bedeutung überhaupt mehr eine allegorische. Wie sehr das christliche Prinzip auf die Werke der Architektur um- und neugestaltend wirkte, zeigen die herrlichen Baudenkmale in der katholischen Kirche. Hier ist nicht mehr das Gedrückte, Niedere, das sinnlich Heitere des griechischen Tempels, nein, über der Kreuzesform wölbt sich im byzantinischen Style, einem zweiten Himmel gleich, in die Höhe strebend, der Rundbogen, und im gothischen (teutschen) Style wird dieses Streben ins Unendliche fortgeführt. Das Massenhafte wird überwunden; der Stein ist durchbrochen vergeistigt und der schlank aufwachsende Thurm verschwindet mit seiner Spitze im Blau des Aethers. Die tiefsinnigsten Bildwerke, ganz entsprechend den Zwecken des religiösen Cultus, treten in Fülle aus den Wänden hervor, und das Licht fällt gedämpft durch bunte Scheiben in das Innere, jenen ahnungsvollen, heiligen Dämmerschein verbreitend, der mit dem Unendlichen in dieser Welt der Erscheinungen stets verwoben ist (s. christliche Baukunst). In der Plastik schreitet die Kunst von der abstrakten Linie zur Darstellung concreter Gestalten, namentlich der menschlichen vorwärts, welche sie in ihrer äußerlichen Vollendung darzustellen strebt. Dieser Standpunkt gehört vorzugsweise der antiken Welt an, doch fehlt in ihren Gebilden die Geistestiefe, das Innerliche, indem das Steinbild ohne Augen-

stern starr, in sich beharrend uns entgegentritt. Auch hier hat die christliche Sculptur in ihren Statuen und Grabdenkmalen die dem christlichen Prinzip einwohnende Seelentiefe und Innerlichkeit in den spröden Marmor zu hauchen gewußt (s. christliche Sculptur). Wenn in der Plastik die Kunst noch mit der rohen Materie ringen muß und das Schöne noch zu sehr an die Realität der Masse gebunden ist, so ist in der Malerei der Stoff veredelter. Sie läßt durch das Aeußere hindurch in das Innere, durch die Gestalt in die Seele blicken, und das gesammte Reich der Natur öffnet sich ihr. Der alten Welt fremd, hat sie ihre höchste Höhe bisher im Mittelalter erreicht, wo sie sich in der Gemüthstiefe der umbrischen und altteutschen, der Zeichnung und scharfen Charakteristik der florentinischen und der Farbenglut der venetianischen Schule ausprägte. Die erste Stelle nimmt die umbrische Schule ein, welche eine Seelenschönheit, eine Innigkeit des religiösen Gemüthslebens, einen seligen Verkehr zwischen Hier und Dort in ihren Gestalten entfaltet, wie sie nur durch die christliche Religion und ihre allbelebende Kraft hervorgebracht werden können (s. christliche Malerei). Ist die Malerei noch an die erscheinende Gestalt gebunden, und kann sie nur das Nebeneinander im Raume darstellen: so versezt uns die Musik in das Gebiet des bloß Innerlichen. Sie malt das Tiefste, was die menschliche Seele bewegt, durch Töne, ohne bestimmte Gestalten zu geben — die Freude und den Schmerz, jene, ohne in wilden Taumel oder tobend bachantische Lust auszuarten, diesen, ohne sich gänzlicher Zerrissenheit und Verzweiflung hinzugeben. Die katholische Kirche hat auch dieser Kunst ihre wahre Weihe gegeben, und in der religiösen Musik wurden durch die großen Meister Akkorde geweckt, welche ohne den Einfluß des christlichen Geistes stets geschlummert hätten (s. christliche Musik). Die lezte aber auch höchste Stufe nimmt die Poesie ein, denn wenn in den bildenden Künsten und auch in der Musik die Idee durch äußere materielle Darstellungsmittel angeschaut und vernommen wird: so wird hier das Darstellungsmittel selbst innerlich und geistig: es ist das beseelte Wort. Wenn die Musik nur gestaltlose, harmonische Empfindungen versinnlichen, die bildenden Künste dagegen harmonische Gestalten nur veranschaulichen können: so vereinigt die Poesie den musikalischen Rythmus mit plastisch-malerischer Anschaulichkeit. Die Idee entäußert sich hier im beseelten Wort, und wenn der Dichter auch der technischen Schwierigkeiten überhoben ist und nicht mehr mit dem Stoffe zu ringen hat, so muß er diesen dagegen aus der Tiefe der Phantasie entfalten. Die Poesie zerfällt in die lyrische Poesie, welche mehr subjektiv ist, indem sie uns die innere Gefühlswelt des Dichters, seine Lust und seinen Schmerz versinnlicht; in die epische Poesie, deren Wesen es ist, die Welt der Objektivität zu schildern. Der Dichter tritt als solcher zurück in den Hintergrund und läßt bloß in ruhigem Fortschreiten die Welt der Gestalten dem Auge vorüberziehen; diese theilt sich dann wieder in das geschichtliche Epos, das nur nationale Bedeutung hat, und in das religiöse, das ewige Ideen und Thatsachen versinnlicht; in die dramatische Poesie, welche die Objektivität des Epos mit der Subjektivität der Lyrik vereinigt und die höchste Stufe der Poesie und Kunst bildet. In dieser Dichtungsart ist es hauptsächlich das Subjekt auf der einen Seite, das die Energie seines Willens handelnd oder leidend in conflictreicher Situation bethätigt, und die ewige sittliche Macht auf der andern Seite, welche rächend oder versöhnend über der rasch bewegten lebensvollen Handlung schwebt. Die verschiedenen einzelnen Dichtungsarten, das geistliche Lied, die Elegie, Romanze, das Epigramm, die Satyre, die Ballade, Tragödie, Komödie ꝛc., reihen sich unter diese drei Stufen. Daß auch das christliche Prinzip neu belebend auf die Poesie eingewirkt und sie erst zu ihrem wahren Werthe emporgehoben hat, hat der Artikel über christliche Poesie näher zu beleuchten (s. christliche Poesie). Wir erinnern hier nur an die herrlichen kirchlichen Hymnen, an Tasso's befreites Jerusalem und Dante's divina commoedia. Mit der

Beleuchtung der besondern Künste schließt die Aesthetik ab, nachdem sie das Wesen des Schönen an sich und in seiner äußern Entfaltung in Natur und Kunst dargethan hat.

Aethiopien, s. Abyssinien.

Aethiopischer Dialect, s. semitische Sprache.

Aëtius und Aëtianer. Aus Cölesyrien gebürtig, erlernte Aëtius Anfangs das Handwerk eines Kupferschmieds, oder, nach Philostorgius, das eines Goldarbeiters. Später widmete er sich der Arzneiwissenschaft und noch später, unter arianischen Lehrern, der Theologie, wobei er sich durch sophistisch-dialektische Gewandtheit hervorthat. Im J. 350 machte ihn einer seiner Lehrer, der arianische Patriarch Leontius von Antiochien, zum Diacon dieser Kirche, aber Kaiser Constantius, obgleich selbst Arianer, vertrieb den des Atheismus Beschuldigten, und Aëtius lebte von nun an zu Alexandrien, wo er Schüler um sich sammelte und Urheber der strengsten Arianischen Partei, der Anomöer, wurde. Sie erhielten diesen Namen von ihrem Hauptlehrsatze, der Sohn sei dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος), Eunomianer aber nannte man sie nach Eunomius, der eine Zeit lang Bischof von Cyzikos und der Hauptschüler von Aëtius war. Sie hießen auch Heterusiasten, weil sie behaupteten, der Sohn sei von einer andern Wesenheit (ἑτέρας οὐσίας) als der Vater, und Exukontianer wegen ihres Satzes, der Sohn sei aus Nichts (ἐξ' οὐκ ὄντων) geschaffen. Die Sophismen, deren sich die Aëtianer bedienten, um aus den Begriffen gezeugt und ungezeugt, welche sie mit den menschlichen Beschränktheiten auf die göttlichen Verhältnisse anwendeten, zu erweisen, daß der Sohn jünger sei, als der Vater, und demselben subordinirt, ihre anmaßende Behauptung, durch die Dialektik Gott eben so gut zu erkennen, als sich selbst, ihre geringe Meinung von Christus, den sie zu den Geschöpfen herabsezten, all' dieß hat die Anhänger des Aëtius in sehr übeln Ruf gebracht und ihm selbst den Beinamen ἄθεος gegeben. Die scharfen Gesetze Theodosii d. Gr. und seiner Söhne machten dieser Secte im römischen Reich ein Ende. [Hefele.]

Affecte heißen jene stärkeren Gemüthserregungen, welche durch gleichzeitige Spannung der fühlenden und strebenden Kräfte entstehen. Begierde und Empfindung setzen sich beim Affect so in Verbindung, daß das Gemüth thätig und leidend zugleich ist; das Begehren wird von dem Gegenstande so hervorgerufen, daß er einen Eindruck macht, welchen auszufüllen die Seele eben so sich bestrebt, wie im Mechanischen ein elastischer Körper, dem ein Druck widerfährt (Deutinger, Seelenlehre. Regensb. 1843. S. 165). Als die gemeinsame Grundlage aller Affecte darf man die Verwunderung oder das Staunen (Matth. 27, 14.) ansehen, welches zunächst in Bewunderung (Psm. 8, 2. 10.) oder in Entrüstung (Zorn, Indignation, Matth. 20, 24.) übergeht. Nach dem Inhalt der Gefühle und der übereinstimmenden Bestrebungen gibt es drei Reihen von Affecten; a. angenehme: 1. Wohlgefallen (Matth. 8, 10.), 2. Freude (Luc. 19, 6.), 3. Entzücken (Luc. 9, 4. 5.); b. unangenehme: 1. Furcht (Marc. 16, 8.), 2. Bangigkeit (Matth. 26, 36 ff.), 3. Traurigkeit (Joh. 11, 16. 21. 32—36. 38.); c. gemischte: 1. Wehmuth (Luc. 24, 19—24.), 2. Sehnsucht (Psm. 41, 2.). — Ueber die ethische Bedeutung der Affecte urtheilt treffend (im Widerspruch gegen das stoische: sapientis est, non affici.) Lactantius (Epitom. c. 4.): Non per se mala sunt, quae Deus homini rationabiliter inseruit; sed cum utique sunt natura bona, quoniam ad tuendam vitam sunt attributa, male utendo fiunt mala, sicut si fortissime pro patria dimices, bonum est, si contra patriam, malum. Sic et affectus, si ad usus bonos habeas, virtutes erunt; si ad malos, vitia dicentur. Sehen wir ja an Jesu Christo selber Freude (Luc. 10, 21.), Traurigkeit (Joh. 11, 33.), Mitleid (Luc. 19, 41.), Bangigkeit (Luc. 22, 44. Joh. 12, 27), Zorn und Entrüstung (Marc. 3, 5. Joh. 2, 14. 17.). Jedoch ist durch die Erbsünde die Erregbarkeit des Gemüthes theils fehlerhaft gehemmt, theils schädlich gesteigert, und die Gemüths-

bewegungen selber werden leichtlich tadelnswerth durch ihren Inhalt, ihre Form, ihren Gegenstand (s. Erbsünde). Ueber die deßhalb nöthige Bildung und Heilung des Gemüths hinsichtlich der Affecte durch Selbstbeobachtung, Wachsamkeit, Selbstbeherrschung, Selbstverläugnung, Nüchternheit, s. Hirscher, Moral. Bd. II. S. 226 ff. (244 ff.); über die kirchlichen Bildungs- und Heilmittel, ebend. S. 265 ff. (92 ff.). Eine besondere Abhandlung über die Affecte ist von Descartes: de passionibus animae. [Mack.]

Affecte, ihre Behandlung in homiletischer Beziehung, s. Predigt.

Affecte Gottes, s. Anthropopathie.

Affinität, s. Schwägerschaft.

Afrikanische Kirche. Um die Zeit der Geburt Christi stand die ganze Nordküste Afrika's von der Landenge von Suez an bis zum Atlas unter römischer Herrschaft, und eben dadurch waren diese weiten Länder auch den christlichen Glaubensboten geöffnet. In der Christianisirungsgeschichte derselben ist jedoch die Ost- und Westküste wohl zu unterscheiden. Am frühesten kam das Licht des Glaubens an die ägyptische Ostküste, weil diese der Wiege des Christenthums viel näher liegt und mit den ersten christlichen Städten in vielfachem Verkehre stand. So mußte Aegypten das erste Land in Afrika sein, welches Christen in seiner Mitte zählte, und in Aegypten selbst mußte die große Handelsstadt Alexandrien die erste Christengemeinde einschließen. Nach Eusebius (H. E. II. 16.) und andern alten Schriftstellern war es der Evangelist Markus, welcher den christlichen Glauben nach Aegypten brachte und die Gemeinde von Alexandrien gründete. Das Jahr, wann dieß geschehen sei, wird verschiedentlich angegeben. In Alexandrien aber soll die Zahl der Gläubigen sehr schnell zu einer bedeutenden Größe angewachsen sein; Markus habe auch in der Umgegend, namentlich in Pentapolis gepredigt und in der Nähe von Alexandrien den Martyrertod erlitten 68 n. Chr. Wie dem aber auch sei, gewiß ist, daß auch Zeugen des Pfingstwunders frühzeitig Kunde von Christus nach Aegypten brachten (Apostelg. 2, 10.) und daß Alexandrien sehr bald eine bedeutende Christengemeinde und schon im 2ten Jahrhundert eine blühende christliche Schule besaß, deren erster, mit Sicherheit bekannter Vorsteher der christliche Philosoph Pantänus (180 n. Chr.) war, auf welchen Clemens von Alexandrien, Origenes und andere hochberühmte Männer folgten. Von der Ausbreitung des Christenthums in Aegypten während des 2ten Jahrhunderts geben auch die zahlreichen ägyptischen Gnostiker Zeugniß, die eine eigene Schule im weitverzweigten Gnosticismus gebildet haben. Um's Jahr 202 aber unter Kaiser Septimius Severus brach eine große Verfolgung über die ägytischen Christen aus. Doch wurde dadurch die Zahl der Gläubigen eher vermehrt als vermindert, es erhoben sich nunmehr zahlreiche bischöfliche Stühle in Aegypten, die sämmtlich in dem Bischofe von Alexandrien ihren obersten Metropoliten oder Patriarchen verehrten. Zudem wurde Aegypten jezt die Heimath des Anachoreten- und Mönchthums, dessen Hauptheroen, Paul von Theben, Antonius, Pachomius ꝛc. Aegyptier gewesen sind. — Von hier ging im Jahr 320 die arianische Häresie aus, und 130 Jahre später nahm Aegypten für den Monophysitismus Partei, so daß selbst der Patriarchalstuhl in monophysitische, später auch in monotheletische Hände gerieth, und sich im Lande zwei Religionsparteien bildeten, die monophysitische (Kopten) und die orthodoxe (Melchiten = Anhänger des Kaisers). Im 7ten Jahrhunderte (640) aber wurde Aegypten von den Mohamedanern erobert und seit dem hat sich in diesem Lande der christliche Glaube nur kümmerlich unter dem Islam erhalten. Einen verunglückten Versuch, die Mohamedaner in Aegypten zu bekehren, machte der heilige Franz von Assisi. Gegenwärtig zählt Aegypten noch ungefähr 15,000 Katholiken, die von einem apostolischen Vikar geleitet werden, freie Religionsübung und mehrere Klöster besitzen. Außer ihnen giebt es aber auch noch unirte und dis-

unirte Kopten. Erstere stehen unter dem unirten oder melchitischen Patriarchen Asiens, leztere dagegen haben einen eigenen monophysitischen Patriarchen, der den Titel von Alexandrien führt, aber in Cairo wohnt. Zudem hat Aegypten auch griechische und armenische Christen und Bisthümer. — Daß Sanct Markus auch in der westlich von Aegypten gelegenen Landschaft Cyrenaica oder Pentapolis den Glauben gepredigt habe, wurde oben gesagt, und wir fügen nur noch bei, daß auch Einwohner dieser Gegenden Zeugen des ersten Pfingstwunders waren und wohl die ersten Keime des Christenthums in ihre Heimath verpflanzten. Noch weiter westlich, in Africa propria, war ohne Zweifel Carthago die erste Stadt, welche eine christliche Gemeinde besaß, und eben so wahrscheinlich ist es, daß die Christianisirung Westafrika's von Rom und Italien ausging (Münteri primordia ecclesiae Afric. Hafn. 1829). Daß dieß sehr frühzeitig geschehen sein muß, geht daraus hervor, daß die westafrikanische Kirche bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte gegen Ende des 2ten christlichen Jahrhunderts schon eine ungeheure Ausdehnung besaß. Zeuge hiefür ist Tertullian, Priester der Kirche zu Carthago vor und nach dem J. 200, welcher sagt, daß die Christen fast in jeder Stadt bereits die Mehrheit bilden: pars paene major civitatis cujusque, ad Scapul. c. 2. Hier, in Westafrika bildete sich auch die lateinische Kirchensprache aus, wie denn gerade der genannte Tertullian der erste lateinische Schriftsteller ist. Zu seiner Zeit zeichnete sich die westafrikanische Kirche auch bereits durch zahlreiche Martyrer aus, unter denen die beiden Frauen Perpetua und Felicitas unter Kaiser Septimius Severus 202 einen besondern Ruhm erworben haben. Kirchliche Metropole des proconsularischen Afrika's war Carthago, und auf diesem bischöflichen Stuhle saß um die Mitte des 3ten Jahrhunderts der große heilige Cyprian. Zu seiner Zeit wurde die westafrikanische Kirche von der Verfolgung des Kaisers Decius und seiner Nachfolger, sowie durch Pest und feindliche Einfälle schwer heimgesucht, und um das Unglück voll zu machen, entstand jezt auch zu Carthago das traurige Schisma des Felicissimus, welches in die Novatianische Spaltung überging. Noch weiter verbreitete sich das donatistische Schisma, welches im Anfange des 4ten Jahrhunderts entstand und durch ein volles Säculum fortdauerte. Ihren größten Mann hatte die westafrikanische Kirche an St. Augustin, Bischof von Hippo regius, † 430. Kurz vor seinem Tode zählte Westafrika über 400 christliche Bisthümer, aber Anno 428 brachen die Vandalen, von dem römischen Statthalter Bonifacius eingeladen, in diese Gegenden ein, gründeten hier ein eigenes Reich und unterdrückten mit arianischer Intoleranz die katholische Kirche. Wohl machte Belisar, der Feldherr Justinian's, dem vandalischen Reiche ein Ende und verband Afrika wieder mit dem byzantinischen Reiche, was auch für die orthodoxe Kirche von den wohlthätigsten Folgen war. Aber im 7ten Jahrhundert eroberten die Saracenen das Land und zerstörten die christliche Kirche, so daß in Bälde ganz Nordafrika keinen einzigen bischöflichen Stuhl mehr besaß, bis im Mittelalter das Bisthum Ceuta, im Jahre 1838 aber das Bisthum Algier errichtet wurde. Frühere Versuche, das Christenthum dort zu restituiren, z. B. von Raimundus Lullus im 13ten und dem Cardinal Ximenes im 16ten Jahrhundert waren theils völlig erfolglos, theils nur von vorübergehender Wirkung. Bemerkenswerth und berühmt ist der Streit der afrikanischen Bischöfe mit Rom in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts. Die Synode von Sardika hatte um's Jahr 347 (can. 3 u. 7) erklärt, daß ein Bischof, wenn er von der Provinzialsynode ungerecht abgesezt worden zu sein glaube, an den Papst appelliren könne. Auf diesen Beschluß macht Papst Zosimus 419 die Afrikaner aufmerksam, mit den Worten, daß schon die Nicäner Synode diese Bestimmung erlassen habe. Da jedoch die afrikanischen Bischöfe unter den Nicäischen Canones keinen fanden, der solches enthalten hätte, so stellten sie das Recht des Papstes, Appellationen anzunehmen, völlig in Abrede. Den Papst

Zosimus aber wollten spätere Historiker und Canonisten eines absichtlichen Betrugs bezüchtigen. Mit Unrecht. Richtig bemerkt nämlich auch der Protestant Gieseler (K. G. I., 522), daß die Beschlüsse der Synode von Sardika in den alten Sammlungen gewöhnlich den Nicäner Beschlüssen angehängt worden seien, und daß darum eine solche Verwechslung sehr leicht habe geschehen können. Wir fügen bei, daß dieß um so eher möglich war, da ja das Concil von Sardika nur als eine Fortsetzung des Nicänums betrachtet wurde. — Mit völligem Unrecht haben Manche aus der obigen Protestation der Afrikaner den Schluß ableiten wollen, als hätten dieselben den Primat Rom's überhaupt nicht anerkannt. Wie unwahr dieß sei, zeigen schon die klassischen Aeußerungen Cyprian's und Augustins über diesen Gegenstand. Gewiß ist übrigens, daß die afrikanische Kirche zur Zeit ihrer Leiden unter vandalischer Herrschaft sich enger an Rom anschloß als früher, was insbesondere die Briefe Sanct Leo's beweisen, der sich der afrikanischen Kirche väterlich annahm. — Im innern Afrika entstand im 4ten Jahrhundert die bis auf den heutigen Tag dauernde abyssinische oder äthiopische Kirche (s. d. A.) — Eine ganz neue Thätigkeit in der Christianisirung Afrika's begann mit den neuen Entdeckungen afrikanischer Küsten und Inseln durch die am Ende des Mittelalters neu aufblühende Schifffahrt. Die Colonien und Schifffahrtsstationen der europäischen Staaten sowohl an der Ost- und Westküste Afrika's erhielten nunmehr christliche Gemeinden und Missionen, welche außer den europäischen Colonisten bald auch viele der heidnischen Urbewohner zu ihren Mitgliedern zählten. Ja es entstanden sogar nicht wenige Bisthümer, welche bis auf unsere Tage fortdauern. Sie sind 1) Angra auf der azorischen Insel Terceira, und 2) Funchal auf Madera, beide zu Portugal und zum Erzbisthum Lissabon gehörig; 3) Canarias und 4) Teneriffa oder Sanct Christoph, beide auf den canarischen Inseln, zu Spanien und dem Erzbisthum Sevilla gehörig; 5) Sanct Jago und 6) Sanct Nicolo auf den zu Portugal gehörenden Inseln des grünen Vorgebirgs; 7) Sanct Thomas auf der gleichnamigen portugiesischen Insel an der Küste von Guinea; 8) Ceuta, die spanischen Besitzungen auf der marokkanischen Küste umfassend und unmittelbar unter Rom stehend. Endlich wird 9) auch das Bisthum Malta zu Afrika gerechnet, und daß im J. 1838 noch 10) das Bisthum Algier gegründet wurde, ward schon berührt. Außer diesen Bisthümern bestehen in Afrika auch: 1) die apostolischen Präfecturen und Vicariate Bourbon, 2) Congo, 3) Madagaskar, 4) Guinea, 5) Marokko, 6) Senegambien, 7) Tripolis, 8) Tunis, 9) auf der Sanct Moriz-Insel und 10) auf dem Cap, zur geistlichen Pflege und Leitung der in diesen Gegenden zerstreut wohnenden Christen. Manche dieser Vikariate sind erst in neuen Zeiten errichtet worden, so das Vikariat auf dem Capland im J. 1837. [Hefele.]

Afrikanische Synoden. Schon in den ersten Jahrhunderten erfreute sich die katholische Kirche in Afrika, trotz der Verfolgungen und anderer Hindernisse, eines kräftigen Wachsthums, gleichsam als hätte sich der christlich-kirchliche Gemeingeist, im bangen Vorgefühl des kommenden Islam, beeilt, sich auf recht schöne und lebenskräftige Weise zu bethätigen. Sodann brachte es die geographische Lage Afrika's mit sich, daß nicht leicht im Orient oder Occident eine theologische, das Interesse der Kirche irgendwie berührende Frage aufgeworfen und entschieden werden konnte, ohne daß die Schwingungen auch nach Afrika sich hinüberpflanzten und jene Streitigkeiten nachtönen ließen. Dazu kommt noch, daß ausgezeichnete Kirchenfürsten auf den bischöflichen Stühlen in Afrika sehr thätig in die christlichen Verhältnisse eingriffen, Leben und Rührigkeit verbreitend; ich nenne nur einen Cyprian, einen Augustin. Aus diesen Thatsachen heraus dürfte es nun aber nicht schwer sein, sich die Erscheinung zu erklären, daß uns zumal im 3ten, 4ten und 5ten Jahrhundert so zahlreiche Concilien in den verschiedenen Provinzen der afrikanischen Kirche begegnen; eine fast unüberwindliche Schwierigkeit ist es, die

afrikanischen Synoden in ihrer historischen Reihenfolge aufzuzählen, aus dem einfachen Grunde, weil von den Acten und Verordnungen vieler der genannten Synoden öfters nichts auf uns gekommen ist, als die Namen der Städte, in denen sie gehalten wurden, und etwa bei einigen die Veranlassung derselben; und selbst hierin diveriren die Schriftsteller noch. Das kirchliche Gebiet in Afrika war in 6 Provinzen eingetheilt, nämlich 1) in das proconsularische Afrika, mit der Hauptstadt Carthago, dessen Bischof als Primas vor den übrigen Bischöfen stets einen Vorrang hatte; 2) Byzacene, 3) Tripolis, 4) Numidien, 5) das sitifensische u. 6) das cäsareensische Mauritanien. Es wäre nun ganz natürlich, alle in diesen 6 Provinzen gehaltenen Concilien als afrikanische zu bezeichnen; dieß thut jedoch vielleicht kein einziger Schriftsteller; die meisten zählen von einem gewissen Zeitpunkt an die zu Carthago gehaltenen Versammlungen, sie bald concilia africana, bald carthaginensia nennend, so daß eben die carthaginensischen Concilien identisch wären mit den s. g. afrikanischen; allein auch dieser Calcul ist nicht überall angewandt, insofern doch wieder unter afrikanischen und carthag. Versammlungen unterschieden wird. Wir übergehen hier die Synoden, welche zu Thusdrum, Suffetula, Macriana, Septimunica ꝛc. gehalten wurden, und von denen fast nichts auf uns gekommen; ebenso die Concilien von Mileve, Byzacene und Mauritanien, und zählen blos an der Hand der bewährtesten Concilienſammlungen jene Synoden auf, die unter dem Namen afrikanische und carthag. Concilien gewöhnlich verstanden werden; nur noch bemerkend, daß der Ketzertaufstreit, die donatischen Streitigkeiten, die pelagianische Häresie und verschiedene disciplinär- und kirchenrechtlichen Bestimmungen die Angelpunkte bilden, um welche sich die nun zu nennenden Synoden in materieller Beziehung drehen. Unter Papst Zephyrinus: anno 217 Concilium africanum; Cornelius: 254 Concilium carthaginense I.; 255 Conc. carth. II.; Stephanus I.: 257 Conc. afr. I., 258 Conc. afr. II., 258 Conc. carth. I., 258 Conc. carth. II., 258 Conc. carth. III.; Marcellus I.: 306 Conc. carth. I., 308 Conc. carth. II.; Julius I.: 348 Conc. carth. I.; Siricius: 397 Conc. carth. II., 397 Conc. carth. III.; Anastasius I.: 398 Conc. carth. IV., 398 Conc. carth. V., 399 Conc. afr. I., 401 Conc. afr. II., 401 Conc. afr. III.; Innocentius I.: 403 Conc. afr. I., 404 Conc. afr. II., 405 Conc. afr. III., 407 Conc. afr. IV., 408 Conc. afr. V. & VI., 409 Conc. afr. VII., 410 Conc. afr. VIII., 414 Conciliabulum afr. Donatistarum; Zosimus: 418 Concilium afr. Bonifacius I.: 419 Conc. carth. VI.; Cöleſtinus: 419 Conc. carth. VII., 424 Conc. afr. Johannes II.: 535 Conc. afr. Theodorus: 640 Conc. carth. [Fritz.]

Afterweisheit, s. Weisheit.

Agabus, ein Prophet zur Zeit der Apostel, der nach den griechischen Kirchenvätern einer der 72 Jünger gewesen und zu Antiochia den Martyrtod gestorben sein soll. In der genannten Stadt weissagte er eine große Hungersnoth, die im ganzen römischen Reiche entstehen werde und die im vierten Jahre des Kaisers Claudius auch wirklich eintrat (Apg. 11, 28.). Mehrere Jahre später, als er den Apostel Paulus auf seiner Reise nach Jerusalem zu Cäsarea antraf, weissagte er ihm, daß er von den Juden an die Heiden werde ausgeliefert werden (Apg. 21, 10 f.), was ebenfalls nach Kurzem eintraf.

Agapen, von dem griechischen ἀγαπὴ = Liebe, werden jene dem Geiste der ersten christlichen Bruderliebe ihren Ursprung verdankenden Mahlzeiten genannt, welche in der apostolischen Kirche von den Gläubigen einer Gemeinde ohne Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen reich und arm gemeinschaftlich eingenommen wurden und zwar in Verbindung mit dem heil. Abendmahle. Es ist Gegenstand einer Controverse, ob der Empfang des leztern in den frühesten Zeiten nach der Agape stattgefunden habe, oder derselben vorhergegangen sei. Leztere Annahme, obwohl die weniger vertretene, scheint die richtigere zu sein. Jedenfalls war der entgegengesezte Gebrauch von ganz kurzer Dauer. Wohl aber

herrschte an einigen Orten, wie z. B. in Afrika, noch unter dem heil. Augustin die Gewohnheit, am grünen Donnerstage (allein im ganzen Jahre) zum Andenken an die Einsetzung des Altarsacraments zuvor in der Kirche ein gemeinschaftliches Mahl zu halten und dann erst die Speise des ewigen Lebens zu genießen. Besonders bekannt sind die Liebesmahle, welche an den Festen der Märtyrer über ihren Grabstätten gehalten wurden. Die Agapen waren eigentliche Vereinigungspunkte der Gläubigen und hatten zur Zeit der herrschenden Idololatrie besonders auch deßwegen hohe Bedeutung, weil sie durch Stillung der leiblichen Bedürfnisse für die Armen ein Mittel waren, diese vor dem Rückfall ins Heidenthum zu bewahren, weßwegen auch Kaiser Julian ihnen besonders gram war. Die Synode von Gangra ums J. 330, can. 11 belegte die Verächter der Agapen mit dem Anathem. Mit der durch Constantin den Großen erlangten Freiheit der Kirche schwand theilweise diese hohe Bedeutung der Agapen; andrerseits machten die enormen Mißbräuche, welche sich an dieselben angesezt hatten, das Aufhören des Gebrauches selbst nothwendig. Immerhin aber erneuert ihr Andenken das Bild einer schönen Zeit, in welcher ein Familiensinn höherer Art die Glieder einer Gemeinde umschlang, und auch die Vorkommenheiten des gewöhnlichen Lebens bedeutsame Vehikel des Ewigen wurden.

Agapet I. und II., Päpste. Agapet I., ein geborner Römer, bestieg im J. 535 den päpstlichen Stuhl. Damals war Italien in den Händen der Ostgothen, deren Herrschaft übrigens seit dem Tode Theodorich's d. Gr. schnell ihrem Untergang entgegeneilte, so daß unter ihrem kraftlosen Könige Theodat sich der morgenländische Kaiser Justinian gegründete Hoffnung machen konnte, Italien mit seinem Reiche zu vereinigen. Theodat, seine Schwäche fühlend, suchte durch einen wenn auch noch so ungünstigen Vertrag die Krone zu retten, und bestimmte durch den römischen Senat den Papst Agapet zu einer Reise nach Constantinopel, um wo möglich durch dessen Vermittlung dem Frieden zwischen dem Kaiser und den Gothen eine längere Dauer zu verschaffen. Um diesen Auftrag, an dessen Nichterfüllung eine sehr schwere Drohung geknüpft war, zu vollziehen, begab sich Agapet, von 5 Bischöfen und mehreren Geistlichen begleitet, nach Constantinopel, nachdem er zuvor zur Bestreitung der Unkosten dieser Reise die heiligen Gefäße der Peterskirche hatte verpfänden müssen. Justinian hatte zwar, um den Papst gebührend zu empfangen, mehrere Bischöfe und hochgestellte Hofbeamten entgegengeschickt, aber auch schon in der ersten Unterredung mit Agapet sich bestimmt dahin ausgesprochen, daß er auf keine Friedensverhandlungen eingehe. Nun suchte der Papst nur noch das heilige Interesse der Religion und das Wohl der morgenländischen Kirche zu vertreten. Anthimus nämlich, ein Eutychianer, war gegen alles kirchliche Recht von Trapezunt auf den Patriarchalstuhl nach Constantinopel versezt, und der dogmatisirende Kaiser und noch mehr seine Frau drangen sehr in den Papst, den Patriarchen in seine Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Agapet zeigte sich hierzu nur unter der Bedingung geneigt, wenn Anthimus seine Irrlehre verlasse und zu seiner bischöflichen Kirche nach Trapezunt zurückkehre, und ließ sich so wenig durch Versprechungen der Theodora und durch Drohungen des Justinian zur Nachgiebigkeit bestimmen, daß er diesem offen erklärte: „jezt bemerke ich erst, wie außerordentlich ich mich getäuscht habe. Ich glaubte bisher, vor einem christlichen Kaiser zu stehen und sehe nun, daß ich mich in Gegenwart des Kaisers Diocletianus befinde." Diese freimüthige Sprache verfehlte ihren Zweck beim Kaiser nicht; er gab nach, und da Anthimus, auf bessere Zeiten hoffend, es vorzog, seinen kirchlichen Würden zu entsagen, als vor einem von Agapet versammelten Concilium seinen Irrthum aufzugeben; so wurde Mennas, eben so ausgezeichnet durch Wissenschaft als durch Frömmigkeit, vom Papste selbst zum Bischofe geweiht und auf den Patriarchalstuhl erhoben. Bald darauf, ehe noch eine Untersuchung gegen mehrere eutychianische Bischöfe von ihm geführt werden konnte, starb Agapet

im J. 536 zu Constantinopel. Die römische Kirche feiert das Andenken dieses großen Papstes am 20. Sept., dem Tage, an welchem seine Gebeine im Vatikan beigesezt wurden. — **Agapet II.**, ebenfalls von Geburt ein Römer, wurde im J. 946 zum Papste gewählt. Das 10te Jahrhundert ist bekanntlich eines der verrufensten in der Geschichte; die politischen und kirchlichen Verhältnisse waren, zumal in Italien, in den tiefsten Verfall gerathen, und namentlich erfuhr der römische Stuhl unter der Weiberherrschaft der Marozia seine tiefste Erniedrigung. Doppelt wohlthuend nun spricht es uns an, wenn in einer solchen verkommenen Zeit Männer auftreten, die für Wahrheit und Recht kräftig Zeugniß geben und als hellleuchtende Sterne ihre Zeitgenossen wieder auf den Weg des Bessern zu leiten suchen. Ein solcher Mann war Apaget II. Während der Markgraf Berengar von Ivrea mit Hugo, der sich über 20 Jahre in dem Königreiche Italien behauptete, und nachher mit dessen Sohn und Nachfolger Lothar im Streite lag, bemühte sich der Papst, die Streitigkeiten dieser Fürsten beizulegen, freilich mit so wenig Erfolg, daß Berengar den Lothar vergiften, dessen Gemahlin Adelheid aber, weil sie seinen Sohn Adalbert nicht heirathen wollte, gefangen setzen ließ. Doch was Agapet vergeblich angestrebt, das vollführte der zur Hülfe gerufene Otto d. Gr. von Teutschland. Mehr noch nahm den Papst die Beilegung eines kirchlichen Zwistes in Frankreich in Anspruch. Schon im J. 925 hatte der Graf Herbert von Vermandois sein noch nicht 5 Jahr altes Söhnchen Hugo der Kirche von Rheims als Erzbischof aufgedrungen, was der berüchtigte Papst Johann X. geschehen ließ; und als 6 Jahre später der König Rudolph den Herbert besiegt und Rheims erobert hatte, ließ er den Mönch Artold zum Erzbischof daselbst wählen, wobei es Johann XI., obgleich Hugo noch lebte, an der Anerkennung nicht fehlen ließ. Lang dauernde Feindseligkeiten und Gewaltthätigkeiten zwischen Hugo und Artold begannen nun, und da der Sieg nicht immer auf der Seite eines und desselben war, so kam es, daß Hugo und Artold im Besitz des Erzbisthums factisch wechselten, wobei übrigens das Recht und mehrere Synoden für leztern sprachen; bald bat Artold den Papst, eine Nationalsynode zu veranstalten; Agapet schrieb eine solche nach Ingelheim am Rhein aus; Otto d. Gr. und der König Ludwig von Frankreich waren anwesend, und auch hier wurde zu Gunsten Artold's entschieden, Hugo aber excommunicirt, und der Papst ertheilte diesen Beschlüssen seine Bestätigung. — Auch die beiden Erzbischöfe, der von Lorch und der von Salzburg, hatten Streitigkeiten, weil ihre Metropolitanbezirke noch nicht ausgeschieden waren. Agapet erklärte, wie schon vor dem Einfalle der Hunnen ein Erzbisthum in Lorch bestanden habe, und auch jezt, nachdem die Kirche von Lorch vollkommene Ruhe von ihren Feinden genieße, habe ein solches daselbst fortzubestehen, und zwar in der Art, daß der Erzbischof von Lorch das östliche Pannonien mit den Ländern der Avaren, Mähren und Slaven, der von Salzburg aber das westliche Pannonien zu seiner Kirchenprovinz haben solle. Agapet starb im J. 956, nach 10jähriger, ruhmvoller Regierung. [Fritz.]

Agatho. Die nur 3½ jährige Regierung dieses Papstes (erwählt 678) fällt in die Zeiten des Monotheletenkampfes, und ist dadurch ewig denkwürdig, daß der griechische Kaiser Constantinus Pogonites in Verbindung mit Agatho das sechste allgemeine Concilium zu Constantinopel im J. 680 veranstaltete, auf welchem die Lehre ausgesprochen wurde, daß in Christus wie zwei Naturen, so auch zwei Willen seien, ein göttlicher und ein menschlicher. Durch sein Ansehen bei dem Kaiser brachte es Agatho dahin, daß dieser die Summe von 300 Solidi nachließ, welche bisher für die Bestätigung einer neuen Papstwahl nach Constantinopel entrichtet werden mußten. Die Kirche ehrt diesen Papst als einen Heiligen (10. Januar).

Agenda, s. Rituale.

Agende, protestantische. Es war das in Folge der Befreiungskriege

wieder erwachte religiöse Bedürfniß aller Stände unter den Protestanten, welchem das frostige und ausgetrocknete Wesen der nach rationalistischen Normen zugeschnittenen modernen Agenden nicht mehr behagen wollte. Es war deßwegen Vielen aus der Seele gesprochen, wenn es in dem königl. preußischen Publicandum vom 14. Sept. 1814 hieß: „Schon lange fühlt man ziemlich allgemein in den preußischen Staaten, daß die Formen des Gottesdienstes in den meisten protestantischen Kirchen nicht das Erbauliche, Feierliche haben, was die Gemüther erregend und ergreifend, sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könnte. Der Symbole giebt es wenige, und die eingeführten sind nicht immer die bedeutungsvollsten oder haben einen Theil ihrer Bedeutsamkeit verloren; die Predigt wird als der wesentlichste Theil des Gottesdienstes angesehen, da sie doch, obgleich höchst wichtig, eigentlich doch die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienste ist; die Liturgien sind theils so unvollständig, theils so ungleich und unvollkommen, daß Vieles der Willkür der einzelnen Geistlichen überlassen bleibt, und daß die Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche, eine der Hauptbedingungen ihrer wohlthätigen Wirkungen, beinahe ganz verloren geht. Diese Mängel sind sichtbarer geworden in der lezten Zeit, wo der durch die großen Weltbegebenheiten, durch die Drangsale, den Kampf und die Siege des Vaterlands neu belebte religiöse Sinn des Volkes das Bedürfniß, sich auf eine würdige Art auszudrücken und auszusprechen, lebthaft und tief gefühlt hat." Dieses Bedürfniß nun zu befriedigen war der Zweck der aus dem Cabinete Friedrich Wilhelms III. 1822 erlassenen Agende für die Dom- und Hofkirche zu Berlin, welche allgemein zur Annahme empfohlen wurde und wirklich auch von der großen Mehrzahl der protestantischen Kirchen angenommen wurde. Indessen war sie nicht nur aus dem Bedürfnisse wieder erwachter Frömmigkeit entsprungen, sondern vielleicht noch mehr aus dem Streben, für die Union der Lutheraner und Reformirten, welche das preußische Königshaus schon lange zu bewerkstelligen gesucht hatte, ein äußerliches Band herzustellen. Dieser Agende zufolge nun beginnt der Hauptgottesdienst an Sonn- und Festtagen mit einem von der Gemeinde vorgetragenen Gesange. Während des Schlußverses tritt der Geistliche vor den Altar und betet für sich stille knieend. Nach dem Liede wendet er sich zum Volke (das die ganze Liturgie, mit Ausnahme der Consecration, stehend anhört) und beginnt: „Im Namen des Vaters ꝛc. Unsere Hülfe sei im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat." Dann folgt ein allgemeines Sündenbekenntniß, ein dem Introitus unserer Messe entsprechender Bibelspruch, das kleine Gloria, das Kyrie, das große Gloria, wörtlich wie in der katholischen Kirche, übrigens nur an Festtagen gebräulich (während man sich an gewöhnlichen Sonntagen mit den biblischen Worten: „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erde und den Menschen ein Wohlgefallen!" begnügt). Nun die Collecte mit vorangeschicktem Gruß: „Der Herr sei mit Euch" u. s. w. (oder „Friede sei mit Euch!"), die Epistel mit einem unsrem Graduale entsprechenden Verse und dem Hallelujahgesange, das Evangelium mit dem Responsorium „Gelobt seist du, Christus!" Jezt folgt das Glaubensbekenntniß, entweder das apostolische, oder nicänische, oder athanasianische, ferner die Präfation (mit vorangeschicktem „Der Herr sei mit Euch!" und „Erhebet Eure Herzen!" und „Lasset uns danken dem Herrn unserm Gotte," mit den auch im katholischen Missale verzeichneten Responsorien, welche lauten: „Recht ist es und wahrhaft würdig und heilbringend, Dir, Allmächtiger, Dank zu sagen zu allen Zeiten und an allen Orten durch Jesum Christum unsern Herrn, um dessenwillen Du uns verschonet hast und unsre Sünden vergiebst, und die ewige Seligkeit verheißest, und mit allen Engeln und Erzengeln und dem ganzen Heere der himmlischen Heerschaaren singen wir Dir und Deiner unendlichen Herrlichkeit einen Lobgesang;" Sanctus ganz nach dem römischen Missale. An der Stelle des römischen Canons steht das allgemeine Kirchengebet. Dann folgt das Vaterunser; der Geistliche verläßt den Altar und es beginnt der didac-

tische Theil, mit den Hauptbestandtheilen: dem Hauptliede, der Predigt, der Publicanda und dem Segen. Den dritten Haupttheil bildet die Communion, welche mit einer Ermahnung an die Communicanten beginnt. Hierauf folgt ein kurzes Gebet und die Consecration, eingeleitet mit den Worten: „Knieet nieder und vernehmet die Einsetzungsworte!“ Dem Genusse des Abendmahls geht der Friedenswunsch unmittelbar vorher. Während die Gemeinde zur Communion geht, werden Lieder gesungen. Dann folgt ein Danksagungsgebet, der Segen und ein kurzer Gesang, womit die ganze Feier sich schließt. — Indessen gibt es auch einen Auszug aus der größern Liturgie, der namentlich da im Gebrauche ist, wo sich keine Communicanten finden. — Diese preußische Agende nun bietet dem Katholiken reichhaltigen Stoff zur Betrachtung. 1) Muß ihm sehr wunderlich vorkommen, daß man eine Agende zur Grundlage der Union machen konnte. Gewohnt, in einem Ritual ein höchst bedeutsames Monument des Dogma zu finden, begreift er nicht, wie man auf den Einfall kommen konnte, eine Agende zur Verhüllung der widersprechenden dogmatischen Standpunkte zu gebrauchen; 2) freut er sich, in der Thatsache, daß die preußische Agende sich oft so ängstlich an den Ritus des römischen Missale anschließt, ein schönes Zeugniß für die Trefflichkeit der katholischen Meßliturgie zu finden; 3) aber muß es ihn um so mehr wundern, wenn nichts desto weniger die Protestanten so häufig über den geisttödtenden Mechanismus der katholischen Liturgie schmähen; 4) glaubt er den dem katholischen Cult so oft gemachten Vorwurf der Aeußerlichkeit auf jenen Cult zurückschieben zu müssen, welcher von der katholischen Messe die Schale ohne den Kern entlehnt hat. — Die Agende von 1822 entzündete heftigen Streit unter den protestantischen Theologen und die entschiedenste Reaction von Seite der streng lutherisch Gesinnten, z. B. des Pastor Scheibel zu Breslau, des feurigen Redners Claus Harms ꝛc. [Mast.]

Agnat, s. Verwandtschaft.

Agnoëten, d. h. die Nichtwissenden; so nannte man spottweise jene Partei unter den Monophysiten, welche behauptete, Christus habe Manches nicht gewußt (ἀγνοεῖν = nichtwissen). Stifter dieser Partei war der monophysitische Diakon Themistius zu Alexandrien in der ersten Hälfte des 6ten Jahrhunderts. Wären die Agnoëten zu der Behauptung vorgeschritten, Christus habe seiner menschlichen Natur nach Manches nicht gewußt, so hätten sie aufgehört, Monophysiten zu sein, denn sie hätten ja eben damit zwei Naturen in Christus anerkannt und dasselbe gelehrt, wie die orthodoxen Kirchenväter, indem auch diese den Satz festhalten, Christus habe seiner menschlichen Natur nach, wenn man diese allein und von der göttlichen abgesondert betrachte, Manches nicht gewußt. Aber die Agnoëten schritten nicht so weit vor, sondern blieben monophysitisch bei der Behauptung einer einzigen durch Vermischung des Göttlichen und Menschlichen entstandenen Natur in Christus stehen und prädicirten von dieser gemischten Natur das Nichtwissen. Daß aber die wahren Monophysiten sich ebenso, wie die Orthodoxen, gegen die Agnoëten erklärten, war darum nothwendig, weil sie einsahen, der Agnoëtismus führe consequent zur Annahme und Unterscheidung zweier Naturen in Christus, denn nur von der wahren menschlichen Natur könne das Nichtwissen behauptet werden. Die Secte dauerte bis ins 8te Jahrhundert.

Agnus Dei. Nach Joh. 1, 29. nannte Johannes der Täufer Christum das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt. Diese Worte werden seit Papst Sergius (d. 7ten Jahrhundert) auch in der hl. Messe vom Priester gesprochen und vom Chore gesungen, und gewöhnlich nennt man dieses Gebet oder diesen Gesang selbst das Agnus Dei (s. Messe). Aber dieser Ausdruck hat noch eine ganz andere Bedeutung. Man versteht nämlich darunter auch die Lammbilder, welche symbolische Abbildungen Christi sind. Vornehmlich führen diese Abbildungen aber jene wächsernen Lammbilder, welche der Papst im ersten und siebenten Jahre seiner Regierung am Osterdienstage feierlich weihet und an vor-

nehme Personen vertheilt. Sie sind aus dem übrig gebliebenen Wachse der Osterkerzen gefertigt. In der griechischen Kirche heißt Agnus das Tuch, welches über den Kelch gedeckt wird, weil häufig ein Lammbild darein gestickt ist. Auch französische Goldmünzen aus dem Mittelalter nannte man Agnus oder moutones (moutons) von dem Lammbilde, das sie im Gepräge trugen.

Agobard, Erzbischof von Lyon seit 816, gehörte zu den gelehrtesten Prälaten Frankreichs und hinterließ mehrere Schriften, in denen er besonders die Adoptianer, die Juden, die Gottesurtheile, den Aberglauben und die Bilderverehrung bekämpft. Seinen Ruhm befleckte er durch seine heftige Theilnahme an dem Kampfe der Söhne Ludwigs d. Fr. gegen ihren Vater. Er war das Hauptwerkzeug bei Absetzung Ludwigs d. Fr., wurde darum von der Synode von Thionville 835 seiner Würde für verlustig erklärt, blieb aber doch durch die Gunst Lothars I. im Besitze derselben bis zu seinem Tode im J. 840. Seine Werke sind mehrfach herausgegeben worden, am besten von Steph. Baluze, Paris 1666, 2 Bde. [Haas.]

Agricola, Johann, zu Eisleben 1492 geboren und darum auch Magister Eisleben genannt, war ein Schüler und eifriger Anhänger seines Landsmannes Luther. Im J. 1519 führte er das Protokoll bei der Leipziger Disputation, verheirathete sich im J. 1520, wurde 1525 Pfarrer in seiner Vaterstadt und trat 1527 gegen seinen alten Freund Melanchthon mit der aus der Lehre Luthers über den Glauben consequent hervorgehenden Behauptung auf, im N. T. habe das Gesetz gar keine Gültigkeit mehr, und der evangelische Prediger dürfe sich auf dasselbe nicht einmal zu dem Zwecke berufen, um die Sünder zu erschüttern und zur Buße zu bewegen. Umsonst suchte Luther zu vermitteln. Nach kurzem Waffenstillstand brach der Antinomistenstreit aus, bei welchem Luther heftig und wie ein Inquisitor gegen Agricola auftrat, so daß Letzterer nach der Mark Brandenburg zu entfliehen für gut fand. Sogar nachdem Agricola im Dezember 1540 seine antinomistischen Grundsätze widerrufen hatte, dauerte der Haß Luthers gegen ihn noch immer fort, und er verfolgte den alten Freund wenigstens noch mit Spott- und Schimpfnamen, z. B. Magister Grickel. In Brandenburg half sofort Agricola die Reformation durchführen und wurde Director des churfürstlichen Consistoriums, bald Generalsuperintendent des Landes. Im J. 1548 verfaßte er auf des Kaisers Befehl mit dem kathol. Bischof Pflug ꝛc. das berüchtigte Augsburger Interim und wurde nun als Verräther der lutherischen Kirche verschrieen. Doch blieb er in der Gunst seines Fürsten bis an seinen Tod (1566). Agricola war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und guter deutscher Prosaiker. [Haas.]

Agrippa, s. Herodes.

Aguirre, Joseph Saenz de, Cardinal, geboren 1630 zu Logrogno in Spanien, trat in den Benedictinerorden, wurde 1668 Doctor der Theologie zu Salamanca, lehrte daselbst mit großem Beifall, wurde Abt von St. Vincenz und Secretär der Inquisition, veröffentlichte eine Reihe gelehrter Schriften, vertheidigte 1683 den hl. Stuhl gegen die quatuor propositiones cleri gallicani, und erhielt dafür 1686 von Innocenz XI. den Cardinalshut. Unter seinen vielen theologischen und philosophischen Werken sind die beiden berühmtesten die Theologia s. Anselmi in 3 Fol.-Bänden, und die Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et novi Orbis in verschiedenen Ausgaben in 4 oder 6 Folianten. An Ausarbeitung eines 4ten Bandes über die Theol. s. Anselmi hinderte ihn der Tod. † 19. Aug. 1699.

Agur, ein alter Weiser Israels, der in den Sprüchwörtern Salomo's, 30, 1. als Verfasser eben dieses Kapitels bezeichnet wird. Viele Ausleger fassen daher, nach dem Vorgange des Hieronymus, den Namen als Bezeichnung Salomo's selbst. Allein dagegen ist mit Recht bemerkt worden, daß Agur als ein Sohn Jakeh's, Salomo dagegen sonst immer, auch im Koheleth, als ein Sohn David's bezeichnet werde, und daß auch die Form der Sprüche und einzelne Aeußerungen in dem fraglichen Kapitel gegen Salomo sprechen. Agur ist daher ohne Zweifel

ein sonst unbekannter israelitischer Weiser, dessen Sprüche man den salomonischen bei Sammlung der lezteren beizugeben für werth hielt.

Ahab (אַחְאָב Vulg. Achab). 1) Ein König von Israel, Sohn und Nachfolger Omri's, regierte 22 Jahre lang, und war schlechter als alle seine Vorgänger, und mehr als sie den Abfall und Götzendienst fördernd. Er nahm Isebel (Jezabel), die Tochter des sidonischen Königs Etbaal zur Gemahlin, und ließ sich durch sie ganz für den phönizischen Baals- und Astartedienst einnehmen, der sich sofort in ganz Israel verbreitete (1 Kön. 16, 28—33.). Baalspriester und götzendienerische Lügenpropheten füllten das Land (1 Kön. 18, 22.), und wahre Propheten, wie Elias, waren verhältnißmäßig selten, wurden von dem götzendienerischen Regentenhause verfolgt und mußten sich in Höhlen und Schlupfwinkeln verbergen (1 Kön. 18, 4.). Selbst dem Elias blieb nichts anderes übrig, als er einmal eine mehrjährige Hungersnoth als Strafe für den Götzendienst gedroht hatte (1 Kön. 17, 1 ff.). Zum Abfall von Jehova gesellte sich dann auch Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit aller Art, wovon die Hinrichtung Naboth's ein schreiendes Beispiel bietet (1 Kön. 21, 1—16.). Zwar als Elias diese dem Könige verwies und ihn mit der göttlichen Strafe bedrohte, that er Buße und bewirkte dadurch eine Milderung der Drohung (1 Kön. 21, 17—29.), aber weil die Buße nicht aufrichtig war, trat der gedrohte gewaltsame Tod dennoch ein. Ahab wurde dreimal mit dem syrischen König Benhadad in Krieg verwickelt, das erste und zweite Mal, wo er nur den Angriff abwehrte, war er siegreich (1 Kön. 20.); das dritte Mal aber, wo er verbündet mit dem jüdischen König Josaphat einen Angriffskrieg gegen Syrien unternahm, wurde er in der Schlacht verwundet, so daß er nach Kurzem starb, und dann nach Samarien gebracht, wo die Hunde sein Blut aufleckten, wie es Elias vorausgesagt (1 Kön. 22, 1—38.). Bald darauf wurde durch Jehu die ganze götzendienerische Familie Ahab's ausgerottet (2 Kön. 9, 7 ff.). — 2) Ein Sohn Kolaja's und falscher Prophet im babylonischen Exil (Jerem. 29, 21.).

Ahas (אָחָז Vulg. Achas). Ein König von Juda, Sohn und Nachfolger Jotham's, einer der schlechtesten jüdischen Könige, der dem Götzendienst eben so ergeben war, wie die Könige von Israel, zahlreiche Baalsbilder aufstellte und denselben auf den Anhöhen und „unter allen grünen Bäumen" opferte und räucherte und sogar seine eigenen Kinder dem Moloch im Thale Ben-Hinnom zum Opfer brachte (2 Kön. 16, 2—4. 2 Chron. 28, 2—4.). Seine Regierung war eine für Juda sehr unglückliche. Schon unter seinem Vorgänger Jotham hatten sich die beiden Könige Phekach von Israel und Rezin von Syrien mit einander zum Sturze des jüdischen Königthums verständigt, und fielen unter Ahas wirklich in Juda ein, belagerten eine Zeit lang Jerusalem, ohne es jedoch zu erobern, verheerten das jüdische Gebiet und zogen endlich mit vieler Beute und zahlreichen Gefangenen wieder ab. Um dieselbe Zeit machten auch die Edomiten und Philister Einfälle ins jüdische Gebiet, plünderten und verheerten und machten viele Beute (2 Chron. 28, 17 ff.). In dieser Bedrängniß wandte sich Ahas an Tiglath-Phileser, König von Assyrien, um Hülfe und brachte ihn durch reiche Geschenke dahin, daß er einen Kriegszug gegen Syrien und Israel unternahm, Damaskus eroberte, den König Rezin tödete und die Einwohner in die Gefangenschaft abführte (2 Kön. 16, 7—9.). Ahas gieng ihm nach Damaskus entgegen, und als er den dortigen Altar sah, sandte er an den Priester Uria ein Abbild desselben, mit dem Auftrage, einen solchen im Tempel zu Jerusalem herzustellen und auf ihm die Opfer darzubringen, was er nachher auch selbst that (2 Kön. 16, 10 ff.). Der assyrische König meinte es jedoch mit dem jüdischen nicht so gut, als es scheinen mochte, sondern nachdem er die Feinde Juda's gedemüthigt hatte, richtete er seine Absichten auf dieses selbst, und Ahas konnte sich nur durch Hingabe aller königlichen Schätze und selbst des Tempelschatzes den Frieden erkaufen (2 Chron. 28, 20 f.).

Die eifrige und wohlmeinende Thätigkeit des Propheten Jesaia hatte verhältnißmäßig wenig Erfolg, denn der abgöttische König kehrte sich nicht an seine Rathschläge und Warnungen (vgl. Jes. 7, 3 ff.). Nach einer sechzehnjährigen Regierung starb Ahas, wurde aber nicht in den königlichen Gräbern beigesezt (2 Chron. 28, 27.). Die Angabe, daß Ahas bei seiner Thronbesteigung erst 20 Jahre alt gewesen sei, scheint ein Versehen der Abschreiber zu sein, denn er würde in diesem Falle nur 36 Jahre gelebt haben und Hiskia könnte nicht wohl bei seinem Tode schon 25 Jahre alt (2 Kön. 18, 2.) gewesen sein. [Welte.]

Ahasja. 1) Ein König von Israel, Sohn und Nachfolger Ahab's, und wie dieser abgöttisch und den phönizischen Baal- und Astartedienst fördernd (1 Kön. 22, 52—54.). Als der jüdische König Josaphat zu Eziongeber Schiffe bauen ließ, um den seit Salomo unterbliebenen Seehandel wieder in Gang zu bringen, wollte auch Ahasja an dieser Unternehmung Theil nehmen. Allein zur Strafe dafür, daß Josaphat mit dem abgöttischen König sich einließ, wurden die gebauten Schiffe vor ihrer Abfahrt durch einen Sturm zerstört (1 Kön. 22, 50. 2 Chron. 20, 36. f.) Unter ihm hörten die Moabiten auf, an den israelitischen König den Tribut zu entrichten (2 Kön. 1, 1.), den sie seit dem Bestande des Zehenstämmereiches bezahlten. Nach einer kaum zweijährigen Regierung, die Zeit, wo er zugleich mit seinem Vater Regent war, mitgerechnet, fiel er durch das Gitter an seinem Obergemach zu Samarien und wurde krank. Anstatt aber bei Jehova Hilfe zu suchen, sandte er zum Baal-Sebub nach Ekron und ließ fragen, ob er von seiner Krankheit wieder genesen werde. Die Boten begegneten auf dem Wege dem Propheten Elias, der das abgöttische Vertrauen des Königs tadelte und die Weissagung beifügte, daß der König an seiner Krankheit sterben werde, die auch bald in Erfüllung gieng (2 Kön. 1, 2 ff.). — 2) König von Juda, Sohn und Nachfolger Joram's. Er war verschwägert mit dem israelitischen König Joram, dem Sohne Ahab's, und sofort auch götzendienerisch und Böses thuend wie das ganze Haus Ahab's (2 Kön. 8, 25. 2 Chron. 22, 1—4.). Mit Joram, König von Israel, unternahm er einen Krieg gegen Hasael, König von Damaskus, der aber unglücklich endete. Joram wurde verwundet und kehrte nach Israel zurück, um sich heilen zu lassen; und als ihn Ahasja daselbst später besuchte, wurden beide von Jehu überfallen, Joram sogleich getödtet, Ahasja aber entfloh, wurde jedoch zu Jibleam verwundet, dann nach Megiddo und von da todtkrank (daher 2 Kön. 9, 27.: „er starb daselbst") nach Samarien gebracht und verborgen, von Jehu aber aufgespürt und ermordet, und dann nach Jerusalem gebracht und dort begraben (2 Chron. 22, 5—9.). Wenn er 2 Chron. 21, 17. Joachas heißt, so ist dieser Name im Grund einerlei mit Ahasja (Zusammensetzung nämlich von אחז und dem abgekürzten יהוה, nur daß lezteres das eine Mal vorangesezt, das andere Mal angehängt wird), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß man ihm sowohl den einen als anderen Namen gegeben habe. Wenn er dagegen 2 Chron. 22, 6. Asarja genannt wird, so ist dieß wahrscheinlich nur ein Versehen von einem spätern Abschreiber. Ebenso wenn er bei seinem Regierungsantritt nach 2 Kön. 8, 26. erst 22, nach 2 Chron. 22, 2. dagegen schon 42 Jahre alt gewesen sein soll, erscheint leztere Zahl als Schreibfehler; denn sein Vater Joram wurde im Ganzen nur 38 Jahre alt (2 Chron. 21, 5. 20.) und dessen Sohn (Achasja) kann daher bei seinem Tode nicht schon 42 Jahre gezählt haben. [Welte.]

Ahasverus (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, LXX. Ἀσσυῆρος, Vulg. Assuerus) ist nach Maaßgabe neu entzifferter Keil- und Hieroglypheninschriften einerlei mit dem altpersischen Khsch-wersche und nur die Aussprache durch ein vorgesezтes Aleph erleichtert, also dasselbe Wort, welches die Griechen Xerxes zu schreiben pflegten. Darum ist aber keineswegs nur gerade jener Perserkönig, den sie Xerxes nennen, darunter gemeint; vielmehr scheint das Wort ein Ehrennamen für die persischen Könige gewesen zu sein, ungefähr wie Pharao für die ägyptischen. Die Bedeutung

des Wortes ist wahrscheinlich Leo rex, und im A. T. wird es von mehr als einem Perserkönig gebraucht. 1) Ahasverus bei Dan. 9, 1. ist der Vater des Darius Medus, also wahrscheinlich derselbe, den die Griechen sonst Astyages nennen und als einen gewaltthätigen, harten und grausamen Regenten schildern. 2) Im Buch Esra dagegen heißt der Nachfolger des Cyrus Ahasverus (4, 6.), also der sonst Kambyses genannte Perserkönig, der 7 Jahre und 5 Monate regierte und als ein leichtsinniger, schwelgerischer und grausamer Fürst geschildert wird, den seine eigenen Unterthanen zum Theil für wahnsinnig hielten. An ihn richteten die Samaritaner nach dem Tode des Cyrus eine Klagschrift gegen die Juden, um den bereits begonnenen jerusalemischen Tempelbau zu verdächtigen und dessen Fortsetzung und Vollendung zu hintertreiben (Esra 4, 6.). Welche Entscheidung jedoch erfolgt sei, wird nicht gesagt. 3) Bei Ahasverus im Buch Esther wird von den Exegeten fast auf alle medischen und persischen Könige von Astyages bis auf Artaxerres Longimanus gerathen. Die Neuern jedoch denken seit Scaliger und Justi meistens an Xerxes, auf den auch allerdings die Charakterisirung des Ahasverus im B. Esther gut paßt, indem Xerxes wirklich ein schwelgerischer, launenhafter und grausamer Regent war, wiewohl andererseits manche Umstände darauf hinzudeuten scheinen, daß das im B. Esther erzählte Ereigniß während des Exils vorgefallen sei. [Welte.].

Ahava. 1) Ein Fluß, an welchem Esra die mit ihm aus dem Exil zurückkehrenden Israeliten versammelte, sich einige Zeit aufhielt, und noch anderwärts hin Einladungen an seine Volksgenossen zur Rückkehr ergehen ließ (Esra 8, 17.), inzwischen ein öffentliches Fasten anordnete, um Gottes Schutz für die weite Reise zu erflehen, und auch in Betreff der Priester und hl. Geräthe verschiedene Anordnungen traf (Esra 8, 21—31.). Dieser Fluß ist wahrscheinlich einerlei mit dem Flusse Diava oder Adiava in Assyrien, wenigstens würde dieß in geographischer Hinsicht gut passen. Nach Esra 8, 15. geschah übrigens all das Gesagte an dem Flusse, welcher an Ahava vorbeifließt; demnach bezeichnet dieser Name 2) auch eine Stadt oder Ortschaft, die an diesem Flusse lag und von ihm den Namen erhalten haben mag; und wahrscheinlich hat man gerade sie als den Schauplatz der vorerwähnten Versammlung zu denken.

Ahelab, Stadt im Stammgebiete Asser (Richt. 1. 21.).

Ahimaaz. 1) Vater der Ahinoam, der Gemahlin Sauls (1 Sam. 14, 50.). — 2) Sohn des Hohenpriesters Zadok (2 Sam. 15, 27.), welcher in der Absalom'schen Empörung den David von den Planen Absalom's in Kenntniß sezte, und, obwohl lezterem als David's Kundschafter denuncirt, sein Vorhaben dennoch glücklich ausführte (2 Sam. 17, 15—19.) und später dem David auch zuerst die Nachricht von Absalom's Tod überbrachte (2 Sam. 18, 19 ff.). — 3) Einer der 12 Vorsteher unter Salamo, welche über bestimmte Bezirke gesezt waren, und je einen Monat lang die Victualien für die königliche Tafel zu liefern hatten; ihm war der Bezirk Naphthali zugetheilt, und er hatte Basmath, eine Tochter Salomo's, zur Frau (1 Kön. 4, 15.).

Ahimelech, Sohn Ahitob's und Hoherpriester zu Nobe (1 Sam. 22, 9.). Als David auf seiner Flucht von Saul erschöpft und ohne Waffen zu ihm kam, den wahren Grund seines Kommens aber verhehlte, gab ihm Ahimelech von den Schaubroden zu essen, weil er nicht gerade andere Speise hatte, und stellte ihm das Schwert Goliath's zu, womit er sofort ins philistäische Gebiet floh (1 Sam. 21, 1—10.). Diesen Vorgang denuncirte Doeg der Edomite dem Könige Saul, worauf lezterer ein heimliches Einverständniß zwischen Ahimelech und David gegen die Person des Königs vermuthete, und ohne auf die vollkommen wahre und genügende Vertheidigung des Ahimelech zu achten, ihn sammt allen Priestern zu Nobe, 85 an der Zahl, nebst allen ihren Angehörigen hinrichten ließ. Nur Abiathar, ein Sohn Ahimelech's, entkam und floh zu David, und gab ihm von dem

Vorgefallenen Nachricht (1 Sam. 22, 9—21.). Eben dieser Ahimelech wird Mark. 2, 26. Abiathar genannt und führte also wohl auch diesen Namen, der gewöhnlich seinem Sohne gegeben wird, so wie lezterer auch den Namen Ahimelech hatte, wenn nicht etwa 2 Sam. 8, 17. und 1 Chron. 8, 16. eine Umstellung beider Namen aus Versehen der Abschreiber anzunehmen ist.

Ahitophel, einer der angesehensten Räthe David's, von Gilo gebürtig, dessen Rathschläge so viel galten, als wenn Jemand Jehova befragte (2 Sam. 15, 12. 16, 23.). Beim Ausbruch der Absalom'schen Empörung trat er auf Absaloms Seite und unterstüzte ihn mit seinem Rathe (2 Sam. 16, 21 f.). Als aber Absalom seinen Rath in Betreff der Verfolgung Davids verwarf und jenen des Chusai befolgte, ging er in seine Heimath und erhängte sich in seinem Hause (2 Sam. 17, 1—4. 23.). Wenn Eliam 2 Sam. 11, 3. und 23, 34. einerlei Person ist, so war Ahitophel zugleich der Großvater der Bathseba.

Ahmed, s. Mohammed.

Ahorn (עַרְמוֹן, Platanus), ein in Syrien und Palästina einheimischer, auch in unsern Gegenden nicht selten wachsender Baum, der besonders in lockerem feuchten Boden und an Quellen und Bächen gut gedeiht. Sein Stamm wächst gerade und hoch auf, weßhalb auch die nach oben strebende Weisheit mit ihm verglichen wird (Sir. 24, 19.). Seine Aeste breiten sich weit aus und seine Blätter haben Aehnlichkeit mit denen der Weinstöcke, daher wird Ezech. 31, 8. auch die Ceder, welche das ehemalige assyrische Reich sinnbildet, in Bezug auf schöne, schattengebende Aeste mit dem Ahornbaum verglichen. Von seinen Zweigen nahm Jakob die Stäbe, die er in die Tränkrinnen legte, um bunte Lämmer zu erhalten (Genes. 30, 37.). Er hat ein feines, weißes und zähes Holz, das man gern zum Schiffbau benüzte.

Ai, (עַי, auch עַיָּא Neh. 11, 31. LXX.: *Γαί* und *Ἀγγαί*; Joseph. Antt. V. 1, 12.: *Ἄϊνα*; Vulg. vet.: Ge und Agge; Hieron.: Hai). Eine kanaanitische Königsstadt, östlich von Bethel und in dessen Nähe (Gen. 12, 8. 13, 3. Jos. 7, 2. 8, 11.), nach Jericho's Zerstörung die erste Stadt, gegen welche die Israeliten unter Josua ihren Angriff richteten. Anfänglich wurden sie zurückgeschlagen und erlitten große Verluste (Jos. 7, 1—6.), in einem zweiten Angriff aber eroberten und zerstörten sie die Stadt und tödteten ihre Einwohner (Jos. 8, 1—29.). Später wurde sie wieder aufgebaut, und zwar schon vor Josua's Zeit, wenn עַיָּה Jes. 10, 28. mit Ai einerlei ist, jedenfalls aber war sie in der nacherilischen Zeit von Benjaminiten bewohnt (Esr. 2, 28. Neh. 7, 32. 11, 31.). Verschieden von diesem Ai ist zuverläßig das Jerem. 49, 3. erwähnte, welches jenseits des Jordan in der Nähe von Hesbon gelegen haben muß, wenn das Wort Ai an dieser Stelle nicht etwa appellativ zu fassen ist.

Aichspalt oder **Aßpelt**, **Peter**, war einer der berühmtesten Erzbischöfe von Mainz. Von ganz armen Eltern um die Mitte des 13ten Jahrhunderts zu Aßpelt in der Nähe von Trier geboren, erwarb er sich durch Singen und Privatunterricht die Mittel, um studieren zu können, widmete sich der Medizin und wurde ein sehr berühmter Arzt, bald Leibarzt des Grafen von Luxemburg und sogar des Kaisers Rudolph von Habsburg. Aber er war auch in Staatsgeschäften und geistlichen Dingen wohl erfahren und wurde darum als Gesandter an den Papst abgeschickt. Weil es ihm gelang, diesen von einer Krankheit zu befreien, verlieh ihm der Papst die Dompropstei Trier. Da ihn jedoch das Capitel als einen Bürgerlichen nicht aufnahm, wurde Aichspalt durch die Dompropstei zu Prag und andere Stellen entschädigt. Im J. 1296 wurde er Bischof von Basel, anno 1305 aber Erzbischof von Mainz. Zu dieser ersten geistlichen Würde Deutschlands aber erhob ihn der Papst, nachdem er die ungültige Wahl des Domcapitels (dasselbe hatte einen Minderjährigen gewählt) verworfen hatte. Als Erzbischof hatte Aichspalt einen großen Einfluß auf die Angelegenheiten des Reichs; durch ihn kam insbe-

sondere der Luxemburger Heinrich VII. auf den Kaiserthron (1308); durch ihn konnte Heinrichs Sohn, Johann, König von Böhmen werden, und nach Heinrichs Tod stand er an der Spitze jener Partei, welche Ludwig den Baier zum Kaiser wählte. Als Bischof war er streng gegen seine Geistlichkeit und selbst das Muster eines tugendhaften Wandels. Zudem war er ein tüchtiger, besorgter und sehr sparsamer Regent der Mainzischen Stiftslande. Er starb den 5. Juni 1320.

Ailly, Pierre d', oder Petrus ab Aliaco, wurde 1350 zu Compiegne an der Oise geboren, studierte im navarresischen Collegium zu Paris, wurde 1380 Doctor der Sorbonne, vier Jahre später Vorsteher des navarresischen Collegiums und berühmter Lehrer an demselben. Gerson und Nicole de Clemangne waren damals seine Schüler. Im J. 1389 wurde er Kanzler der Universität Paris, Beichtvater und Almosenier des Königs, fünf Jahre später auch Schatzmeister der hl. Kapelle zu Paris. Während des Schisma's wirkte er für Peter von Luna (Benedict XIII.) und brachte es dahin, daß man denselben in Frankreich als Papst anerkannte. Im J. 1395 erhielt er das Bisthum Puy, anno 1396 das von Cambrai, trat nun die Kanzlerwürde an Gerson ab und zog sich in sein Bisthum zurück, ohne daß er aufhörte, an den Weltangelegenheiten Antheil zu nehmen. Namentlich drang er auf Berufung einer allgemeinen Synode, um der traurigen Kirchenspaltung ein Ende zu machen, und er besonders rief die Synode von Pisa ins Leben (1409), zu deren bedeutendsten Mitgliedern er gehörte. Zwei Jahre nach derselben (1411) ertheilte ihm Johann XXIII. die Cardinalswürde, und schickte ihn 1413 als seinen Legaten nach Deutschland. In den folgenden Jahren wohnte d'Ailly dem Concil von Constanz bei, war hier ein heftiger Gegner Hussens und Hauptvertheidiger des Grundsatzes, daß ein allgemeines Concil über dem Papste stehe. Ueberhaupt gehörte er in der Dogmatik der streng-orthodoxen Richtung, in disciplinarischen und Verfassungsfragen dagegen der reformatorischen Partei an. Man nannte ihn in der ersteren Beziehung den „unermüdeten Hammer der von der Wahrheit Abweichenden". Von Constanz ging er als Legat Martins V. nach Avignon und starb daselbst den 8. August 1419, oder nach Andern 1425. Wie unter den Theologen und Canonisten, so nimmt d'Ailly auch unter den Philosophen des Mittelalters eine bedeutende Stelle ein. [Hefele.]

Ain. 1) Eine kanaanitische Stadt, nach Eusebius einerlei mit Bethania, vier Meilen südlich von Hebron. Anfänglich wurde sie von Josua dem Stamme Juda (Jos. 15, 32.), später dem Stamme Simeon (Jos. 19, 7. 1 Chron. 4, 32.) zugewiesen und endlich zur Levitenstadt gemacht (Jos. 21, 16.). — 2) Ein anderes Ain wird Num. 34, 11. genannt, was jedenfalls auf der nordöstlichen Grenze Palästina's zu suchen ist; ob aber darunter die Quelle des Jordan bei Paneas, oder die Quelle Daphne (Vulg.), oder die Umgegend von Dan-Laisch, oder eine Stadt gemeint sei, ist unter den Auslegern streitig.

Aischa. Von den vielen Frauen Mohammed's muß Aischa, die Tochter Abubekers, hier in Betrachtung gezogen werden, weil und insofern sie auf die Bildung und Feststellung der mohammedanischen Religions- und Rechtslehre einen wesentlichen Einfluß geübt hat. Abgesehen von dem Einfluß, welchen sie bei Mohammed's Leben auf seine Gesetzgebung übte, wovon das in der 24. Sure enthaltene Gesetz über die Verläumder der Frauen und über den Ehebruch ein merkwürdiges Beispiel ist, begann ihre Wichtigkeit in dieser Hinsicht erst nach seinem Tode, welcher am 8. Juni 632 nach Chr. erfolgte. Seine abgebrochene Redeweise, und noch mehr die ordnungslose Durcheinanderwerfung seiner Aussprüche in dem Koran (s. Abubeker) veranlaßte bei der Erklärung und Anwendung seiner Lehren und Gesetze eine Menge von Zweifeln. Da sie nun seinen nächsten und vertrautesten Umgang genossen hatte, so wurde sie von allen Seiten gefragt über den Sinn seiner Aussprüche, über seine andern nicht aufgeschriebenen Aeußerungen, über die Veranlassung einzelner Gesetze, und über sein eigenes

Thun und Lassen in moralischer, legaler und liturgischer Hinsicht. Ihre desfallsigen Mittheilungen wurden sorgfältig gesammelt, und bilden einen Hauptbestandtheil der Sonna oder mohammedanischen Traditionslehre; und sie selbst erhielt den Namen Nabia d. h. Prophetin, der ihr schon von ihrem Vater Abubeker beigelegt wurde. Sie führte nämlich diesen Namen nicht, weil sie die Gattin des Propheten war, denn seine übrigen Frauen erhielten ihn nicht, sondern weil sie als authentische Interpretin der Aussprüche Mohammed's, ja sogar wegen ihrer neuen Mittheilungen von ihm oder über ihn als Vervollständigerin seiner Lehre, und daher gewissermaßen selbst als Prophetin betrachtet wurde. Auch befragte man sie über die Richtigkeit der Nachrichten und Aussprüche, welche von andern Gefährten Mohammed's über ihn oder von ihm mitgetheilt wurden, und nannte sie in dieser Beziehung Siddika d. h. die Wahrhaftige (die Bewahrheitende). Endlich hieß sie wohl aus denselben Gründen auch die Mutter der Gläubigen. Ihre gleichfalls sehr folgenreiche Wirksamkeit in politischer Hinsicht kann hier nicht in Betrachtung gezogen werden. Sie starb im Jahre der Hedschra 58 (678 n. Chr.) zu Medina, in einem Alter von 65 Jahren. [Wetzer.]

Ajalon (LXX.: *Αἰλών*.). 1) Eine Stadt im Stammgebiete Dan (Jos. 19, 42.), in der Nähe von Bethschemesch (2 Chron. 28, 18.), die von Josua den Leviten zugewiesen wurde (Jos. 21, 24. 1 Chron. 6, 69.). Diese Stadt sammt dem Thale in dem sie lag, ist ohne Zweifel der Ort, wo Josua in seinem siegreichen Kampf gegen die fünf kanaanitischen Könige bei Gibron dem Mond stehen zu bleiben gebot (Jos. 10, 12.). Rehobeam (Roboam) befestigte sie später (2 Chron. 11, 10.), aber unter Ahos wurde sie von den Philistern erobert (2 Chron. 28, 18.). — 2) Eine Stadt im Stammgebiete Sebulon (Richt. 12, 12.).

Akacius, s. Acacius.

Akatholisch, s. katholisch.

Akephaloi. Als im Jahr 482 der griechische Kaiser Zeno das berüchtigte Henotikon herausgab, um auf den Grund desselben Monophysiten und Orthodoxe wieder zu vereinigen, waren gerade die Häupter der Monophysiten, z. B. Patriarch Petrus Mongus von Alexandrien bereit, diese Einigungsformel anzunehmen. Aber die strengen Monophysiten widersetzten sich einer solchen Halbheit, sagten sich von ihren Häuptern, die das Henotikon angenommen, los, und wurden darum spottweise die Haupt- oder Kopflosen, *ἀκέφαλοι* genannt.

Akiba. Rabbi Akiba, nach einander Vorsteher der jüdischen Schulen zu Lydda, Jabne, und Bene-Berak im Norden Palästina's, lebte gegen das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt, und gehört zu der Klasse derjenigen Rabbinen, welche die Weisen (חכמים) genannt werden. Ursprünglich Heide, dann zum Judenthum übergetreten, diente er bei einem gewissen reichen Kalba Schabua in Jerusalem bis in sein 40stes Jahr als Hirt und heirathete dessen Tochter; dann erst verlegte er sich auf die Wissenschaft und erhielt einen ausgezeichneten Namen in der rabbinischen Gelehrsamkeit, insbesondere war er zu seiner Zeit der größte Kenner der Halacha oder des nichtgeschriebenen mosaischen Gesetzes und reich an älteren und eigenen Hagaden oder Erläuterungen dazu, so daß man von ihm sagte: „Was dem Mose nicht offenbart worden, das wurde dem Akiba offenbart." Und bei Streitigkeiten rücksichtlich der Auslegung des Gesetzes trat man gern seiner Meinung bei; denn Rabbi Tarphon, sein Nachfolger im Rectorat der Schule zu Lydda, pflegte zu sagen: „Wer sich von Akiba trennt, ist, als wenn er sich von seinem Leben trennte." Daß ein so gefeierter Lehrer einen großen Zulauf von nah und fern hatte, ist leicht begreiflich, wenn auch die Angabe des Thalmud, daß er 12,000 Paar, also 24,000 Schüler gehabt habe, übertrieben sein mag. Auch soll er nach Irenäus (advers. haeres. lib. 3. c. 24.) der Lehrer Aquila's, gleichfalls jüdischen Proselyten, ge-

wesen sein, welcher zum Behufe der griechisch redenden Juden eine durch ängstliche Wörtlichkeit sich auszeichnende griechische Uebersetzung des alttestamentlichen Originaltextes verfaßte. In religiöser Hinsicht ist Akiba besonders deßhalb wichtig, weil er zur Feststellung und Erhaltung des neuen Judenthums, wie es auf dem Thalmud beruht, wesentlich beigetragen hat, indem er zuerst einzelne Theile des traditionellen Gesetzes, welches bis dahin nur mündlich fortgepflanzt wurde, aufzuschreiben und unter gewisse Ordnungen zu bringen begann, während andere durch seine Schüler nach seinen Vorträgen und nach seiner Anleitung aufgesetzt wurden, aus welchen bald nachher, durch Rabbi Juda Hakkadosch zusammengestellt, gesichtet und vereinfacht in den Ordnungen, die Mischna, beziehungsweise der Thalmud erwuchs (s. Thalmud). Dieses Verdienst Akiba's wurde um so höher angeschlagen, als, wie der Thalmud sagt, alle seine Schüler zur Strafe dafür, daß sie sich wechselseitig herabwürdigten, durch eine Seuche in einem Jahre, innerhalb der Zeit vom Pascha- bis zum Pfingstfest starben, so daß fast die Erhaltung des mündlichen Gesetzes in Gefahr gekommen wäre, wenn nicht Akiba nach dem Süden Palästina's gegangen wäre und dort einige neue Schüler (5—8) gefunden hätte, denen er seine Lehre mittheilte und durch welche von da an das Gesetz erhalten und weiter fortgepflanzt worden. Zur Erinnerung an jenes traurige Ereigniß, so wie an den Tod Akiba's selbst, hat nachher der Thalmud diese Zeit (von Ostern bis Pfingsten) für ganz Israel zu einer noch jezt bestehenden Trauerzeit verordnet, in welcher die Juden sich weder die Haare noch den Bart scheeren, weder neue Kleider anlegen, noch Hochzeiten oder sonstige Lustbarkeiten halten dürfen. — Ihm werden ferner zugeschrieben die kabbalistischen Bücher Jezira (über die Weisheit und den Namen Gottes), welches schon im Thalmud erwähnt wird, und Othiot (über die mystische Bedeutung der hebräischen Buchstaben), und Mechilta. — So bedeutsam aber auch die religiöse Wirksamkeit Akiba's für sein Volk im Allgemeinen geworden ist, so verderblich wurde seine politische für ihn selbst und für seine Zeitgenossen. Er schlug sich nämlich aus Ueberspannung und falscher Berechnung über die Zeit der Ankunft des Messias auf die Seite des jüdischen Demagogen Bar-Kochba (בר כוכבא Sohn des Sternes), nachher Bar-Chosba (בר הוזבא Sohn der Lüge genannt), welcher sich für den Messias ausgab, und die Juden zur Abschüttelung der römischen Herrschaft unter Kaiser Hadrian aufwiegelte und anführte, und wurde sogar dessen Waffenträger und vermehrte so durch sein Ansehen die Bethörung der Juden. Bar-Kochba war anfangs sehr glücklich gegen die römische Besatzung; er nahm nicht nur Jerusalem, sondern auch noch sehr viele andere Städte und Plätze Palästina's ein, so daß Hadrian seinen Feldherrn Julius Severus aus Britannien gegen ihn rufen mußte. Dieser nahm wieder einen Platz nach dem andern weg, und zulezt auch unter schrecklichem Blutbad die Festung Bethar, worin Bar-Kochba und Akiba waren. Jener kam bei der Erstürmung um, dieser aber wurde gefangen und in einen Kerker geworfen. Hier verwendete er das Wasser, welches ihm zum Trinken gereicht wurde, lieber zum Waschen, als daß er die Reinigungsvorschriften unerfüllt gelassen hätte. Er wurde einer grausamen Todesart geweiht, indem ihm mit eisernen Kratzen die Haut abgezogen wurde. Er ertrug diese Qual mit Geduld, und als während derselben die Zeit des Schema-Betens (d. h. Höre Israel! der Herr, unser Gott, ist Einer. 5. Mos. 6, 7.) eintrat, sprach er dasselbe und starb, nachdem er das Wort Einer ausgesprochen hatte (um das J. 135 n. Chr.). Auf seine Glaubensgenossen aber wurden die härtesten und schmachvollsten Bedrückungen gelegt. (Vergl. J. H. Otthonis Historia doctorum Misnicorum. Amstelodami 1699. pag. 129. 132. 145. Pinner, Compendium des Thalmud. Berlin, 1832. 1. Bd. S. 4. 17. 30. 31. 35. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832. S. 42. 46. Brück, Rabinische Ceremonialgebräuche.

Breslau 1837. S. XXVII. u. 8 ff. Mayer, das Judenthum. Regensb. 1843. S. 161. 518. und dessen: Die Juden unserer Zeit. S. 151.) [Wetzer.]

Akleph, s. Mohammedanismus.

Akoimeten, d. i. die Nichtschlafenden (κοιμάω = schlafen). So nannte man in der morgenländischen Kirche eine Gattung Mönche, welche den Gottesdienst Tag und Nacht hindurch fortsezten, indem sie sich in drei oder mehrere Chöre theilten, welche einander ablösen mußten. (Anfang der sogenannten ewigen Anbetung). Diese Einrichtung soll zuerst Abt Alexander in einem Kloster am Euphrat, im Anfange des 5ten Jahrhunderts eingeführt haben. Bald aber breitete sich diese fromme Sitte weiter aus, und es entstanden unter andern auch in und um Constantinopel mehrere Akoimeten-Klöster, von Alexander selber eines gegründet. Das berühmteste darunter ist das Kloster Studium geworden, von dem vornehmen Römer Studius dotirt und benannt, i. J. 463. Im folgenden Jahrhunderte 533 griffen die Akoimeten den Ausdruck anderer Mönche: „Einer aus der Trinität hat im Fleische gelitten" heftig an, und verlangten sogar vom heil. Stuhle eine Verwerfung dieser Formel. Allein der Papst Johann II. billigte diese Formel und belegte die Akoimeten, nachdem alle Versuche, sie zu gewinnen, vergeblich gewesen waren, wegen ihrer nestorianisirenden, d. h. die Naturen in Christo zu sehr trennenden Richtung mit dem Banne.

Akolythen, s. Acolythen.

Akrabattine. 1) Ein Landstrich im edomitischen Gebiete, wahrscheinlich von dem dortigen Gebirge Akrabbim so genannt, deren Bewohner Judas Makkabäus mit Krieg überzog und ihnen eine große Niederlage beibrachte (1 Makk. 5, 3.). — 2) Ein Landstrich in Mittelpalästina zwischen Sichem und Jericho, der von Josephus als Toparchie bezeichnet (Bell. Jud. II. 12, 4. 22, 2. III. 3, 4.), in der Bibel jedoch nicht erwähnt wird.

Akrabbim (עַקְרַבִּים Scorpionen), ein Gebirg an der Südgrenze von Palästina, das auch die Höhe Akrabbim d. h. die Scorpionenhöhe genannt wurde (Num. 34, 4. Jos. 15, 3. Richt. 1, 36.). Noch jezt hat diese Gegend sehr viele Scorpionen von ungewöhnlicher Größe, so daß die Reisenden und besonders auch die arabischen Beduinen mit ihren Heerden sie möglichst zu meiden suchen.

Akroamatische Lehrart, s. Lehrart.

Alanus ab insulis war einer der größten Theologen in der ersten Periode der Scholastik und hat seinen Beinamen von seiner Geburtsstadt Ryssel (insulae, jezt Lille in Frankreich) in den Niederlanden. Im J. 1114 geboren, trat er zu Clairvaux in den Cistercienserorden, wurde unter St. Bernhard gebildet, erhielt zu Paris die Doctorwürde, wurde Rector der dortigen Universität, 1151 Bischof von Auxerre, resignirte aber freiwillig und ging 1167 ins Kloster Clairvaux zurück, wo er im hohen Alter 1202 oder 1203 starb. Man hielt ihn für ein Wunder der Gelehrsamkeit und nannte ihn wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse Doctor universalis. In der Theologie versuchte er eine streng mathematische Demonstration, wie sein Werk de arte s. articulis catholicae fidei. Lib. 5. (bei Pez, thes. T. I.) zeigt. Andere Schriften von ihm hat Carl de Visch in der Biblioth. cisterc. herausgegeben. Manche aber sind jezt noch nicht gedruckt. Vgl. Fabricii Bibl. lat. T. I. p. 89., und Ersch und Grubers Encykl.

Alanus, s. Allen.

Alba, s. Meßkleider.

Alberoni, Julius, Cardinal und Premierminister Philipps V. von Spanien, war einer der merkwürdigsten Männer seiner Zeit. Aus dem niedersten Stande im Gebiete von Parma 1664 geboren, zeigte er als junger Geistlicher ganz eminente diplomatische Talente und wurde darum zuerst von dem Herzoge von Parma zur Unterhandlung mit Frankreich gebraucht. Dadurch kam er selbst in französische Dienste und war außerordentlich thätig, dem französischen Prinzen

Philipp (V.) den Thron von Spanien zu sichern. Noch fester sezte er sich dadurch, daß er im J. 1714 die Verehelichung des neuen Königs Philipp V. von Spanien mit der Erbprinzessin Elisabeth Farnese von Parma bewerkstelligte. Von ihm geleitet regierte diese von nun an den König und ganz Spanien, und unter Alberoni's Administration begann Spanien durch Handel und Industrie ꝛc. zu blühen, während dagegen die alten Freiheiten unterdrückt und die königliche Macht durch ihn immer absolutistischer wurde. Zum Dank erhob ihn der König zum Granden erster Klasse und Bischof von Malaga, erzwang auch für ihn von dem Papste die Cardinalswürde 1717. Gleich darauf stieß Alberoni den Utrechter Frieden um, wollte seinen Herrn Philipp V. auch auf den Thron von Frankreich erheben und rief so fast ganz Europa gegen Spanien in die Waffen. Natürlich mußte Spanien unterliegen, und da die siegenden Mächte die Entfernung Alberoni's zur ersten Friedensbedingung machten, wurde dieser den 5. Dez. 1719 entlassen. Papst Clemens XI. stellte ihn sofort vor Gericht, starb jedoch 1721, bevor ein kirchliches Urtheil über Alberoni gesprochen war. Unter Innocenz XIII. aber wurde er 1723 losgesprochen. Später wurde er päpstlicher Legat von Ravenna und machte sich um diese Provinz sehr verdient, worauf ihn Benedict XIV. zum Legaten von Bologna ernannte. Die lezten Jahre seines Lebens brachte er in der Ruhe des Privatstandes zu und starb 1752, 88 Jahre alt.

Albert (Albrecht), Apostel der Liefländer. Diese Apposition ist kein willkürlicher Ehrentitel, sie ist aber auch nicht in dem Sinne zu nehmen, als wäre er der Erste gewesen, der den Samen des Evangeliums in Liefland ausgestreut und das Christenthum dort eingeführt hätte; sein Verdienst besteht vielmehr hauptsächlich darin, daß er den schwachen Anfängen desselben in Liefland kräftig zu Hülfe kam und durch mehrere Institutionen dessen Existenz sicherte. Schon zu den Zeiten Hadrians IV. († 1181) hatten mercantilische Interessen Kaufleute aus Bremen und andern sächsischen Städten zu den heidnischen Völkern an der Ostsee und auch nach Liefland geführt. Nachdem diese Kaufleute zuerst durch Gewalt und Geschenke ihre Zulassung erkämpft hatten, begründeten sie dort mehrere Niederlassungen und ein lebhafter Verkehr trat ins Leben. Diesen Kaufleuten hatte sich schon im J. 1186 der Augustinermönch Meinhard angeschlossen, und in Liefland angekommen, entfaltete er, von apostolischem Geiste getrieben, bald eine segensreiche Wirksamkeit, durch Belehrung im Christenthume aber auch durch Unterricht in Gewerben und Künsten viele Einwohner für die Kirche gewinnend. Zu Ykeskola an der Düna erbaute er das erste Gotteshaus, und um die neue Pflanzung mit kirchlicher Autorität zu pflegen und zu überwachen, wurde er 1191 zu Bremen von dem Erzbischof Hartwig auf Geheiß des Papstes zum Bischof der neuen Kirche in Liefland geweiht. Bei der Wankelmüthigkeit der Liefländer, die sich oft wieder den heidnischen Gebräuchen und Sitten ihrer Voreltern zuwandten, und dadurch des Christenthums sich wieder zu entledigen suchten, daß sie die erhaltene Taufe in den Fluthen der Dwina abwuschen, war es dem Meinhard nicht gegönnt, einen seinem Streben entsprechenden Erfolg zu sehen. Auch sein Nachfolger, der sächsische Cistercienser-Abt Berthold, aus dem kurz zuvor gestifteten Kloster Loccum, konnte sich durch Belehrung, Freundlichkeit und Gaben an Speise und Trank bei den Liefländern nicht gar großen Eingang verschaffen und suchte sofort Waffengewalt anzuwenden; aber Berthold war mit den dem Christenthum treu Gebliebenen der Masse der Liefländer nicht gewachsen und wußte nur durch Flucht sein Leben zu retten. Im J. 1198 mit einem durch den Ruf des Papstes versammelten Kreuzheere zurückgekehrt, wurden zwar die Liefländer besiegt und als solche ließen sie sich taufen, um nach Abzug des Kreuzheeres ihre Taufe in der Düna (Dwina) wieder abzuwaschen; Berthold selbst aber besiegelte, durch sein wild-muthiges Pferd in das Gedränge der fliehenden Feinde hineingerissen, unter deren Todesstreichen seinen Glaubensmuth mit dem Leben. Sollte nun

das Christenthum in Liefland nicht untergehen, sollten die im Lande wohnenden Christen nicht bis zur Ausrottung verfolgt werden, so mußte kräftige Hülfe dahin geschickt werden. Dieß geschah unter dem neuen Bischof Albert von Apeldern, einem sehr thätigen und gewandten Manne. Mit 23 Schiffen voll Kreuzfahrer kam er im J. 1200 nach Liefland und die Einwohner verstanden sich bald, nach einigen vergeblichen Gewaltthätigkeiten, der Uebermacht weichend, zum Frieden und zur Annahme des Christenthums. An der Düna wurde alsbald die Stadt Riga mit einigen Klöstern gegründet, insbesondere aber nach Art der Templer zur bleibenden Vertheidigung der Christen und der Kirchen in dem bereits gewonnenen Gebiete (1202) der Schwertorden (fratres militiae Christi) gestiftet, also genannt von dem rothen Schwert, womit die Ritter ihre Mäntel schmückten. Während Albert diesen Schwertbrüdern den dritten Theil der Einkünfte seiner Kirche zum Unterhalte anwies und bis zum Jahre 1229 auf seinen Reisen nach Teutschland und Rom immer wieder Cleriker und neue Kreuzfahrer für die Mission nach Liefland zu gewinnen wußte, ließ es der große, Alles wohl berechnende Papst Innocenz III. nicht ermangeln, auf die Bitte des Bischofs Albert diesen Orden zu bestätigen und zu empfehlen. So ließ z. B. Innocenz im ganzen Erzsprengel von Bremen bekannt machen, daß er allen Geistlichen, welche das Kreuz nach Jerusalem genommen hätten, es gewähre, zur Verkündung des Evangeliums nach Liefland zu gehen, und für Laien, welche zu arm oder zu schwach sich fühlten, ins heilige Land zu ziehen, das Gelübde in dasjenige verwandle, die dortigen Heiden zu bekämpfen. Auf diese Weise erlangte der Orden bald zahlreiche Mitglieder, das Land Ruhe, die Verbreitung des Christenthums gesicherten Fortgang unter den umherwohnenden heidnischen Völkern; der Versuch der noch unbekehrten Liefen mit Hilfe der Esthen, Kurländer, Semgallen und Russen die Teutschen aus dem Lande zu vertreiben und das Christenthum zu vertilgen, scheiterte an dem kräftigen Auftreten der Schwertbrüder so sehr, daß das Christenthum vielmehr rasch immer weiter fortschritt. Dadurch, daß die Schwertbrüder im heidnischen Lande vordrangen und das Gewonnene ihrer Herrschaft unterwarfen, entstanden freilich auch bald Streitigkeiten zwischen den Geistlichen und Laien, zwischen dem Orden und dem Bischof von Riga über Rechte und Besitzthum. [Fritz in Tübingen.]

Albert, aus dem Hause Brandenburg, war seit 1513 Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, seit 1514 zugleich Erzbischof und Churfürst von Mainz, obgleich erst 24—25 Jahr alt, seit 1518 Cardinal. Daß er als päpstlicher Ablaßcommissär den Tetzel zum Ablaßprediger ernannte und so gewissermaßen die Veranlassung zur sogenannten Reformation gab, ist allbekannt. Da die Sitten des jungen Churfürsten nicht rein waren, so hofften Luther und seine Freunde, denselben für die Reformation gewinnen zu können, und legten ihm darum den Plan vor, gleich seinem Vetter, dem ehemaligen Hochmeister des teutschen Ordens, sich zu verehelichen und die Stiftslande in ein erbliches weltliches Herzogthum umzugestalten (1525). Aber nach einigem Schwanken kam der Erzbischof zur Einsicht seiner Pflichten, verbesserte seine Sitten, blieb der Kirche getreu und trat der Neuerung mit Kraft entgegen, ohne jedoch ihr Wachsthum in Magdeburg und Halle hindern zu können. Er starb 1545 zu Aschaffenburg, nachdem er wenige Jahre zuvor, zuerst unter allen teutschen Fürsten, die eben entstandenen Jesuiten in Mainz aufgenommen hatte. Vgl. Serrarii hist. Mogunt., Ersch und Gruber's Encykl. und Moreri's Lex.

Albert II., der 18te Erzbischof von Magdeburg seit 1205, von Papst Innocenz III. zum Cardinal erhoben, war ein eifriger Anhänger der Hohenstaufen und suchte vergeblich sie mit dem Papste auszusöhnen. Er ist auch der Erbauer der noch jetzt stehenden schönen Domkirche von Magdeburg, deren Bau er, nachdem die alte am Charfreitage 1207 abgebrannt war, im J. 1208 beginnen ließ. Doch erst nach 156 Jahren wurde dieser Dom vollendet. Ueberdieß hatte Albert

fast den dritten Theil der Stadt Magdeburg erbaut. Nach dem Tode Philipps von Schwaben trat Albert nach dem Wunsche des Papstes auf Seite des Welfen Otto, zerfiel aber wie der Papst in Bälde mit diesem trügerischen Kaiser und wurde nun gleichfalls in Uebereinstimmung mit Innocenz III. der thätigste Förderer des jungen Hohenstaufen Friedrichs II. Selbst die schreckliche Verwüstung der Magdeburger Stiftslande durch Otto konnte ihn nicht von der Partei Friedrichs II. abziehen. Er starb bevor die Spannung Friedrichs II. mit dem h. Stuhle ihre Höhe erreichte, im J. 1233, von seinen Unterthanen hoch verehrt und geliebt.

Albertus Magnus. Kaum hatten die beiden großen Bettelorden der Franziscaner und Dominicaner im Anfange des 13ten Jahrhunderts ihren Ursprung erhalten, so bemächtigten sich dieselben auch sogleich der philosophischen und theologischen Wissenschaften mit einem solchen Erfolge, daß eine neue Periode, die Blüthezeit der Scholastik, entstand. Diese Umwandlung trat namentlich durch die beiden Dominicaner Albertus Magnus und seinen noch größern Schüler Thomas von Aquin, so wie durch die beiden Franziscaner Alexander von Hales und St. Bonaventura ein. Albertus, wegen seiner literarischen Größe Magnus beigenannt, stammte aus dem Geschlechte der Herrn von Bollstädt und wurde zu Lauingen an der Donau, jezt zum Königreich Baiern gehörig, ums J. 1200 geboren. Anfangs soll er wenige Anlagen gezeigt, aber durch Hülfe der h. Jungfrau sehr talentvoll geworden sein. Gewiß ist, daß er seine Studien zu Padua machte, im J. 1223 in den eben entstandenen Dominicanerorden eintrat, an mehreren Universitäten, namentlich zu Köln und Paris Philosophie und Theologie lehrte, und in beiden Städten den h. Thomas von Aquin zuerst zum Schüler, später zum Gehülfen und Nachfolger hatte. Von 1254—59 verwaltete er das Amt eines Provincials seines Ordens in Teutschland, wurde 1260 von Alexander IV. auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg erhoben, resignirte aber schon nach zwei Jahren und zog sich wieder ins Dominicanerkloster zu Köln zurück, wo er in sehr hohem Alter (1280) starb. Durch Albert insbesondere ist die aristotelische Philosophie im Mittelalter herrschend geworden, und ebenso kamen durch ihn auch die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in Gebrauch, obgleich er selbst nicht griechisch verstand, und die einen und die andern nur aus lateinischen Uebersetzungen kannte. Aus ähnlichen Uebersetzungen schöpfte er auch seine große Bekanntschaft mit den arabischen und rabbinischen Gelehrten. In der Theologie hielt er sich an Petrus Lombardus, zu dessen Sentenzen er einen sehr ausführlichen Commentar schrieb. Uebrigens versuchte er auch den Aufbau eines eigenen Systems der Theologie unter dem Titel: Summa theologiae. (Einen Auszug gibt Schröckh, Kirchengesch. XXIX. 57 ff.) Neben philosophischen und theologischen Werken aller Art verfaßte er aber auch mehrere naturhistorische Werke, und war durch seine physikalischen Kenntnisse und künstliche Experimente seinen Zeitgenossen so sehr überlegen, daß sie ihn als einen Wundermann und Hexenmeister anstaunten. Seine Werke umfassen nicht weniger als 21 Folianten und ohne Zweifel war er an Masse des Wissens allen Scholastikern weit überlegen, während er an Genialität und Produktivität des Geistes hinter Anselm, Thomas von Aquin, Duns Scotus ꝛc. zurücksteht. — Dem Albertus sind viele Bücher unterschoben worden, z. B. de alchymia und de secretis mulierum u. dgl. [Hefele.]

Albigenser und Katharer sind nicht zwei verschiedene Parteien, sondern ein Conglomerat ähnlicher Sekten, die in verschiedenen Gegenden die verschiedensten Namen führten, in Italien Pataviner oder Pateriner, in Frankreich auch Turlipins und Bulgaren hießen. Sie selbst nannten sich καθαροί, woraus das Wort Ketzer entstand. Da die Stadt Albi in Südfrankreich ihr Hauptsitz war, so nannte man sie gewöhnlich Albigenser. Schon ihr Beiname Bulgaren weist auf einen Zusammenhang mit den gnostisch-manichäischen Paulicianern in der Bulgarei hin, und ihre ganze Dogmatik beweist solchen Zusammenhang. Das

System der Albigenser ruht nämlich auf dem Dualismus: nicht der Gott des Lichts, sondern der Finsterniß hat nach ihnen die sichtbare Welt geschaffen und ist zugleich der Jehova des A. T. Von ihm stammt der größte Theil der Menschen ab, doch gibt es auch eine höhere Menschenklasse, deren Seelen die gefallenen Engel sind (ähnliches lehrten schon die pseudoclementinischen Homilien). Zu ihrer Befreiung aus der Gewalt des Fürsten der Welt sandte der Lichtgott seinen treugebliebenen Engel Jesus, welcher doketisch in der Welt auftrat und die höhere Menschenklasse von ihrer erhabenen Natur in Kenntniß sezte, damit sie alles Materielle verachte und sich von dem Fürsten dieser Welt emancipire. Eben darin aber besteht die Erlösung. Die gewöhnlichen Menschen dagegen sind keiner Erlösung fähig. Damit verbanden die Albigenser die Verwerfung fast aller Hauptdogmen: der Trinität, Menschwerdung, Erlösung, Auferstehung ꝛc., und weil alles Aeußerliche von dem Fürsten dieser Welt herrühre, so verwarfen sie einerseits die Ehre und andererseits alles äußere Kirchenthum, den Cult, die Sacramente. Die Präparation zur Erlösung geschah bei ihnen durch das Consolamentum (Tröstung), eine mit Handauflegung verbundene Ceremonie, womit zugleich aus der niedern Klasse in die höhere vorgerückt wurde. Diese obere Klasse lebte in der strengsten Ascese, während die untere Klasse, die Glaubenden, große Freiheiten besaßen und sich sogar Ausschweifungen überlassen konnten, wenn sie nur die Convenensa ablegten, d. i. das Versprechen, sich später in die höhere Klasse aufnehmen lassen zu wollen. Den Empfang des Consolamentum verschoben sie aber oft auf das Todbett, und Viele haben nach dieser empfangenen Weihe sich freiwillig in die Endura versezt, d. i. keine Speise und keine Arznei genommen, um so schnell als möglich ein gutes Ende zu machen (wie sie sich ausdrückten) und sich vor Rückfall in die Sünde zu wahren. Ja der Wahn ging so weit, daß Eltern ihre Kinder und Kinder ihre Eltern in die Endura versezten, um ihr gutes Ende zu beschleunigen. — So thöricht auch diese Lehre und Praxis war, so ungeheuer verbreitete sie sich dennoch und drohte in der That der christlichen Bildung in Südfrankreich den Untergang. Um ihr zu begegnen, wandte Papst Innocenz III. zuerst das Mittel der Belehrung an, schickte Legaten zu ihnen, übertrug die Mission in ihren Gegenden dem eben in jugendlicher Kraft begeisterten Orden des h. Bernhard und sah es gerne, daß auch der fromme Bischof Diego von Osma in Spanien, sammt seinem Priester, dem nachmals so berühmten h. Dominicus, in Südfrankreich auftrat, um in apostolischer Einfachheit und Kraft den Irrenden die wahre Lehre zu bringen. Ja, um dieser Irrlehre willen gründete der h. Dominicus 1215 den Predigerorden. Aber diese friedlichen Versuche waren vergeblich, zumal der südfranzösische häretische Adel zu Gewaltthätigkeiten griff und den päpstlichen Legaten, Peter von Castelnau, ermordete (1208). Doch gerade diese blutige Gewaltthätigkeit führte das Unglück der Albigenser herbei. Innocenz III. und der König von Frankreich beschlossen jezt Gewalt mit Gewalt zu vertreiben und Anno 1209 rückte ein Kriegsheer, den Legaten Milo und den Grafen Simon von Montfort an der Spitze, gegen die Albigenser. Es ist unläugbar, daß sich Lezterer unentschuldbare Gewaltthaten erlaubte, und bei dem ganzen Kriege mehr seinen Privatvortheil, als die Ausrottung der gefährlichen Häresie suchte, während der päpstliche Legat zu schwach war, ihm zu widerstehen. Wohl sezte Papst Innocenz III. den Leztern ab, aber auch sein Nachfolger, der Cardinal von Benevent, machte mit Montfort gemeinsame Sache, so daß der Papst in die eigenthümliche Lage kam, das ehemalige Albigenserhaupt, Graf Raimund von Toulouse, gegen das eigene Kriegsheer beschützen zu müssen. Der Krieg, der zulezt ein politischer wurde, endete 1227. Nach ihm wurde die Inquisition eingeführt, um die Albigenser-Häresie vollends auszurotten. [Hefele.]

Albo. Rabbi Joseph Albo aus Soria in Spanien ist durch zwei Dinge merkwürdig, und für die Geschichte des Judenthums wichtig geworden, nämlich

durch seine Theilnahme an dem im J. 1413 zu Tortosa in Spanien gehaltenen jüdisch-christlichen Congreß, und durch die Zurückführung der jüdischen Glaubenslehren auf drei Fundamentalartikel. Der jüdische Proselyt Hieronymus a sancta Fide, früher als Jude Joseph Lurki genannt, in dem Thalmud und den rabbinischen Schriften wohl bewandert, und zugleich ein geschickter Arzt, veranlaßte den damals nur noch in Arragonien anerkannten Gegenpapst Benedict XIII. (Peter de Luna), dessen Leibarzt er war, die Juden zu einer theologischen Disputation einzuladen, indem er versprach, dieselben aus ihren eigenen Schriften zu widerlegen, und von der Wahrheit des Christenthums zu überführen. Benedict ging darauf ein, die Einladung fand statt, und die Juden ordneten, wiewohl ungern, mehrere gelehrte Rabbinen dazu ab, darunter auch Albo. Hieronymus a sancta Fide erhielt gleichfalls einige Theologen zu seiner Unterstützung. Der Congreß wurde am 7. Febr. 1413 zu Tortosa unter dem Vorsitz des Gegenpapstes Benedict selbst feierlich eröffnet. Hieronymus a sancta Fide suchte nachzuweisen, daß die Merkmale, welche auch nach der Meinung der Juden der Messias haben müsse, in Christus erfüllt worden seien, und sie daher keinen andern Messias mehr zu erwarten hätten, und daß auch ihre übrigen thalmudischen Lehren auf Irrthümern beruheten. Der Congreß dauerte bis zum 10. Mai 1414, während welcher Zeit 69 Sitzungen gehalten wurden, und hatte die Folge, daß sehr viele Juden zum Christenthum übertraten, auch die den Disputationen anwohnenden Rabbinen, mit Ausnahme von zweien, nämlich Ferer und Albo. Lezterer verfaßte vielmehr, mit Rücksicht auf diesen Congreß, eine Schrift unter dem Titel Sepher Ikkarim (ספר עקרים) d. h. Buch der Stamm- oder Grundlehren, zur Vertheidigung des Judenthums und Bekämpfung des Christenthums, und führte darin das von Maimonides aufgestellte und in 13 Artikeln bestehende jüdische Glaubensbekenntniß auf drei Fundamentalartikel zurück, nämlich auf den Glauben 1) an die Einheit Gottes, 2) an den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes, und 3) an die Belohnung oder Bestrafung der menschlichen Handlungen in jenem Leben. Die übrigen jüdischen Lehren stellte er als untergeordnete unter den einen oder den andern jener drei, und also auch den Glauben an die noch zu erfolgende Ankunft des Messias. So geschäzt nun im Allgemeinen jenes Buch bei den Juden ist, wegen seiner Vertheidigung des Judenthums, so hat doch sein dreiartikeliges Glaubensbekenntniß wegen seiner zu vagen Allgemeinheit, insbesondere auch, weil die Erwartung des Messias in dasselbe nicht ausdrücklich aufgenommen ist, keinen großen Beifall gefunden, denn obgleich sie sich fortwährend darauf als wesentlich gleichbedeutend mit dem Maimonischen berufen, so hat es doch keine förmliche Anerkennung erhalten, während das Maimonische von allen rechtgläubigen Juden angenommen ist, und in ihr tägliches Morgengebet eingeschlossen wird. (Vergleiche Depping, Les Juifs dans le moyen-age. Paris 1834. p. 388.) [Wetzer.]

Albrecht, Apostel der Liefländer, s. Albert.

Albrecht, Hoch- und Teutschmeister, erster Herzog von Preußen. Der teutsche Ritterorden, der seit dem 13ten Jahrhundert seinen Hauptsitz in Preußen hatte, zählte so viel verkommene und sinnliche Mitglieder, daß die Reformatoren hoffen konnten, dieselben leichtlich zur Abwerfung der Ordenspflichten und zur Annahme der Neuerung zu bestimmen. Dazu forderte sie auch Luther durch einen noch erhaltenen Brief v. J. 1523 förmlich auf, im folgenden Jahre aber gaben Luther und Melanchthon dem damaligen Großmeister Albrecht aus dem Hause Brandenburg den besondern Rath, zur Reformation überzugehen und das Ordensland Preußen als erbliches weltliches Herzogthum an sich zu reißen. Albrecht lächelte, befolgte aber 1525 diesen Rath wirklich, verheirathete sich mit Dorothea, Tochter des Königs Friedrich II. von Dänemark, beraubte den Teutschorden seines Eigenthums und verwandelte mit Polens Hülfe das Ordensgebiet in das weltliche Herzogthum Preußen. Später fühlte er hierüber heftige Ge-

wissensbisse, und die ärgerlichen Streitigkeiten der protestantischen Theologen untereinander bestimmten ihn, nach vorausgegangenen Anmahnungen des berühmten Cardinals Stanislaus Hosius, Bischofs von Ermeland, und Anderer, insgeheim wieder zur katholischen Kirche zurückzukehren. Namentlich war hiebei der Abentheurer Paul Skalich thätig, welcher das Vertrauen Albrechts in hohem Grade besaß. Sobald jedoch der Plan des Herzogs ruchbar wurde, erhoben sich die preußischen Stände zu brutaler Gewalt, ließen die vertrauten Räthe des Herzogs hinrichten (Skalich entkam durch die Flucht), hielten den unglücklichen Fürsten in einer Art Gefangenschaft und hinderten ihn, seine Rückkehr zur Kirche öffentlich zu vollziehen und auch seine Unterthanen zu ihr zurückzuführen. (Vgl. Stengel, Geschichte Preußens. Thl. I. S. 338 ff. und Theiner, Herzog Albrechts Rückkehr zur kathol. Kirche. Augsburg 1846.) [Hefele.]

Alcantara-Orden, einer der berühmten spanischen geistlichen Ritterorden, wurde wahrscheinlich im 12ten Jahrhundert von zwei Brüdern Suarez und Gomez gestiftet und von Pabst Alexander III. bestätigt. Seinen Namen erhielt er von Alcantara in der Provinz Estremadura, wo er seinen Hauptsitz hatte. Am Anfange des 16ten Jahrhunderts kam die Großmeisterwürde ständig an die Krone, bald darauf (1540) erhielten die Ritter auch die Erlaubniß, sich zu verehelichen, und statt der Virginität gelobten sie seit dieser Zeit eheliche Keuschheit. Außerdem mußten sie sich anheischig machen, die unbefleckte Empfängniß Mariä zu vertheidigen. Bei der neuen politischen Umwälzung Spaniens ist dieser Orden mit den andern Ritterorden 1835 aufgehoben worden.

Alcuin, Alcwin oder Albinus, im J. 732 im Gebiete von York geboren, erhielt von der Domschule zu York eine tüchtige Bildung und wurde selbst Vorsteher derselben. Als er einige Zeit später für seinen neuerwählten Erzbischof Eanbald in Rom das Pallium holte, wurde er in der Lombardei mit Carl d. Gr. bekannt (781) und von diesem eingeladen, zu ihm ins Frankenreich zu kommen. Mit seines Erzbischofes Zustimmung folgte Alcuin diesem Rufe, wurde Vorsteher der schola palatina, Mitglied der gelehrten Akademie, welche Carl um sich gesammelt hatte, Lehrer und Freund des großen Königs selbst und einer seiner eifrigsten Gehülfen bei Ausbreitung der Gelehrsamkeit im fränkischen Reiche. Im J. 796 wurde er Abt von Tours, und erhob nun dieses Kloster zu einer in ganz Europa berühmten Schule der Wissenschaften, aus welcher große Gelehrte, wie Rabanus Maurus, Haymo von Halberstadt ꝛc. hervorgingen. Auch an dem adoptianischen Streit nahm Alcuin einen entschiedenen Antheil und war überhaupt sehr rechtgläubig, was gegen Basnage's Zweifel in dem Werke Perpétuité de la foi l., 8, c. 4. nachgewiesen ist. Nebstdem machte sich Alcuin durch seine Sorgfalt für genauern Text der heil. Schrift sehr verdient und starb 804 in seiner Abtei Tours. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von dem Fürstabt Froben von St. Emmeran zu Regensburg besorgte in zwei Fol. 1777.

Aldinische Ausgaben der Bibel, s. Bibelausgaben.

Aleander, Hieronymus, ein in der Reformationsgeschichte sehr berühmt gewordener päpstlicher Legat und Cardinal, wurde den 13. Febr. 1480 zu Motta bei Treviso in der Lombardei geboren. Sein Vater stammte von den Grafen von Leandri (a Leandro) ab, war aber ein armer Arzt und konnte die Studienkosten für seinen Sohn fast nicht erschwingen. Lezterer machte übrigens die auffallendsten Fortschritte, in den orientalischen wie in den klassischen Sprachen, in der Theologie und Philogie wie in der Musik und Mathematik, und erwarb sich schon als Jüngling einen ausgedehnten Ruf der Gelehrsamkeit. Nachdem er längere Zeit zu Venedig philologische Vorlesungen gehalten und hier auch mit Erasmus, während sich dieser in derselben Stadt aufhielt, eine freundschaftliche Verbindung angeknüpft hatte, berief ihn im J. 1508 König Ludwig XII. als Professor der Philologie nach Paris. Daß er zuvor in Diensten des Papstes Alexander VI.

gestanden und Lehrer des berüchtigten Cäsar Borgia gewesen sei, ist unwahr, wie schon Bayle in seinem histor. krit. Lexikon gezeigt hatte. Der Papst berief ihn wohl zu sich, aber Aleander konnte, weil krank, der Einladung nicht folgen. Somit entbehren die Verdächtigungen, welche man protestantischer Seits gegen ihn vorbrachte, als sei er von den übeln Sitten am Hofe des Papstes Alexander VI. nicht unberührt geblieben, alles Fundaments. Aleander war erst 28 Jahre alt, als er Professor zu Paris wurde, erwarb sich aber auch hier sogleich einen großen Ruhm, und empfieng vom Hofe und von der Universität verschiedene Beweise hoher Achtung und Anerkennung. Hier ließ er sich auch die hl. Weihen ertheilen. Durch eine Pest aus Paris vertrieben, hielt er einige Zeit Vorlesungen zu Orleans, begab sich aber im J. 1514 oder 1515 zu dem Fürstbischof von Lüttich, der ihn zu seinem Kanzler, so wie zum Domherrn an der Kathedrale ernannte. Als Aleander ein paar Jahre später nach Rom reiste, um für seinen Bischof den Cardinalshut zu erlangen, behielt ihn Papst Leo X. bei sich, machte ihn zum Bibliothekar des Vaticans, schickte ihn aber schon im J. 1520 als Nuntius nach Teutschland, um der Reformation entgegen zu wirken. Aleander that dieß auch mit aller ihm möglichen Kraft und mit unermüdlichem Eifer. Vor Allem suchte er den jungen Kaiser Carl V. und den Churfürsten Friedrich von Sachsen zu ernsten Schritten gegen die Neuerung zu veranlassen. Da ihm aber Erasmus in diesem Streben anfangs entgegenstand (vgl. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen Bd. I. S. 78. f.), verwandelte sich ihre frühere Freundschaft in dauernde große Abneigung. Hierauf wollte Aleander, weil Luther bereits mit dem päpstlichen Banne belegt war, das Auftreten desselben vor dem Reichstage zu Worms im J. 1521 — mit Recht — verhindern, konnte jedoch nicht durchdringen; hielt dann auf dem Reichstage am 13. Februar 1521 eine dreistündige kräftige Rede gegen denselben, welche noch theilweise bei Pallavicini (Hist. Concil. Tridt. Lib. I., c. 25), auch bei Seckendorff (Hist. Lutheran. p. 149) zu lesen ist. Sie ist vielfach, in neuester Zeit in eigenthümlicher Weise auch von Wessenberg (Gesch. der Kirchenversammlungen ꝛc. Bd. III. S. 89) angegriffen, in der Tübinger Quartalschrift aber (1841 S. 648) von mir vertheidigt worden. Auch die zu Worms beschlossene Achtserklärung Luthers soll aus der Feder Aleanders geflossen sein. Daß er zu der ihm angesonnenen Disputation mit Luther sich nicht herbei ließ, war er der Würde seiner Stellung schuldig. Der Stellvertreter des Papstes kann nicht mit einem Excommunicirten de vera fide disputiren. Nach Beendigung des Wormser Reichstags begab sich Aleander sogleich in die Niederlande, um auch hier der Reformation entgegen zu wirken, und besaß dabei fortwährend das Vertrauen Leo's X. und seiner Nachfolger Hadrian VI. und Clemens VII., welcher leztere ihn zum Erzbischofe von Brindisi erhob im J. 1524, und als Nuntius zu König Franz I. von Frankreich schickte. Mit diesem Fürsten wurde Aleander im J. 1525 in der bekannten Schlacht bei Pavia von Kaiser Carl V. gefangen genommen, aber in Bälde wieder gegen Lösegeld entlassen. Nachdem er einige Zeit in seinem Bisthum zugebracht, schickte ihn der Papst im J. 1531 zum zweitenmal als Legaten nach Teutschland, wo er den Abschluß des sogenannten Nürnberger Religionsfrieden im J. 1532 vergebens zu verhindern suchte (Menzel, a. a. O. S. 449 f.), Paul III. aber erhob ihn 1538 zum Cardinal, bestimmte ihn zu einem der Präsidenten des ausgeschriebenen, aber nicht zu Stande gekommenen allgemeinen Concils, und schickte ihn 1539 zum drittenmal als Legaten nach Teutschland. Voll Gram, seine eifrigsten Bemühungen zur Unterdrückung der Reformation vielfach erfolglos zu sehen, starb Aleander bald nach seiner Rückkehr aus Teutschland zu Rom am 31. Januar 1542, in einem Alter von 62 Jahren, eben mit Ausarbeitung einer Schrift de concilio habendo beschäftigt. Die Rathschläge, die er in diesem Manuscripte ertheilte, sollen nachmals bei Abhaltung des Tridentinums von den Päpsten vielfach befolgt

worden sein. Es ist nicht zu wundern, daß dieser heftige Gegner der Reformation auch den bittersten Haß der Protestanten auf sich zog, und zahllosen Schmähungen und Verdächtigungen ausgesezt war. Namentlich wollte Luther wissen, Aleander sei gar kein Christ, sondern ein Jude, der unter dem Scheine des Eifers für die katholische Kirche nur seinen Moses groß zu machen suche u. dgl. (vgl. Bayle n. d. A. Aleander, Note G.). Als Schriftsteller machte sich Aleander durch ein zu seiner Zeit berühmtes Lexikon graeco-latinum und durch einige andere linguistische Schriften und religiöse Gedichte bemerklich. Viel berühmter als Schriftsteller wurde aber ein um hundert Jahre jüngerer Hieronymus Aleander, dessen Großvater ein Bruder unseres Cardinals war. Dieser jüngere Aleander, geboren im J. 1574, zeichnete sich als Jurist und Alterthumsforscher aus und starb schon im J. 1629. [Hefele.]

Alemannen. Gegen Ende des 3ten christlichen Jahrhunderts bemächtigte sich ein kräftiger germanischer Stamm derjenigen römischen Provinzen, welche man später Elsaß, Baden, Schwaben und die teutsche Schweiz nannte. Als sie diese Provinzen den Römern abnahmen, waren solche schon theilweise von Christen bewohnt, die sich während der römischen Herrschaft hier niedergelassen hatten, und es traten nun zwei Fälle ein: in den einen Gegenden, wo das Christenthum schon recht fest saß, ging es auch während der Herrschaft der heidnischen Alemannen nicht mehr unter, z. B. in Constanz, Arbon ꝛc.; in andern Districten dagegen ward es völlig unterdrückt, z. B. in Bregenz, im ganzen Zehendlande (agri decumates) und anderwärts. So hausten jezt in dem weiten Alemannien Christen und Heiden untereinander, aber mit Uebergewicht der Leztern, bis die Schlacht bei Zülpich 496 eine neue Periode begründete. Durch diese Schlacht wurden die Alemannen einem andern germanischen Stamme, den Franken unterworfen, und da aber die Franken jezt in Folge dieser Schlacht in die Kirche eintraten, so war die Verbindung der Alemannen mit dem fränkischen Reiche ein Mittel, um auch sie nach und nach zum Christenthume zu leiten. Dahin wirkte jezt hauptsächlich die Verbindung der alemannischen Herzoge und Großen mit dem fränkischen Königshause und dem christlichen fränkischen Adel, so wie die Gesetzgebung der fränkischen Könige, welche durch passende Verordnungen die unterworfenen Alemannen nach und nach zu christianisiren versuchten. Insbesondere war die große lex alamannica, von König Dagobert d. Gr. im J. 630 redigirt, ein wahrer παιδαγωγὸς εἰς χριστόν. Großen Einfluß auf die Christianisirung Alemanniens hatten wohl auch die benachbarten Bisthümer, besonders Augsburg und Windonisa; als aber lezteres um die Mitte des 6ten Jahrhunderts sogar selbst in eine alemannische Stadt, Constanz, verlegt wurde, mußte der christliche Glaube in Alemannien noch größere Fortschritte machen. Wohl noch mehr Verdienst aber haben die heil. Missionäre Fridolin († c. 550), Columban und Gallus (610), Trudpert (640) und Pirminius (724) (s. diese Artikel), die in Alemannien auftraten, um die Heiden zu bekehren und die Christen zu bessern. Die Krone sezte dem Werke endlich der heil. Bonifazius, der Apostel der Teutschen auf, und zu seiner Zeit (740) scheint Alemannien bereits völlig christianisirt gewesen zu sein. (Vergl. Hefele, Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland. Tübingen 1837.) [Hefele.]

Alemannen, Christianisirung dieses Volkes. Die Alemannen begegnen uns zum erstenmal in der Geschichte unter K. Caracalla, welcher von 211—218 n. Chr. regierte, und sich außer andern Ehrentiteln auch den Namen Alemannicus beilegte, weil er die Alemannen am Maine besiegt haben wollte. Von dieser Zeit an machten die Alemannen immer häufigere Einfälle ins römische Reich, bis nach dem Tode des Kaisers Probus (282) alles Land in der Ecke zwischen der Donau und dem Rhein, namentlich das sogenannte Zehntland, bleibend in ihren Besiz kam. Dies Land erhielt jezt selbst den Namen Alemannia, später auch, wenn auch

in eingeschränkterem Sinne, Schwabenland genannt, denn Schwaben und Alemannen sind nicht zweierlei Völker, sondern nur zweierlei Namen für ein Volk. Seit ihrer Eroberung der genannten Gegenden aber standen die Alemannen stets im Verkehre mit ihren römischen Nachbarn, meistens als Feinde, manchmal auch freundlich. Dabei gelang es ihnen, sich bald auch südlich der Donau auszubreiten, so daß ihnen seit dem 5ten Jahrhundert die ganze Gegend von der Donau bis zum Bodensee, und noch tiefer hinein in die Schweiz, sowie weite Landstriche an beiden Ufern des Rheins, Breisgau und Elsaß gehörten. Durch diesen Verkehr und diese Eroberungen kamen die Alemannen in manchfache Verbindung mit Christen, aber es zeigt sich auch nicht die kleinste Spur, daß damals das Evangelium schon Bekenner unter den Alemannen gehabt hätte. In manchen Distrikten der Schweiz und der Rheingegenden, welche die Alemannen eroberten, fanden sich bereits christliche Einwohner, aber nirgends scheinen hier die Sieger den Glauben der Besiegten angenommen zu haben. Solches geschah erst nach der Schlacht von Zülpich i. J. 496, welche die Alemannen der Herrschaft der Franken unterwarf. Alemannen und Franken hatten beide gleich große Ansprüche auf das Erbe der gestorbenen Roma im Westen Europa's, das Schwert war für beide das Dokument ihres Rechtes, und die Schlacht von Zülpich entschied zu Gunsten der Franken. Aber dieser blutige Tag, und das ist seine große Bedeutung in der Geschichte, brachte zweien großen Völkern das Licht des Christenthums, für welches schon in der alten heidnischen Religion der Alemannen einige Anknüpfungspunkte vorhanden waren. Uebrigens suchten die fränkischen Sieger den Alemannen weder ihre nationale Gesetzgebung und Verwaltung, noch ihre von den Ahnen ererbte Religion mit Gewalt zu entreißen, aber die Verbindung mit dem fränkischen Reiche mußte die Alemannen doch nach und nach zur christlichen Kirche führen, zumal da ja bekanntlich ein Naturvolk die Achtung gegen seine heimischen Götter verliert, wenn es von denselben im blutigen Spiel einer Entscheidungsschlacht verlassen worden zu sein glaubt. So konnten jezt auch die Alemannen nach der Schlacht von Zülpich nicht mehr mit der alten Achtung und Liebe ihrer eigenen Götter gedenken, das Vertrauen in sie war erschüttert, die Zweifellosigkeit, womit ihre Macht bisher verehrt wurde, war verschwunden, und der Gedanke lag nahe, dem mächtigen Christengotte fortan dienen zu wollen; ein Gedanke, dessen Nothwendigkeit in dem kindlichen aber kräftigen Sinn der Naturmenschen so schön in der Legende vom hl. Christoph ausgesprochen ist. — Am frühesten wurde wohl der alemannische Adel, die Herzoge und Grafen, durch ihre viel häufigere und engere Beziehung zur fränkischen Regierung und deren christlichen Staatsmännern, in die christliche Kirche eingeführt. Sodann wurden die von den fränkischen Königen für sich behaltenen Villen und Kurten (Höfe), so wie die Mallstätte (oder Gerichtsplätze) wahrscheinlich die ersten christlichen Oasen in dem noch heidnischen Alemannien. Gleiche Villen und Kurten besaßen auch die alemannischen Großen, und waren letztere einmal für ihre Person gläubig geworden, so konnte es nicht fehlen, daß auch ihre Güter und Wohnsitze in Bälde kleine christliche Gemeinden zählten. Hiezu kommt, daß ringsum an den Gränzen Alemanniens schon aus den Zeiten der römischen Herrschaft her christliche Bisthümer bestanden, Vindonissa, Augsburg, Speier, Worms ꝛc., welche zunächst für die alten Einwohner dieser Gegenden errichtet, natürlich auch ihre alemannischen Nachbarn mit dem Segen des Christenthums zu beglücken trachten mußten. Noch viel stärker wirkte dieß Moment in der Bekehrungsgeschichte Alemanniens, seit das Bisthum Vindonissa im jetzigen Kanton Aargau, dessen erster uns bekannter Bischof Bubulcus im J. 517 uns auf der Synode zu Epaon begegnet, um die Mitte des 6ten Jahrhunderts unter Bischof Maximus nach der alemannischen Stadt Constanz verlegt wurde, in welcher schon seit den Zeiten des Constantius Chlorus, der der Stadt den Namen gab, eine christliche Gemeinde bestanden zu haben scheint. Zu dem Bisthum Constanz ge-

hörig, treffen wir um diese Zeit oder bald nachher auch mehrere Ortschaften an den Ufern des Bodensees, z. B. Arbon (Arbor felix), wo ums J. 600 ein christlicher Pfarrherr Willimar mit zwei Diakonen hausten. In anderen benachbarten Orten dagegen waren die unter der Römerherrschaft ausgestreuten Keime des Christenthums wieder untergegangen, so z. B. in Bregenz, wo St. Columban und Gallus bei'm Beginn ihrer Mission ein altes Aureliakirchlein fanden, das aber jezt von den heidnischen Alemannen gebraucht wurde. An die Stelle der Heiligenbilder waren alemannische Götzenbilder getreten und darin aufgestellt. Uebrigens ist nicht anzunehmen, daß von Constanz und seinen Pfarreien aus gar keine Ausbreitung des Christenthums unter den eingewanderten Alemannen versucht worden sei, und eben so wenig kann dieß in Betreff der andern die Gränzen Alemanniens umgebenden Bisthümer angenommen werden. Im Gegentheil ist daraus, daß große Theile Alemanniens diesen Bisthümern einverleibt wurden, auch andererseits eine große vorausgegangene Einwirkung dieser Bisthümer auf Alemannien zu erschließen. Legen wir aber diesen Canon an, so ist der ausgebreitetste Einfluß gerade auf Rechnung des Bisthums Constanz zu setzen, das sich bei weitem über den größten Theil Alemanniens erstreckte. So lebten denn im 6ten und 7ten Jahrhundert im alemannischen Lande Christen und Heiden unter einander. Die aus den Römerzeiten herstammenden Familien waren vielfach, wohl der Mehrzahl nach, christlich, ihre ehemaligen Besieger, die Alemannen dagegen, gehörten der Mehrzahl nach dem Heidenthum an. Wie sehr die fränkischen Könige bemüht gewesen sind, auch die nunmehr ihnen unterworfenen Alemannen zu christianisiren, ersehen wir aus ihren ältesten Capitularien. Das älteste derselben, die Constitution Childeberts I. vom J. 554 betrifft zwar Alemannien nicht, indem Childebert in Neustrien, sein Bruder Theodorich dagegen, beide Söhne Chlodwigs, in Austrasien regierte, wozu Alemannien gehörte. Aber dieses Capitulare ist uns dennoch ein Beweis, wie sehr die fränkischen Könige von der Wichtigkeit des Christenthums für die Bildung des Volks überzeugt gewesen seien. „Ueberzeugt," sagt der König, „daß es zum Wohle des Volkes gereiche, den heidnischen Cultus zu verlassen und dem höchsten Gott in Reinheit zu dienen, haben Wir diesen Befehl in alle Gegenden des Reichs zu schicken geboten, des Inhalts, daß alle Jene, welche auf ihrem Grund und Boden die noch vorhandenen Götzenbilder nicht sogleich vernichten, oder die Priester, die dieß thun, daran hindern, Uns persönlich vorgestellt werden sollen." Weiterhin bedroht er die Sacrilegien und die Entheiligung der christlichen Feste mit den härtesten Strafen, und es ist wohl erlaubt, anzunehmen, daß sein Bruder Theodorich in gleicher Weise auch die politische Wichtigkeit des Christenthums eingesehen und ähnliche Verordnungen auch für sein Reich, also auch für Alemannien, erlassen habe. Noch bestimmter geht die Fürsorge der austrasischen Könige für die Bekehrung der Alemannen aus einigen nur wenig spätern Capitularien hervor, so aus dem Chlotars I. v. J. 560, aus dem Chilberts II. vom J. 595, und Chlotars II. vom J. 615. Am allermeisten aber hatte das alemannische Gesetzbuch (lex alamannica), zulezt von Dagobert d. Gr. 630 redigirt, den Zweck, die Alemannen in die Kirche einzuführen, so daß es in der That παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν genannt werden kann. (Von diesem Gesetze, wie von der ganzen Christianisirung Alemanniens habe ich ausführlich gehandelt in meiner Schrift: „Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland." Tübing. 1837.) — Nachdem so durch verschiedene Momente ein Theil der Alemannen bereits in die Kirche eingeführt war, außer ihnen aber noch die alten römisch-provinzialischen Familien, welche das Land vor der Einwanderung der Alemannen schon in Besitz hatten, dem Christenthum angehörten, und so Christen und Heiden bereits untermischt mit einander in Alemannien lebten, hatten mehrere Gauen endlich das Glück, gottbegeisterte Missionäre aus fernern Ländern zu erhalten, welche einerseits die bereits Gläubigen stärkten und im Christenthum förderten, andererseits

aber die noch in den Finsternissen des Heidenthums Befangenen zum Lichte des Glaubens führten. Der erste unter diesen alemannischen Missionären war der hl. Fridolin oder Fridoldus aus Irland, der, wie uns wahrscheinlich scheint, schon im Anfang des 6ten Jahrhunderts (Andere versetzen ihn erst in die Zeit von 640) sich am Rheine zu Seckingen niederließ, und sowohl im Schwarzwalde als in der Schweiz, bis in das Land Glarus hinein, die Lehre vom Kreuze verkündete. Zu Seckingen selbst gründete er eine Kirche zu Ehren des hl. Hilarius sammt einem Frauenkloster. Wahrscheinlich aber verdankt auch das bald darauf in Seckingen vorhandene Mannskloster ihm seine Entstehung. Nicht minder soll er das Schottenkloster in Constanz gegründet haben (vgl. d. Art. Fridolin). Ungefähr ein Jahrhundert nach Fridolins Ankunft im alemannischen Lande ließen sich zwei andere große Glaubensboten seiner Nation im Osten von Friedolin's Richtung nieder, St. Columban und St. Gallus, ersterer vorübergehend, lezterer auf immer. Sie predigten zuerst im Anfange des 7ten Jahrh. am Zürchersee, von da vertrieben, begaben sie sich im J. 610 über Arbon, wo sie den oben genannten christlichen Pfarrherrn Willimar trafen, nach Bregenz, wo das Christenthum unter den Römern geblüht, jezt aber unter den Alemannen wieder untergegangen war. Die noch vorhandene aber durch Götzenbilder entweihte Aureliakirche (an ihrer Stelle soll nachmals das Kloster Mehrerau errichtet worden sein) wurde von ihnen wieder zum christlichen Gottesdienste verwendet und ihre Zeit zwischen Predigt und Urbarmachung des Landes getheilt. Aber von dem heidnischen Theile der Bevölkerung verklagt, mußten sie nach ungefähr dreijähriger Wirksamkeit die Gegend von Bregenz auf Befehl des alemannischen Herzogs Gunzo wieder verlassen. Dieser, zu Ueberlingen (Iburningas) residirend, scheint bereits Christ gewesen zu sein, aber er fand sich von den Missionären durch die Ausrottung vieler Wälder und Wildnisse in seinem Waldrecht beeinträchtigt. Columban ging sofort (612) nach Italien, wo er in den Apeninnen das Kloster Bobbio gründete, Gallus aber, damals am Fieber krank, blieb bei dem Pfarrer von Arbon, und baute sich nach seiner Genesung im Arbonerforste eine Zelle (613), aus welcher durch des Herzogs Gunzo Unterstützung das Kloster St. Gallen entstand. Einen Maaßstab für die weite Missionswirksamkeit des St. Galler Klosters geben die alten Schenkungen, welche dasselbe erhielt, denn nach einem allgemeinen Canon darf man annehmen, daß ein Kloster in demselben Umkreise irdische Güter erhielt, in welchem es geistige Güter spendete. Auch die vielen in Alemannien verbreiteten uralten St. Gallus-Kirchen zeigen, wie weit die Missionswirksamkeit dieses Klosters sich ausgedehnt hat (vergl. d. A. Gallus). Etwas später als Gallus wirkte in einem Thale des Breisgaues, das damals schon sehr viele Christen zählte, der heil. Trutpert um's Jahr 640, und noch früher war nördlich vom Breisgau das Kloster Schuttern, nach seinem angeblichen Stifter Offo, Offonzell genannt. Es ist trotz der Gegenbemerkungen Trittenheim's nicht unwahrscheinlich, daß dasselbe schon im J. 603 gegründet wurde. Fast um dieselbe Zeit kam der heil. Landelin aus Irland an die westlichen Abhänge des Schwarzwaldes, und verkündete die christliche Lehre in der Gegend, wo später das Kloster Ettenheimmünster erbaut wurde. Nach Landelin wohnten hier mehrere christliche Anachoreten zerstreut, bis sie Wiggerus in ein Klösterlein sammelte, dem er den Namen Mönchszell gab (700). Von Bischof Eddo von Straßburg aber erhielt das Kloster ein Menschenalter später Schutz, Bereicherung und den Namen Ettenheimmünster. — Als sofort in der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts das Kirchenthum in Alemannien bereits wieder zu sinken begann und Unordnungen aller Art einrissen, unternahm der heil. Pirminius (s. d. Art.), vorher Chorbischof zu Meaux bei Paris, eine neue Mission in den Gegenden des Bodensee's und gründete 724 das Kloster Reichenau; die Vollendung der Christianisirung Alemanniens aber ist wohl dem heil. Bonifazius zu verdanken, welcher gerade

in jener Zeit seine apostolische Sorgfalt über ganz Teutschland erstreckte, und insbesondere die Kirchenprovinz Mainz, zu welcher auch die alemannische Diözese Constanz gehörte, herstellte und ordnete. Von seiner Zeit an verschwinden alle Spuren des Heidenthums unter den Alemannen. — Zum Schlusse nennen wir noch die ältesten christlichen Kirchen und Gemeinden in demjenigen Theile Alemanniens, welcher jezt dem Königreiche Würtemberg einverleibt ist. Den ersten Platz des Alterthums nehmen Calw und Hirsau ein. Im J. 645 nämlich ließ einem im Speierer Archiv gefundenen Documente zufolge eine reiche Wittwe, Namens Helizena, aus dem Stamme der Edelknechte von Calw, eine Kirche sammt Klösterlein zu Hirsau bauen, und legte ihre zu dieser Stiftung bestimmte Kostbarkeiten in der St. Nicolauskirche zu Calw nieder. Daraus geht hervor, daß diese adelige Familie von Calw im J. 645 bereits christlich war, daß damals schon eine Kirche zu Calw bestand und eine neue im benachbarten Hirsau gegründet wurde. Den zweiten Platz unter den christlichen Orten Würtembergs nehmen die Dörfer Otterswang und Gaisbeuren O. A. Waldsee ein, indem unter König Theodorich (III.) zwischen 680—690 ein gewisser Aloinus seine Besitzungen in diesen Orten an das Kloster St. Gallen vergabte. Etwas später, im J. 708 machte Herzog Gottfried von Alemannien eine Schenkung an dasselbe Kloster und datirte die Urkunde von Canstadt am Neckar aus, so daß also diese Stadt damals die Villa eines christlichen Herzogs war. Im J. 735 vergabte sofort ein gewisser Rinulf seine Güter zu Pettinwillare, wahrscheinlich Bettensweiler, O. A. Wangen an das Kloster St. Gallen. In den Jahren 741—747 treffen wir Kirchen zu Laufen und Heilbronn. Nur um wenig jünger ist die Kirche von Ellwangen, indem hier die fränkischen Großen Hariolph und Erlolph dem Ellwanger Chronikon zu Folge im J. 764 ein Benediktinerkloster gegründet haben sollen. Uebrigens ist die Zahl 764 nicht sicher, und während ich mich in der oben genannten Schrift für das Jahr 744 aussprach, hat Prof. Braun zu Ellwangen (jezt Dekan in Riedlingen) in einem Gymnasialprogramme die Angabe des Chronikons zu vertheidigen gesucht. Von der Mitte des 8ten Jahrhunderts an steigt die Zahl der uns in Alemannien begegnenden Kirchen auf höchst auffallende Weise. Während wir vor dem Jahre 750 kaum 7—8 derselben kennen, so trafen wir im J. 800 schon mehr als 60, und dies weist wiederum dahin, daß gerade Bonifazius, der Apostel der Teutschen, auch der Mission dieser Gegenden die Krone aufsezte. Die wichtigsten dieser seit dem J. 750 uns begegnenden Kirchen sind: Obermarchthal, im J. 750 als Benediktinerkloster von einer gräflichen Familie gestiftet, im J. 1171 aber in ein Prämonstratenserstift umgewandelt, und Neresheim, im J. 777 von Herzog Thassilo von Baiern gegründet. Im Anfange des 9ten Jahrhunderts war der heil. Einsiedler Walderich bei Murrhardt berühmt, den selbst Kaiser Ludwig der Fromme besuchte, und wenige Jahre später wurde Regiswinda, die Tochter eines christlichen alemannischen Edelmannes zu Laufen von einer boshaften Magd in den Neckar gestürzt, von den betrübten Eltern aber die berühmte Regiswinda-Kapelle gebaut im J. 837. — Das Ausführlichere siehe in meiner Schrift: Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland. Tübingen 1837. [Hefele.]

Aleppo s. Helbon.

Ales s. Hales.

Alexander der Große, Sohn und Nachfolger des Königs Philipp von Macedonien, geb. 356 v. Chr., regierte von 336—323 v. Chr., 12 Jahre und acht Monate lang, wofür 1 Makk. 1, 7. mit Uebergehung der Monate nur die 12 Jahre genannt werden. Von ihm ist im Buche Daniel und im ersten Buch der Makkabäer wiederholt die Rede. Jenes weissagt die Zertrümmerung des Perserreiches durch ihn und die kurze Dauer des von ihm selbst gegründeten

Reiches. Denn Dan. 7, 1 ff. ist unter dem starken und furchtbaren Thiere mit zehen Hörnern, das alles frißt und zermalmt und zertritt, Alexander d. Gr. gemeint, und ebenso Dan. 8, 21. unter dem Ziegenbock, welcher den Widder am Ulai d. h. das persische Reich niederstößt; und Dan. 2, 33. 40 ff. ist durch die Schenkel und Füße des Kolosses, den Nebukadnezar gesehen, das Reich Alexanders d. Gr. angedeutet. Sodann im ersten Buche der Makkabäer (1, 1. 6. 6, 2.) wird die Erfüllung jener Weissagungen, die Ueberwindung des Perserkönigs, Darius Codomannus, und die Zerstörung seines Reiches, so wie auch die Zersplitterung des eigenen Reiches Alexanders nach seinem Tode kurz berichtet. In diesem Berichte hat man die Angabe, daß Alexander vor seinem Tode sein Reich unter seine Generale und Jugendgenossen getheilt habe, den einstimmigen Nachrichten der alten Geschichtschreiber widersprechend gefunden und daher für geschichtswidrig erklärt. Allein ein genügender Grund dazu lag um so weniger vor, als abgesehen von den morgenländischen Nachrichten, welche mit dem ersten Buch der Makkabäer übereinstimmen, schon Curtius (X. 10.) und Arrian (I. 1. VII. 27.) viele verschiedenen Nachrichten über Alexanders lezte Reden und Handlungen kennen und ersterer unter anderem geradezu sagt: Credidere quidam, testamento Alexandri distributas esse provincias. — Nach dem Berichte des Josephus benahm sich Alexander auf seinem Zuge durch Palästina nach Aegypten gegen die Juden wider alle Erwartung mild und freundlich. Zwar hatte er schon von Tyrus ans an den Hohepriester Jaddu die Aufforderung ergehen lassen, fortan ihn als Gebieter anzuerkennen und ihm zu leisten, was bisher dem Perserkönig geleistet worden, und als der Hohepriester seine dem Perserkönig gegebenen Eide nicht brechen zu können erklärte, gerieth Alexander in heftigen Zorn und drohte, durch sein Verfahren gegen die Juden zu zeigen, wem man die Eide zu halten habe. Als er jedoch nach der Zerstörung von Tyrus und Gaza gegen Jerusalem zog und ihm der Hohepriester einem Traumgesichte zufolge in seinem Ornate, begleitet von den übrigen Priestern in ihrer Amtskleidung und zahlreichen Juden in weißen Kleidern, entgegen kam, erinnerte er sich plötzlich eines früheren Traumes, in welchem ihm eine eben solche Gestalt erschienen und den Sieg über Persien vorhergesagt hatte. Er gab sofort dem Hohenpriester die Hand, ging nach Jerusalem und brachte selbst im Tempel nach Anweisung der Priester Opfer dar. Als man ihm darauf die Weissagungen Daniels vorwies, wo seine Siege über Persien vorhergesagt seien, war er sehr erfreut und gewährte den Juden für jedes Sabbathjahr Steuerfreiheit nebst der Erlaubniß, überall nach ihren eigenen Gesetzen zu leben, welche Erlaubniß er auch auf diejenigen ausdehnte, welche etwa in seinem Heere Dienste nehmen würden, was dann auch von Vielen geschah. Auch gegen die Samaritaner, die ihn übrigens nicht, wie die Juden, gereizt hatten, benahm er sich sehr freundlich, gewährte ihnen jedoch nicht die gleichen Vorrechte und Freiheiten (Antt. XI. 8. 3 ff.). [Welte.]

Alexander, Balas (אלכסנדר). Antiochus IV. Epiphanes hinterließ bei seinem Tode (163 v. Chr.) seinen erst neunjährigen Sohn Antiochus V. Eupator als Nachfolger und es entstund sogleich ein Streit über dessen Vormundschaft zwischen seinem Oheim Philippus und dem Feldherrn Lysias (1 Makk. 6, 13 ff.), welchen Demetrius I. Soter, Sohn des Seleucus IV. Soter oder Philopator dazu benüzte, seine Ansprüche auf den syrischen Thron, von dem er durch Antiochus IV. verdrängt worden war, geltend zu machen (1 Makk. 7, 1 ff.). Er erreichte auch wirklich seinen Zweck und wurde sogar von den Römern als König über Syrien anerkannt, machte sich jedoch bald in hohem Grade verhaßt, so daß man seiner Herrschaft los zu werden wünschte. Und jezt trat (152 v. Chr.) ein gewisser Alexander Balas, der sich für einen Sohn Antiochus IV. ausgab, als Kronprätendent auf (1 Makk. 10, 1.). Ob das Vorgeben seiner Abstammung wahr sei, steht dahin; Florus nennt ihn ignotum et incertae originis hominem (Epitom. Liv.

I. 52.) und nach Justin war er sortis extremae juvenis (XXXV. 1.). Mit einem kleinen Heere nahm er Ptolemais weg und herrschte als dessen König, gewann darauf den Makkabäer Jonathan als Bundesgenossen, um dessen Freundschaft sich Demetrius vergeblich bewarb, und brachte noch andere benachbarte Fürsten, namentlich den König Ptolemäus Philometor von Aegypten auf seine Seite, dessen Tochter Kleopatra er zur Gemahlin bekam (1 Makk. 10, 51 ff.). Demetrius, der ihm mit einem großen Heere entgegenzog, verlor gegen ihn die Schlacht und Leben (1 Makk. 10, 48—50.) und Alexander bestieg sofort den Thron von Syrien. Als König zeigte er gegen den Makkabäer Jonathan stets freundliche Gesinnungen und ließ sich selbst durch die Verläumdungen, die ihm gegen denselben hinterbracht wurden, nicht irre machen (1 Makk. 10, 61—65.). Seine Regierung dauerte jedoch nicht lange. Nach ungefähr zwei Jahren, die er in ziemlicher Unthätigkeit und Schwelgerei zugebracht, erschien (147 v. Chr.) Demetrius Nikator, der älteste Sohn des Demetrius Soter, mit einem kleinen Heere von Kretensern in Cilicien und fand bald großen Anhang. Selbst Apollonius, Statthalter von Cölesyrien, trat zu ihm über und wurde von ihm gegen Jonathan, den Bundesgenossen Alexanders gesendet, der ihm jedoch in der Nähe von Joppe eine siegreiche Schlacht lieferte, ihn eine Zeit lang verfolgte und die Städte Azotos (Asdod) und Askalon eroberte (1 Makk. 10, 67 ff.). Zur Belohnung für diese Treue sandte ihm Alexander Balas, der inzwischen aus Phönizien nach Antiochien zurückgekehrt war, eine goldne Spange und schenkte ihm die Stadt Ekron sammt ihrem Gebiete (1 Makk. 10, 88 f.). Inzwischen hatte der ägyptische König Ptolemäus Philometor, den Alexander Balas als seinen Schwiegervater um Hülfe angegangen hatte, den Plan gefaßt, das syrische Reich selbst an sich zu bringen. Er zog daher, jener Einladung folgend, mit großer Heeresmacht nach Syrien, benahm sich übrigens gegen Jonathan, den Bundesgenossen Alexanders, freundlich und ließ keine böse Absicht merken (1 Makk. 11, 1 ff.). Nachdem er aber nach Seleucia gekommen war, ließ er dem Demetrius seine Tochter Kleopatra, die Gemahlin Alexanders, zur Frau antragen, fälschlich vorgebend, Alexander habe ihm nach dem Leben getrachtet. Der Antrag wurde angenommen und ausgeführt (1 Makk. 11, 8—12.), Alexander Balas aber, der in der Zwischenzeit nach Cilicien gegen Demetrius gezogen war, kehrte zurück und lieferte dem Ptolemäus eine Schlacht, die er jedoch verlor. Sofort flüchtete er sich nach Arabien zu dem Fürsten Zabdiel, zu dem er schon vorher seine Kinder geschickt hatte, wurde aber von ihm getödtet und sein Kopf dem Ptolemäus zugesendet, der ebenfalls nach kurzer Zeit an einer Kopfwunde, die er in jener Schlacht erhalten hatte, starb. Nun wurde Demetrius König von Syrien und gab sich den Beinamen Nikator. (Vgl. außer 1 Makk. auch Diod. Sic. fragm. XXXII. Joseph. Antt. XIII. cap. 2. 4. Justin. XXXV.) [Welte.]

Alexander Natalis s. Natalis.

Alexander v. Hales s. Hales.

Alexander I., Papst, soll im J. 109 auf den päpstlichen Stuhl gekommen und im J. 119 als Martyrer gestorben sein. Genaue, sichere Nachrichten über ihn haben wir nicht. — Alexander II. war ein Mailänder von Geburt und hieß früher Anselm. Schon als Priester seiner Vaterstadt begann er um die Mitte des eilften Jahrhunderts die Laster der Geistlichkeit, namentlich Simonie und Concubinat, in öffentlichen Reden kräftig zu geißeln und wurde darum von dem Erzbischof Guido von Mailand, der den strengen Sittenrichter entfernen wollte, zum Bischof von Lucca befördert. Aber in der neuen Stellung wirkte er in dem alten Sinne fort und freute sich zu sehen, wie jezt in Mailand die Pataria den Kampf gegen den schlechten Clerus in großem Maaßstab begann. Die Gleichheit des Strebens brachte den Bischof Anselm in Verbindung mit Hildebrand und dem heil. Petrus Damiani, und als Nikolaus II. starb, gelang

es dem bereits höchst mächtigen Hildebrand, unsern Anselm als Alexander II. auf den päpstlichen Stuhl zu erheben (1061). Vergebens stellte ihm die Partei des Grafen von Tusculum im Vereine mit dem schlechten Clerus den B. Cadolaus von Parma unter dem Namen Honorius II. als Gegenpapst entgegen; Alexander fand bald allgemeine Anerkennung, namentlich auch in Teutschland durch die Synode von 1062, sezte den Kampf gegen die Schlechtigkeit namentlich unter dem Clerus fort, bediente sich dabei Hildebrands und Damiani's als seiner Legaten und Rathgeber, trat auch als Sittenrichter gegen den jungen ausschweifenden K. Heinrich IV. von Teutschland auf, gestattete, als Wächter des hl. Eherechts, nicht, daß derselbe seine rechtmäßige Gemahlin Bertha verstoße, excommunicirte dessen schlechte Räthe, lud ihn selber nach Rom vor, starb aber, bevor derselbe sich hiezu entschloß, im J. 1073. Ihm folgte Hildebrand als Gregor VII. — Alexander III., früher Cardinal Roland genannt, wurde im J. 1159 erwählt und ist durch seinen Kampf gegen Kaiser Friedrich Barbarossa zu einem der berühmtesten Päpste geworden. Sein unerschütterliches, durch keine Gefahr entmuthigtes Festhalten an dem Rechte der Kirche hat ihm die Bewunderung der Mit- und Nachwelt verschafft. Er siegte, und Friedrich, der ihm vergeblich drei Gegenpäpste entgegengestellt hatte, demüthigte sich endlich vor ihm in dem Frieden von Venedig 1177. (Das Nähere s. in dem Art. Friedrich I. Vgl. auch die jüngst erschienene Schrift „Alexander III. und seine Zeit" von Hermann Reuter. Berlin 1845. 1r Bd.) Nicht minder siegte Alexander über König Heinrich II. von England, welcher die Absolution wegen seines Antheils an der Ermordung des Primas Thomas Beket (s. d. A.) nur durch Anerkennung der Papalhoheit und Kirchenfreiheit gewinnen konnte. Alexander starb 1181. — Alexander IV., im J. 1254 erwählt, stammte aus derselben Familie wie Innocenz III., und war auch mit hohen Eigenschaften geziert, bildet aber dennoch einen großen Gegensatz zu seinem mit aller Fülle päpstlicher Allgewalt ausgerüsteten Vetter. Hatte Innocenz alle weltlichen Mächte beherrscht, so war dagegen Alexander gerade von den weltlichen Fürsten und Gewaltigen von allen Seiten gehezt und verfolgt. Der für ihn stets unglückliche Kampf mit dem hohenstaufischen Bastarden Manfred, Fürsten von Tarent, der sich unrechtmäßig Siciliens bemächtigt hatte, zog sich durch sein ganzes Pontificat hin und hatte mehrfache Verwüstung und Plünderung des Kirchenstaates, namentlich durch die sarazenische Miliz Manfreds zur Folge. In Sizilien selbst war das päpstliche Ansehen unter der Herrschaft des ungläubigen und kirchenfeindlichen Mandfreds auf Null herabgesunken und Niemand achtete mehr des päpstlichen Befehles und Bannes. Nicht anders war es im übrigen Italien, wo in allen Städten, auch in Rom, der bitterste Kampf zwischen Welfen und Gibellinen entbrannt war. Alexander mußte sogar aus Rom nach Viterbo entfliehen und konnte seine Vaterstadt Anagni nur mittelst demüthiger Bitten vor der Zerstörung durch die rebellischen Römer retten. Auch in Teutschland herrschte damals nach dem Tode Friedrichs II. (1250) große Unordnung, weder Wilhelm von Holland, noch Richard von Cornwallis, noch Alphons von Castilien gelangten in unbestrittenen Besitz der Krone, und das unglückliche Interregnum trat ein. In solchen Zeiten mußten die edelsten Bestrebungen des Papstes, die Sitten der Geistlichkeit zu verbessern und insbesondere das Concubinat auszurotten, erfolglos bleiben. Endlich wurde Alexander im J. 1261 von seinen traurigen Mühen durch den Tod erlöst. — Alexander V., der früher Peter Philargi hieß, ward auf der griechischen Insel Candia von sehr armen Eltern geboren und hatte weder Vater noch Mutter, noch sonst einen Verwandten gekannt, so frühzeitig ward er von ihnen getrennt. Dürftig bis zum Betteln, wurde er von einem italienischen Franziscaner auf Candia aufgenommen, im Lateinischen unterrichtet und in das dortige Franziscaner- oder Minoriten-Kloster gebracht, welchem Orden er nachmals sich selbst einverleibte. Sein Wohlthäter führte ihn,

weil er gute Talente an ihm bemerkte, nach Italien, wo er in den freien Künsten Unterricht nahm und nachher nach Oxford sich begab. Er studierte hier mehrere Jahre mit Erfolg, nachmals auch zu Paris, und wurde auf lezterer Universität ein angesehener Lehrer der Philosophie und Theologie. Er soll, wie Platina erzählt (de vitis Pont. in vita Alex. V.), sehr scharfsinnige Schriften über die Sentenzen des Lombarden verfaßt und einen großen Namen als Redner und Prediger erworben haben. Deßhalb berief ihn der Herzog Johann Galeazzo, Visconti von Mailand, zu sich, der sich seines Rathes häufig bediente und dem er als Gesandter am Hofe Kaisers Wenzel sehr gute Dienste leistete. Durch des Herzogs Verwendung wurde Peter Philargi Bischof von Vicenza, nachher von Navarra, 1402 Erzbischof von Mailand und von Papst Innocenz VII. mit dem Cardinalshute geschmückt, endlich den 26. Juni 1409 von den auf dem Pisaner Concil versammelten Cardinälen einstimmig zum Papste erwählt. Er war ein Mann von den trefflichsten Eigenschaften des Herzens, namentlich außerordentlich mäßig und wohlthätig, so daß er mit Recht von sich sagen konnte: „ich war ein reicher Bischof, ein armer Cardinal und bin ein bettelarmer Papst." Daß unter seiner Leitung die Synode von Pisa keine günstigeren Resultate lieferte, davon liegt die Schuld nicht auf ihm, vielmehr konnte er nicht mehr leisten, indem eine beträchtliche Anzahl der weltlichen Fürsten ihm die Obedienz verweigerten und den vom Pisanum abgesezten Päpsten Gregor XII. und Benedict XIII. anzuhängen fortfuhren (vgl. meine Abhandlung „Blicke ins 15te Jahrhundert" in den Gießer Jahrbüchern für Theologie ꝛc. IV. Bd. S. 68 ff.). Unter diesen Fürsten zeigte sich insbesondere König Ladislaus von Neapel als der heftigste Feind Alexanders und fiel mit Waffengewalt in den Kirchenstaat ein. Aus dieser Noth rettete Alexandern der kriegsgewandte Cardinal Balthasar Cossa, Legat von Bologna, gewann aber dadurch einen mächtigen Einfluß auf den Papst und hielt diesen in Bologna eigentlich gefangen. Er starb daselbst schon am 3. Mai 1410, nachdem er kein ganzes Jahr regiert hatte, wie man glaubt an dem Gifte, das ihm Cossa beigebracht haben soll. Cossa aber folgte ihm als Johann XXIII., berüchtigt in der Geschichte. — Alexander VI., vorher Roderich Borgia, stammte aus einer angesehenen spanischen Familie. Als seiner Mutter Bruder Calixt III. Papst wurde, ging er selber nach Rom, wurde Erzbischof von Valencia in Spanien und, obgleich erst 25 Jahre alt, Cardinal. Insgeheim lebte er in ehebrecherischem Verhältniß mit einer schönen und vornehmen römischen Dame, Namens Vanozza, welche ihm 4 Söhne und eine Tochter gebar. Aeußerlich dagegen heuchelte er große Frömmigkeit, und da er zugleich ungemeine Klugheit und Geschäftsgewandtheit besaß, so gelang es ihm, im J. 1492 zum Papste erwählt zu werden, zumal da mehrere Cardinäle sich von ihm hatten bestechen lassen. Die Italiener jubelten über diese Wahl, aber der kluge König Ferdinand der Katholische von Spanien war viel scharfsichtiger und sprach von dem Unheil, das hieraus entstehen werde. Und in der That zeigte sich Alexander VI. als einer der unwürdigsten Menschen, die den päpstlichen Stuhl entehrt haben. Allerdings sind seine Verbrechen, namentlich seine fleischlichen Ausschweifungen in hohem Grade übertrieben und ihm vieles fälschlich angedichtet worden, wie z. B. die Anklage eines blutschänderischen Umgangs mit seiner eigenen Tochter Lucretia, wogegen ihn Roscoe in seiner Geschichte Leo's X. Bd. I. glänzend vertheidigte. Aber schon das erwiesen Wahre ist arg genug, um auf ewig den Fluch auf das Andenken Alexander's zu werfen. Wir erinnern z. B. nur an die frivolen und obscönen Unterhaltungen, die damals an dem päpstlichen Hofe zu Haus waren. Insbesondere mißbrauchte er seine geistliche Stellung, um seinen Bastarden Fürstenthümer zu verschaffen, trug auch kein Bedenken, zu diesem Zwecke sogar Stücke vom Kirchenstaate abzureißen und an sie zu vergeben. So verschaffte er, ohne seine andern Kinder zu vergessen, seinem ältesten Sohne zunächst den Herzogstitel von Gandia sammt vielen Gü-

tern in Neapel, später aber gab er ihm das vom Kirchenstaate losgerissene Herzogthum Benevent, während er den zweiten, den berüchtigten Cäsar Borgia zum Cardinal erhob. Als aber der Erstere ermordet worden war,* wahrscheinlich von einem eifersüchtigen Ehemann, schwerlich aber von seinem eigenen Bruder Cäsar, wie Viele behaupten (vgl. Roscoe, a. a. O. Kap. 5); so erbte Cäsar dessen Herrschaft, legte den Cardinalshut nieder, wurde von König Ludwig XII. von Frankreich zum Herzog von Valentinois, vom Papste aber zum Herzoge von Romagna ernannt, und vermählte sich mit einer Prinzessin von Frankreich. Unumschränkt herrschte dieser Cäsar über seinen Vater, und beide scheuten vor keiner Gewaltthat, Grausamkeit, Perfidie, Vergiftung u. dgl. zurück, wenn solches zur Vergrößerung ihrer Macht förderlich schien. War die Politik jener Zeit überhaupt unredlich und treulos, so gebührte dem Papste und seinem Sohne hierin offenbar die Palme, und es ist kein Wunder, wenn Machiavelli den leztern für den größten Staatsmann erklärte. Selbst das an sich rechtmäßigste Streben wurde von Alexander durch blutige Gewaltthaten befleckt. So stellte er z. B. mit Recht das päbstliche Ansehen im Kirchenstaate wieder her und demüthigte die stolzen aristokratischen Familien. Aber er überschritt dabei alles Maaß und scheute weder Hinterlist noch Gewalt. Uebrigens wurde Manches auf seine Rechnung gesezt, was sein übermüthiger Sohn Cäsar, der ihn selber tyrannisirte, verübt hatte. Viele aus den edelsten Familien wurden von diesem heimlich oder öffentlich ermordet, wenn sie seinen Planen im Wege standen oder wenn er ihres Geldes bedurfte. Nebenbei zeigte Alexander gegen das Volk große Milde, und war darum lange nicht so unbeliebt, als er verdiente. Seine ganze Regierungszeit war mit politischen Intriguen, Bündnissen, Kriegen u. dgl. ausgefüllt, und im Vordergrund standen immer die schlauesten Unterhandlungen, um seine Kinder mit den ersten europäischen Fürstenhäusern zu verheirathen. Diesem durch und durch weltlichen Treiben des Papstes machte sein plötzlicher Tod am 18. August 1503 ein Ende. Früher glaubte man, er habe durch das Versehen oder durch die Treulosigkeit eines Bedienten selber das Gift genossen, welches er und sein Sohn für einen Cardinal bereitet gehabt hätten. Ranke (Fürsten und Völker, Bd. II. S. 51 f.) wiederholte noch vor kurzem diese Angabe, Roscoe aber bestritt sie und behauptete, auf alte Nachrichten gegründet, Alexander sei an einem bösartigen Fieber gestorben. Während seiner Regierung hatte der berühmte Hieronymus Savonarola seine Strafpredigten über das Verderben der Kirche und gegen den sündhaften Papst gehalten. — Alexander VII., früher Fabio Chigi, hatte als Legat des Papstes Innocenz X. den westphälischen Friedensunterhandlungen mit vielem Ruhme beigewohnt und wurde nach dessen Tode, am 8. April 1655 von einem sehr uneinigen Conclave zum Papste erwählt. Er zeigte Anfangs neben großer Gelehrsamkeit die strengste Lebensweise, stellte einen Sarg neben sein Bett, haßte alle Pracht und allen Nepotismus, so daß er seinen Verwandten sogar nach Rom zu kommen verbot. In seinen spätern Jahren dagegen wurde er prachtliebend und nepotisch. Unter seiner Regierung trat die Königin Christine von Schweden, Gustav Adolph's Tochter, die schon unter dem vorigen Papst heimlich convertirt hatte, feierlich und öffentlich zur katholischen Kirche zurück, und Alexander schickte ihr seinen berühmten Bibliothekar Lucas Holstenius, auch einen Convertiten, nach Insbruck entgegen, woselbst sie, von ihm noch weiter unterrichtet, in der Hauptkirche ihr Glaubensbekenntniß ablegte. Von da zog sie wie im Triumphe nach Rom, und wurde hier mit dreimonatlichen Festen begrüßt. Im Gegensatze zu dieser Freude mußte Alexander ungeheuer viel Unangenehmes von Seite Frankreichs erfahren. Nicht nur dauerten die jansenistischen Streitig-

* Als der Papst seinen Leichnam in der Tiber aufsuchen ließ, spotteten die Römer mit den Worten: „Sehet, ein zweiter Petrus, ein Menschenfischer!“

keiten fort (s. d. A.), sondern der junge König Ludwig XIV., von Cardinal Mazarin gegen den Papst aufgereizt, legte es recht eigentlich darauf an, den leztern zu verletzen, und schickte darum den brutalsten Mann Frankreichs, den Herzog von Crequi als Gesandten nach Rom. Als nun nach kurzer Zeit das Gefolge des Herzogs die corsische Leibwache des Papstes im Uebermuth angriff, und diese bei Zurücktreibung der Frevler feuerte, so erzwang sich Ludwig durch drohende Kriegsrüstungen und Beschlagnahme der Grafschaft Avignon eine Satisfaction, die für den Papst schmählich war. Seine Verwandten nämlich mußten dem Könige von Frankreich und dem Herzoge von Crequi eine Art Abbitte leisten und auf dem corsicanischen Wachtplatze eine Säule errichtet werden mit der Inschrift: „die Corsen seien unfähig, dem apostolischen Stuhle jemals wieder zu dienen." Später gestattete Ludwig wieder die Hinwegnahme dieser Säule, aber eine corsicanische Leibwache ward nicht mehr errichtet. Auch andere katholische Staaten, namentlich Portugal und Venedig bereiteten dem Papste viele Kränkungen, wie denn überhaupt die Politik jener Zeit und des folgenden Jahrhunderts ihre Aufgabe in Unterdrückung der Kirche erblickte. Aber die Antastung des Altars führte zur Unterwühlung und zum Umsturz der Throne. Alexander starb den 22. Mai 1667. — Alexander VIII. stammte aus dem edlen Geschlechte der Ottoboni von Venedig, und wurde nach dem Tode Innocenz XI. im J. 1689 zum Papste erwählt. Lezterer hatte das zu vielen Unordnungen führende Asylrecht der Gesandtschaftspaläste zu Rom aufgehoben, und war darüber mit König Ludwig XIV. von Frankreich in heftigen Conflikt gekommen. Aber unter Alexander fand jezt Ludwig für gut, auf das Asylrecht zu verzichten, weil der Papst ihm zur Gegengabe bei seinen Landsleuten, den Venetianern, gute Dienste leistete. Am berühmtesten machte sich Alexander durch den Ankauf der Bibliothek Christinen's von Schweden, wodurch nicht weniger als 1900 Manuscripte unter dem Spezialtitel Biblioth. Ottobon. der vatikanischen Bibliothek einverleibt wurden. Noch am Tage vor seinem Tode verwarf Alexander die vier gallikanischen Artikel in einer besondern Bulle. Uebrigens censurirte er ebenso gut Irrthümer einzelner Jesuiten, wie die Irrlehre der Jansenisten, und starb 1691 im 81. Jahre. [Hefele.]

Alexandria (Ἀλεξάνδρεια), Stadt auf einer schmalen Landzunge zwischen dem See Mareotis und dem mittelländischen Meere gegenüber der Insel Pharus, von Alexander d. Gr. ums Jahr 332 v. Chr. erbaut und nach seinem Namen genannt. Dinokrates, welcher den durch Herostrat angezündeten Tempel der Diana zu Ephesus wieder hergestellt, soll den Plan der Stadt entworfen und den Bau geleitet haben. Wegen ihrer langgestreckten Gestalt in Folge ihrer Lage auf einer Erdzunge wird sie von den alten Schriftstellern gewöhnlich mit einem macedonischen Reitermantel verglichen. Zur Zeit der Ptolemäer war sie die Haupt- und Residenzstadt von ganz Aegypten und nach Rom die größte und angesehenste Stadt der damaligen Zeit. Ihre Länge betrug 30 Stadien oder darüber (nach Diodor von Sicilien [XVII. 52.] war ihre längste Straße 40 Stadien lang), ihre Breite an den schmalsten Stellen 7 bis 8 Stadien, und ihr Umfang nach Plinius drei geographische Meilen (V. 11.). Den dritten Theil ihres Flächenraums nahm allein die Residenz ein, die aus vielen weitläufigen Gebäuden bestund, zu denen namentlich auch das alexandrinische Museum gehörte, mit welchem die berühmte alexandrinische Bibliothek in Verbindung stund. Beide wurden schon unter Ptolemäus Lagi gegründet und Alexandrien wurde durch sie bald der Hauptsitz der Wissenschaften für die damalige Zeit überhaupt und insbesondere der Mittelpunkt der Gelehrsamkeit für die griechisch redenden Juden. Das Museum war aber nicht etwa Unterrichtsanstalt, sondern nur dazu bestimmt, Gelehrten aller Wissenschaften durch eine sorgenfreie Stellung und die Reichthümer wissenschaftlicher Apparate Gelegenheit zu weiterer Selbstbildung und zur Förderung ihrer Wissenschaften zu geben; Unterrichtsanstalt wurde das Museum erst nach und nach unter den

Römern. Die damit verbundene Bibliothek war außerordentlich reich, selbst viele ausländische Schriften wurden in die griechische Sprache übersezt, um in derselben aufgestellt zu werden, wie namentlich auch die hl. Schriften des A. T. Die Bücherzahl soll schon vor der Alleinherrschaft des Ptolemäus Philadelphus 50,000 überschritten haben und belief sich zur Zeit des Julius Cäsar auf 700,000. Ihr endliches Schicksal unter dem Chalifen Omar ist bekannt. Außer der Residenz hatte Alexandrien noch eine Menge anderer Prachtgebäude und Tempel und galt auch in dieser Beziehung nach Rom als die schönste Stadt. Ihr Wohlstand wurde in kurzer Zeit außerordentlich groß; denn nach der Zerstörung von Tyrus und Karthago war sie die bedeutendste Handelsstadt der alten Welt. Ihre Einwohnerzahl, so weit sie aus freien Leuten bestund, giebt Diodor von Sicilien (l. c.) auf 300,000 an. Darunter war eine verhältnißmäßig große Anzahl von Juden, die sich freier Religionsübung, eigener Gerichtsbarkeit und mancher anderer Vorrechte erfreuten. Nach Philo nahmen sie sogar zwei Fünftheile der ganzen Stadt ein und beliefen sich in Alexandrien und den übrigen ägyptischen Städten auf eine volle Million (ἐκ ἀποδέσει μυριάδων ἑκατόν, wofür aber Mangey lieber μυριάδων ἑπτά lesen möchte. Vol. II. p. 523.). Das heutige Alexandrien, Skandria oder Iskandria genannt, ist, obwohl noch Hauptort des ägyptischen Handels, doch im Vergleich mit dem alten unbedeutend, zählt nur gegen 15,000 Einw., hat meistens schmutzige Gassen und elende Häuser und erinnert nur durch einzelne Ueberreste aus alter Zeit an seine ehemalige Größe. In der Bibel wird Alexandrien selbst nie genannt; nur das Adjectivum Ἀλεξανδρεύς und Ἀλεξανδρῖνος kommt in der Apostelgeschichte vor. Unter den fremden Juden nämlich, die sich dem Stephanus widersezten, waren auch alexandrinische Juden (6, 9.), und Apollo, der zu Ephesus das Evangelium verkündigte, war ebenfalls ein Alexandriner (18, 24.). Und auf einem alexandrinischen Schiffe reiste der Apostel Paulus von Kleinasien nach Italien (27, 6.), und auf einem andern solchen mit dem Zeichen der Dioskuren von Malta nach Rom (28, 11.). Im A. T. kommt zwar in der Vulgata einige Male Alexandria vor, aber der Urtext hat jedesmal נֹא אמון oder abgekürzt נֹא (vgl. Jerem. 46, 25. Ez. 30, 14—16. Nah. 3, 8.). [Welte.]

Alexandriner, ihre Sittenlehre. Mit dem Namen Alexandriner bezeichnet man jene Juden, welche durch ihren Aufenthalt in Alexandrien und in Aegypten überhaupt mit griechischer und orientalischer Weisheit bekannt und dadurch in ihrer religiös-sittlichen Weltanschauung und Lebensrichtung mehr oder weniger bestimmt wurden. Dieselben zerfallen in zwei Klassen, deren eine, welche die in den canonischen Büchern des A. T. enthaltene Moral dem Wesen nach unversehrt erhielten und nur formell von alexandrinischer Wissenschaft berührt wurden, das deuterocanonische Buch der Weisheit, die andere aber, in welcher die jüdische Lehre mit griechischen und orientalischen Elementen zersezt ist, der alexandrinische Jude Philo repräsentirt. Das Buch der Weisheit schildert und empfielt die Weisheit theils allen Klassen von Menschen, theils insbesondere den Fürsten und Königen. Weisheit und Tugend, wie Thorheit und Lasterhaftigkeit stellt er im innigsten Wechselverhältniß vor; als subjective Bedingung zur Erlangung der Weisheit und Tugend bezeichnet er das aufrichtige und sehnliche Verlangen nach beiden, als übernatürliches Mittel aber die Gnade, als Lohn endlich der werkthätigen Weisheit oder der erleuchteten Tugend nennt er das selige Leben. (Vgl. besonders die treffliche Nachweisung bei Welte, Einleitung in die deuterocanonischen Bücher, Freib. 1844, S. 169 ff.) Philo dagegen, der mit Herbeiziehung persischer und platonischer Vorstellungen einen Dualismus sowohl in der Weltschöpfung und Weltregierung, als in der Seele des Menschen (der vernünftigen und vernunftlosen) und der Person des Menschen, ja selbst in dem ganzen Geschlechte der Menschheit annimmt, weicht in wesentlichen Punkten von der Sittenlehre des A. T. ab. Die vernünftige Seele, lehrt er, die bereits

vor der Vereinigung mit dem Körper bestanden, war nach dem vollkommenen Ebenbilde der Gottheit oder des Logos geschaffen; sie wurde aber mit der sinnlichen Seele, welche im Blute ihren Sitz hat, im Leibe als in einem unreinen Gefängnisse, worin die Leidenschaften wurzeln, verbunden. Die Menschen theilt Philo in zwei Klassen, in solche, die der vernünftigen Seele folgen (Pneumatiker), und in solche, welche sich von der fleischlichen Seele ziehen lassen (Hedoniker, Sarkiker). Zwar sei der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen vollkommener gewesen, als der seiner Nachkommen, aber nur in so ferne, als sein Leib aus feineren Theilen der Materie gebildet und demgemäß auch seine Seele gottähnlicher war; dennoch aber war die Sündhaftigkeit dem ersten Menschen angeboren, und lezte Quelle der Sünde die Materie. Folgerecht sezte er das sittliche und gottgefällige Leben in eine immer vollkommenere Lösung der Seele von dem Leibe. Als höchsten Lohn dieses Strebens verheißt er das Schauen der Gottheit noch in diesem Leben, am Ende desselben aber den gänzlichen Auszug aus der unreinen Wohnung des Körpers; während dagegen diejenigen Seelen, welche fleischlich gelebt haben, nach ihrem Ausscheiden von dem Körper abermals in denselben zurückgezogen und in die Leiblichkeit gebannt werden. (Philonis opera ed. Mangey. London. 1742. T. 2. fol.) [Mack.]

Alexandrinische Handschrift der Bibel s. Handschriften.

Alexandrinische Schule. Das von Alexander des Großen erbaute und im Alterthum weit mehr als jezt berühmte Alexandrien in Aegypten war der Hauptsitz der griechischen Wissenschaft und Gelehrsamkeit; insbesondere waren es die Ptolemäer (voran Ptolomäus Lagi, der ein Musäum gründete ꝛc.), welche durch Anlegung von Bibliotheken und durch freigebige Unterstützung der Träger und Jünger der Wissenschaft nicht wenig zu deren Flor beitrugen, und so bewirkten, daß Alexandrien der Sammelplatz der Gelehrten wurde, wohin die wißbegierige Jugend von allen Seiten her zusammenströmte. Nun waren aber die Lehrer der Philosophie und der übrigen schönen Wissenschaften die erklärtesten Feinde des Christenthums, es nicht nur in Schriften bestreitend, sondern auch in ihren Schulen zur Zielscheibe ihres Witzes und Spottes machend. Theils um diesem, das Aufblühen des Christenthums hindernden Mißstande zu begegnen, theils aus innerem Triebe des christlichen Geistes nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Glaubenswahrheit, und um den Nutzen zu ziehen, den die christliche Wissenschaft gewähren konnte, sahen sich die christlichen Lehrer hier und in andern bedeutenderen Städten (z. B. in Rom, zu Cäsarea in Palästina ꝛc.) veranlaßt, mit dem Katechetenunterrichte allmählig auch gelehrte Vorträge über das Christenthum, und endlich selbst einen umfassenden Unterricht über die allgemeinen philosophischen Wissenschaften zu verbinden. Alexandrien ging mit glänzendem Beispiele voran. Ward immerhin die christliche und theologische Bildung hauptsächlich berücksichtigt, so wurde nebenbei doch auch Philosophie, nicht bloß platonische, sondern auch aristotelische, Geometrie, Rhetorik, Grammatik ꝛc. docirt, wodurch nicht selten gebildete Heiden für den christlichen Glauben vorbereitet und gewonnen wurden, indem eben die Anwendung der Philosophie auf die christliche Wahrheit zum Zweck der christlichen Glaubenswissenschaft das Hauptaugenmerk des ganzen höhern Unterrichts war. Der erste Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien war (nach Philippus Sidetes) Athenagoras, welchem der Reihe nach Pantänus, Clemens, Origenes, Heraclas, Dionysius, Pierius, Theognostus, Serapion, Petrus Martyr, Didymus der Blinde und Rhodon folgten. Uebrigens nicht blos die christliche Wahrheit war oft Gegenstand der Verfolgung in Alexandrien, sondern die orthodoxen Christen selber; namentlich mußten diese leiden nicht nur von Seite der Heiden und später der Muhammedaner, sondern die häretischen Kaiser waren es häufig, z. B. Constantius, Valens ꝛc., welche die Orthodoxen auf verschiedene Weise bedrängten; die öfters wiederholte Verban-

nung des hl. Athanasius ist schon ein hinlängliches Zeugniß hiefür. — Ein besonders harter Schlag traf Alexandrien im 7ten Jahrhundert, als die Araber unter dem Feldherrn Amru diese Stadt eroberten 641; namentlich wurde da auch die berühmte alexandrinische Bibliothek eine Beute der Flammen. Wohl suchte man in neuerer Zeit die Araber von dem Vorwurfe, daß sie genannte Bibliothek verbrannt hätten, frei zu sprechen, allein ohne Glück; übrigens hat man sich jedoch nicht die Vorstellung zu machen, als ob diese Bibliothek von den Ptolemäern an nie einen empfindlichen Verlust erfahren hätte, da bekannt ist, daß z. B. durch die Schuld des Julius Cäsar 400,000 Bücherrollen verbrannt wurden. Bemerkenswerth ist noch der Grundsatz, von welchem sich der Kaliph Omar leiten ließ, als er seinen Befehlshaber Amru die Bibliothek verbrennen hieß; er sagte: wenn jene Bücher mit dem Buche Gottes (Koran) übereinstimmen, so sind sie überflüssig; wo nicht, so müssen sie vernichtet werden. Daß man übrigens mit diesen Büchern ein halbes Jahr lang 4000 Bäder habe heizen können, dürfte eine von arabischer Uebertreibung nicht ganz freie Nachricht sein. [Fritz.]

Alexandrinische Synoden. Die 2 ersten alexandrinischen Synoden wurden in den J. 230 und 231 in der Angelegenheit des Origenes (s. d. A.) gehalten, und hier wurde Origenes besonders auf Betrieb des Bischofs Demetrius nicht blos seines Lehramtes entsezt, sondern auch der Kirchengemeinschaft und seines Priesteramtes für verlustig erklärt. Eine 3te Synode soll Bischof Heraclas im J. 235 gegen den Ketzer Ammonius versammelt haben. Das 4te Jahrh. allein zählt 9 Synoden, die in Alexandrien gehalten wurden: auf der 1ten a. 306 wurde der Bischof Meletius von Lycopolis abgesezt; auf der 2ten a. 321 wurde Arius (mit seinen Anhängern) von 100 Bischöfen abgesezt und von der Kirche ausgeschlossen; eine 3te a. 324 hielt Hosius von Korduba, wo Arius, als er sich mit der Kirche nicht vereinigte, und seine Lehre abermals anathematisirt wurden; eine 4te a. 328 und eine 5te a. 330 sind zweifelhaft und unbedeutend. Auf einer 6ten sehr zahlreichen Synode a. 340 erklärten sich die ägyptischen Bischöfe für den von den Eusebianern vertriebenen Athanasius; die 7te a. 362 und die 8te a. 363 hielt Athanasius, wobei den Arianern die Aussöhnung mit der Kirche so leicht als möglich gemacht wurde. Am Schlusse des 4ten Jahrhunderts, a. 399 hielt der Patriarch Theophilus von Alexandrien eine Synode gegen den Origenismus. Aus dem 5ten Jahrhundert ist nur jene Synode von Alexandrien wichtig, welche gegen Ende des Jahres 430 Cyrillus gegen den Nestorianismus hielt, dem Synodalschreiben noch 12 Sätze, die s. g. Anathematismen des Cyrillus beifügend, in denen, obwohl sie nur die orthodoxe Lehre enthalten, Manche damals mit Nestorius Apollinarismus finden wollten. Merkwürdig ist endlich die alexandrinische Synode vom Jahr 633, veranstaltet von dem Patriarchen Cyrus, der, um die Theodosianer, eine Partei der Monophysiten, mit der Kirche zu versöhnen, eine Glaubensformel von 9 Artikeln über die Trinitäts- und Incarnationslehre vorlegte, von denen aber besonders der 7te Artikel dem Monotheletismus das Wort redet. [Fritz.]

Alexandrinisches Patriarchat. Da die Kirche von Alexandrien durch einen Evangelisten, den hl. Markus, gegründet (s. d. A. afrikanische Kirche), und Alexandrien zugleich die Hauptstadt Aegyptens war, so nahm die Kirche dieser Stadt schon frühzeitig den Primat unter allen andern ägyptischen und benachbarten Kirchen ein, und ihr Bischof hieß zur Auszeichnung ἀρχιεπίσκοπος. Der Patriarchen-Titel dagegen war in den ersten Jahrhunderten unbekannt, und selbst die Synode von Nicäa, welche die Patriarchalrechte der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien bestätigte, nennt sie blos Metropoliten. Doch erkennt man jezt schon den ungeheuren Unterschied zwischen diesen und den andern Metropoliten. Dem damaligen Metropoliten von Alexandrien insbesondere waren die Bischöfe der 4 Provinzen: Aegypten, Thebais, Libyen und Pentapolis unter-

worfen, und damit hatte er nicht nur gewöhnliche Bischöfe, sondern selbst mehrere Metropoliten unter sich. Daß die Zahl der unter Alexandrien stehenden Bischöfe schon ums J. 300 sehr beträchtlich gewesen sei, geht daraus hervor, daß auf der Synode, welche Alexander von Alexandrien gegen Arius berief, i. J. 321, beinahe 100 Bischöfe anwesend waren. Um jene Zeit hatte der Bischof von Alexandrien den 2ten Rang in der Christenheit, und kam unmittelbar nach dem Bischofe von Rom, während der von Antiochien den 3ten, der von Jerusalem seit der Nicäner Synode den 4ten Platz einnahm. Seitdem aber die 2te allgemeine Synode zu Constantinopel i. J. 381 und die 4te zu Chalcedon 451 dem Bischof von Neurom (d. h. Constantinopel) seinen Rang unmittelbar hinter dem Bischofe von Altrom anwies, seitdem mußte sich Alexandrien mit dem 3ten Platze begnügen, ungeachtet die Päpste, z. B. Leo I., wiederholt gegen jene Standeserhöhung der Bischöfe von Constantinopel protestirten. Mit dem Patriarchentitel aber verhält es sich in folgender Weise: Schon im 4ten Jahrhundert wurden viele Bischöfe Patriarchen genannt, aber nicht wegen ihres Ranges, sondern wegen ihres persönlichen Ansehens. So nannte z. B. Gregor von Nazianz seinen Vater einen Patriarchen (orat. 19 p. 312 ed. Paris 1630). Im Anfange des 5ten Jahrhunderts dagegen wurde es Sitte, diesen Ehrentitel nur den großen Metropoliten von Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zu geben. Zum erstenmal wurde dieser Titel amtlich von der 4ten allgemeinen Synode 451 gebraucht (Act. 2 und 3), aber aus den Verhandlungen derselben geht hervor, daß sie denselben schon geraume Zeit früher geführt haben müssen. Welche kirchliche Gerechtsame diese Patriarchen hatten, wird im Artikel Patriarchen angegeben werden. Während der arianischen und monophysitischen Streitigkeiten hatten mehrmals die Häretiker den Patriarchalstuhl von Alexandrien in Besitz, aber nur vorübergehend; bleibend kam derselbe erst unter der sarazenischen Herrschaft in ihre Gewalt, um die Mitte des 7ten Jahrhunderts. Spätere Versuche, das monophysitische Patriarchat Alexandrien (Sitz zu Cairo) wieder mit der Kirche zu vereinigen, mißlangen, so noch ein Versuch i. J. 1824. Vergl. Binterim, Denkw. Bd. III. S. 216 ff. Seit der Stuhl von Alexandrien in die Hände der Monophysiten (Kopten) gerieth, gab es in der katholischen Kirche nur noch Titularpatriarchen von Alexandrien. Da sich jedoch neuerdings das im Mittelalter fast ganz zerfallene Alexandrien wieder zu heben beginnt, und auch wieder ungefähr 1000 katholische Einwohner zählt, noch mehrere aber in den andern ägyptischen Handelsstädten unter dem Schutze der toleranten vicekönigl. Regierung sich aufhalten, so hat Papst Gregor XVI. vor Kurzem ein apostolisches Vicariat Alexandrien errichtet. Vergl. P. Carl v. hl. Aloys kirchl. Statistik S. 3 ff. Uebrigens haben auch die schismatischen Griechen bis auf den heutigen Tag einen Patriarchen von Alexandrien, der seinen Sitz zu Cairo, aber nur wenige Gläubigen unter sich hat, und in einem Abhängigkeitsverhältniß zum Patriarchen von Constantinopel steht. Die Hauptwerke über das Patriarchat Alexandrien sind: Eutychius (Patr. v. Alex. im 10ten Jahrhdt.), Alexandrinae ecclesiae origines etc. arabice et latine ed. Pockocke. Oxon. 1658. 3 Vol. 4. und Renaudot, hist. Alexandrinorum Patriarcharum Jacobitarum. Paris 1733. 4. Vergl. überdieß die kirchl. Statistiken von Stäudlin ꝛc., und Morini diss. de Patriarcharum etc. origine, in exercit. eccl. Paris 1669. [Hefele.]

Alexandrinische Uebersetzung, oder Septuaginta (LXX. *οἱ ὁ*) heißt die unter den ersten Ptolemäern verfertigte griechische Uebersetzung des hebräischen Bibeltextes. Ueber ihre Entstehung, soweit es sich zunächst um den Pentateuch handelt, hat man eine ausführliche Nachricht von einem Hofbedienten des Königs Ptolemäus Philadelphus, Namens Aristeas, der seinem Bruder Philokrates darüber Nachricht gibt. Er schreibt, der alexandrinische Bibliothekar, Demetrius Phalereus, habe dem ägyptischen König Ptolemäus Philadelphus gerathen, auch

das Gesetzbuch der Juden in's Griechische übersetzen und in der alexandrinischen Bibliothek aufstellen zu lassen. Der König habe den Rath gut gefunden und einige Abgeordnete, darunter auch Aristeas selbst, mit reichen Geschenken nach Jerusalem gesendet, um vom dortigen Hohenpriester ein hebräisches Exemplar des mosaischen Gesetzes zu verlangen. Dieser habe nicht nur das Verlangte, sondern auch noch 72 gelehrte Juden zum Behufe des Uebersetzens nach Alexandrien gesendet, welche nach einem ehrenvollen Empfange mit Demetrius Phalereus auf die Insel Pharus gebracht worden seien und dort gemeinsam die Uebersetzung verfertigt und dem Bibliothekar dictirt haben. Nach andern Nachrichten wurde jedem Uebersetzer oder je zweien derselben eine besondere Zelle angewiesen und ein Geschwindschreiber beigegeben, dem die Uebersetzung dictirt wurde, und nach vollendeter Arbeit zeigte es sich, daß die 72 oder 36 Uebersetzungen wörtlich mit einander übereinstimmten. Letzterer Punkt, der die noch von Augustin ausgesprochene Meinung, daß die alexandrinische Uebersetzung inspirirt sei (de civitate dei XVIII. 42. 43.), veranlaßt hat, wird schon von Hieronymus für eine lügenhafte Fiction erklärt (Præf. in Pent.). Neuere Gelehrte aber haben sogar den ganzen Brief des Aristeas für durchaus unwahr und erdichtet gehalten, und diese ihre Ansicht, wie namentlich Humfr. Hody (Contra historiam Aristeæ de LXX. interpretibus dissertatio etc. Oxon 1684.) und Ant. van Dale (Dissertatio super Aristeae de LXX interpretibus etc. Amstel. 1705), ausführlich zu begründen gesucht. Allein schon im Alterthum kannte man außer dem Briefe des Aristeas noch andere Berichte über den Ursprung unserer Uebersetzung, die mit den hauptsächlichsten Angaben des Briefes harmoniren und namentlich dahin übereinstimmen, daß die Uebersetzung unter Ptolemäus Lagi oder Philadelphus entstanden sei. Für Philadelphus spricht zwar die überwiegende Mehrzahl der alten Zeugen, allein der größte Theil derselben ist eben von Aristeas abhängig. Irenäus dagegen läßt die Uebersetzung unter Ptolemäus Lagi entstanden sein (Advers. Haeres III, 25), und Clemens von Alexandrien bezeichnet diese Meinung als die gewöhnliche, die andere aber als die Meinung Einiger (ὡς τινες. Strom. I. 22.). Für Ptolemäus Lagi spricht auch wirklich der bedeutende Antheil, der dem Demetrius Phalereus von allen alten Berichterstattern, auch von Aristobulus (cf. Euseb. praepar. evang. XIII. 12.) zugeschrieben wird, und der ihm unter Philadelphus nicht zukommen konnte. Auch die Zahl der Uebersetzer erscheint in allen alten Nachrichten und selbst im Talmud (Megilla fol. 9. a.) als dieselbe (72 oder in runder Zahl 70). Was aber der genannte Brief über den Aufwand sagt, den der ägyptische König in der fraglichen Angelegenheit gemacht, und über die Art und Weise, wie er ein Bibelexemplar nebst Uebersetzern desselben erhalten und wie er letztere behandelt habe, enthält anerkannter Maßen manches Unglaubliche und zum Theil entschieden Unrichtige, kann aber hier, weil für die Sache selbst nicht von wesentlicher Bedeutung, übergangen werden. Auf die Uebersetzung des Pentateuchs folgte die der übrigen alttestamentlichen Bücher ohne Zweifel in kurzen Zwischenräumen, weil dadurch einem dringenden Bedürfniß der griechisch redenden Juden abgeholfen wurde; jedenfalls waren zur Zeit Sirachs alle alttestamentlichen Bücher übersetzt, wie aus dem Prolog zu seinem Buche erhellt. — Die Beschaffenheit der Uebersetzung ist bei verschiedenen Büchern verschieden. Am besten ist der Pentateuch übersetzt. Der Urtext ist hier meistens richtig aufgefaßt und genau übertragen, was auch schon Hieronymus lobend hervorhebt (Praef. in Genes.), wiewohl zuweilen das Streben nach Deutlichkeit und Beseitigung oder Verhüllung von scheinbar Anstößigem auch verschiedenartige Abweichungen vom Buchstaben des Textes veranlaßt hat, wohin namentlich das euphemistische Uebersetzen, die Milderung starker Anthropomorphismen und Anderes gehört. Daß z. B. אַרְנֶבֶת (Hase, Levit. 11, 6. Deut. 14, 7.) nicht mit λαγώς, sondern mit δασύπους übersetzt wird, erklärt schon der Talmud aus der Rücksicht auf den Lagiden-Namen

(Megill. fol. 9. 6.). Weniger gut sind die übrigen Bücher übersetzt. Die historischen zunächst sind im Ganzen getreu, mitunter nur gar zu wörtlich übersetzt, aber daneben kommen doch in denselben gar viele Auslassungen, Zusätze und unrichtige Auffassungen des Textes vor. Die prophetischen Schriften sind häufig unrichtig und besonders durch Auflösung bildlicher Redeweisen und Umschreibungen abschwächend übersetzt, auch fehlt es nicht an Auslassungen und Zusätzen. Bei Daniel namentlich geht dieß so weit, daß schon in der alten Kirche die Theodotion'sche Uebersetzung dieses Propheten in die griechische Bibel aufgenommen wurde. Unter den poetischen Büchern gilt die Uebersetzung der Sprüche Salomo's als die beste, dieß insofern mit Recht, als der Verfasser, wenngleich vom Texte häufig abweichend, doch schön und in der Regel so übersetzt, daß das Uebersetzte einen guten Sinn hat. Tiefer steht schon die Uebersetzung des Buches Job, und noch tiefer jene der Psalmen, die oft schon durch das gar zu genaue Wiedergeben des Urtextes unverständlich wird. — Die Schicksale dieser Uebersetzung waren für ihre unversehrte Erhaltung nicht günstig. Eben weil sie einem weitverbreiteten Bedürfniß entgegenkam, mußte sie auch durch zahlreiche Abschriften vervielfältigt werden, in Folge dessen mancherlei Fehler und Entstellungen nicht ausbleiben konnten. Noch mehr war dieß der Fall als auch die ersten Christen die griechische Uebersetzung als den zuverläßigsten Text des A. T. ansahen und benützten. Die Verschiedenheiten, die schon durch das viele Abschreiben in die Exemplare kamen, wurden jezt noch vermehrt durch allerlei verkehrte Verbesserungsversuche, und so wurde das Verderbniß des Textes immer größer. Besonders fühlbar wurde dieß den Christen hauptsächlich in ihren Streitigkeiten gegen die Juden, wo sie bei Schriftbeweisen häufig die Erwiederung hören mußten, daß diese und jene von ihnen beigebrachte Schriftstelle in der That keine solche sei, oder im zuverläßigen biblischen Texte wenigstens ganz anders laute. Endlich machte Origenes den Versuch, dem Uebelstande abzuhelfen, zuerst durch seine Tetrapla und dann durch seine Hexapla. Letzteres Werk, bei weitem wichtiger als ersteres, stellt den Urtext, die alexandrinische Uebersetzung und die übrigen dem Origenes noch bekannten griechischen Uebersetzungen neben einander, und indem er von dem Grundsatze ausging, daß die Abweichungen der LXX vom Urtext in Auslassungen oder Zusätzen bestehen, verglich er diese Uebersetzung mit dem Urtexte, und wenn sie weniger hatte als dieser, ergänzte er sie aus einer der zur Seite stehenden Uebersetzungen oder übersetzte selbst das Fehlende aus dem Urtext, und fügte es bei mit einem vorgesetzten Asteriskus (※). Hatten aber die LXX einen Zusatz, so sezte er einen Obelus (÷) vor denselben, und machte das Ende der nöthigen Ergänzung oder des überflüssigen Zusatzes durch die Lemnisken (÷) und Hypolemnisken (÷) kenntlich. Dieser also revidirte und mit verschiedenen kritischen Zeichen versehene Text der LXX, der öfters abgeschrieben, auch in andere Sprachen, wie z. B. die syrische, übersetzt wurde, hieß nun der hexaplarische Text im Gegensatz zum frühern, den man κοινὴ ἔκδοσις oder einfach κοινὴ nannte. Aber auch dieser hexaplarische Text wurde durch die Abschreiber wieder entstellt, namentlich durch die Weglassung der kritischen Zeichen und Vermengung mit dem Texte der κοινὴ. Die noch erhaltenen alten Handschriften geben, wie sich nach dem Gesagten im Voraus erwarten läßt, theils den Text der κοινὴ, theils den hexaplarischen, jedoch keinen ganz rein. Ersteren enthält die römische auf Befehl des Papstes Sixtus V. nach dem berühmten Codex Vaticanus veranstalteten Ausgabe (Rom. 1587), letzteren die Grabische, dem alexandrinischen Codex folgende Ausgabe (Oxon. 1707—1720). Die beiden älteren Hauptausgaben, die Complutensische (1514—1517) und die Aldinische (Venet. 1518) nach zum Theil verloren gegangenen Handschriften, stellen mehr den hexaplarischen Text dar, namentlich die Complutensische. Von diesen vier Hauptausgaben wurden später meistens nur Abdrücke besorgt, jedoch so, daß dabei die römische vor den andern bedeutend bevor-

zugt wurde; sie ist abgedruckt in der Londoner Polyglotte und in den Ausgaben von J. Morinus (Paris. 1628), Lamb. Bos (Franeq. 1709), Mill (Amstel. 1725), Reineccius (Lips. 1730. 1757), van Eß (Lips. 1824) und Holmes — Parsons (Oxon. 1798—1827 in 5 Foliobänden). [Welte.]

Alexianer. Als im Anfange des 14. Jahrhunderts eine schreckliche Pest, der schwarze Tod genannt, einen großen Theil Europa's verheerend durchzog, bildeten sich fromme Gesellschaften für Krankenpflege und Todtenbestattung. Man nannte sie Celliten, von cella = Grab, oder auch Alexianer, weil sie den heil. Alexius, der sich im Anfange des fünften christlichen Jahrhunderts durch seine Wohlthätigkeit und Selbstverläugnung ausgezeichnet hatte, als ihren Patron verehrten. Sie verbreiteten sich in Niederteutschland und den Niederlanden, hatten manche Aehnlichkeit mit den Begharden, wurden von Pius II. bestätigt, und von mehreren seiner Nachfolger, namentlich von Sixtus IV. und Julius II., gegen Anfeindungen der Mönche in Schutz genommen. Jezt sind sie fast ganz erloschen, und nur ein kleiner Rest dieser Gesellschaft existirt noch in der Erzdiöcese Cöln, zu Aachen, Cöln und Düren. Man nannte sie auch Lollharden, von lollen = Todtenlieder singen, und verwechselte sie darum häufig mit den häretischen Lollharden d. i. den Wicliffianern. Um dieselbe Zeit mit den Alexianern entstanden auch Alexianerinnen oder Schwestern des heil. Alexius, auch Cellitinen und schwarze Schwestern genannt, zu gleichem Zwecke, und auch sie bestehen noch in Teutschland (Cöln, Düsseldorf), so wie in Belgien und Frankreich. Vgl. P. Carl vom heil. Aloys, kirchl. Statistik S. 501 ff. Fehr, Mönchsgesch. Bd. I. S. 413.

Alfonsus Tostatus, eigentlich Tostado ward im Anfang des 15. Jahrhunderts zu Madrigal oder Madrigalejo in Spanien geboren, studirte zu Salamanca, lehrte daselbst schon mit 22 Jahren Philosophie und Theologie, wohnte dem Basler Concil mit Auszeichnung bei, und wurde von Papst Eugen IV. zum Bischof von Avila erhoben, woselbst er 1455 starb. Seine ungeheure Gelehrsamkeit wurde so sehr bewundert, daß man ihm das Epitaphium sezte: Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne. Und in der That muß man staunen, wie Jemand während eines so kurzen Lebens so viele und verschiedenartige Kenntnisse sich erwerben und so ungeheuer viel schreiben konnte. Seine Werke fassen nämlich in der neuesten (Venetianer) Ausgabe vom Jahr 1728 nicht weniger als 27 Folianten, von denen 24 von seinen biblischen Commentarien eingenommen werden. Die 3 andern Bände enthalten seine kleinern Schriften, z. B. den Commentar über das Chronikon des Eusebius und das Werkchen gegen die concubinarischen Geistlichen, sammt den Registern. Seine Bibelcommentarien sind unendlich ausführlicher als die des ältern berühmten Nicolaus Lyranus, aber sie enthalten auch ungemein viel Ueberflüssiges. Was auch nur in die entfernteste Beziehung zu einer Bibelstelle gebracht werden konnte, hat er angeführt, alle möglichen Fragen und Bedenken aufgeworfen und gelöst, und so zahllose unnöthige, wenn auch sehr gelehrte und scharfsinnige Excurse gegeben, über welchen man die Erklärung des eigentlichen Textes fast gar nicht findet. Die erste Ausgabe der Werke des Tostatus ließ der Cardinal Ximenes 1507 zu Venedig in 13 Folianten veranstalten.

Alfons I. von Portugal ist darum eine auch in der Kirchengeschichte merkwürdige Person, weil er nach der Weltanschauung des Mittelalters zur Annahme der Königswürde päpstliche Bestätigung einholen zu müssen glaubte. Sein Vater Heinrich von Burgund hatte eine Tochter des Königs Alfons VI. von Leon und Castilien geheirathet und von diesem den westlichen, den Mauren abgenommenen Küstenstrich unter dem Namen „Grafschaft Portugal" als castilianisches Lehen zur Mitgabe erhalten. Im Jahr 1128 übernahm der junge Alfons, nachdem sein Vater schon im Jahr 1112 gestorben war, selbst die Regierung und machte seine Grafschaft ganz unabhängig von Castilien. Mit noch größerem Glücke schlug er am 26. Juli 1139 die viel zahlreicheren Mauren in der be-

rühmten Schlacht bei Ourique, und wurde dafür vom Heere zum König ausgerufen. Er selbst betheuerte, eine himmlische Erscheinung habe ihm zu jener Schlacht Muth gemacht und ihm die Annahme des Königstitels geboten. Vergebens protestirte Castilien gegen diese Rangeserhöhung, Papst Innocenz II. billigte dieselbe 1142, und nun ließ sich Alfons im folgenden Jahre auf dem Reichstage zu Lamego von dem Erzbischofe von Braga krönen. Dem Papste gegenüber aber anerkannte er Lehens- und Tributpflichtigkeit. Portugal ist durch seine vielen Eroberungen bedeutend vergrößert worden. Er starb 1185, war stets ein eifriger Freund der Kirche und Gründer des Ritterordens von Avis zu Coimbra.

Alfred oder Elfred, mit dem Beinamen „der Große," aus dem sächsischen Stamme, der vierte Sohn Edelwulf's, folgte seinem Bruder Ethelred auf dem englischen Thron im Jahre 871, am 26. October. Die Uebermacht der rohen Normänner, ihre Räubereien und Bundbrüchigkeit nöthigten Alfred unter der Maske eines Schäfers sich vor ihnen 6 Monate verborgen zu halten. In steter Verbindung aber mit seinen Getreuen, erspähte er den glücklichen Augenblick, überfiel die Normänner und besiegte sie so, daß sie sich ihm als König unterwarfen und unter ihrem bisherigen Könige Guntrum oder Gitro, der Annahme des Christenthums versprach, Aufenthalt in Ostangeln erhielten. Denn Alfreds Staatsklugheit gedachte sich aus den Besiegten Bundesgenossen gegen ihre wilden Brüder zu ziehen und sie mit den Angelsachen zu verschmelzen. Alfred reiste nach Rom und ward vom Papst Adrian II. als König gekrönt. Das verödete Land emporzubringen, die untergegangene Verfassung herzustellen, eine Flotte gegen die immer von Neuem gegen England im Vertrauen auf ihre dort ansäßigen Brüder anstürmenden Normänner zu bilden und des Volkes religiös-sittliche Bildung zu heben, war Alfreds große nnd glücklich vollbrachte Aufgabe. Seine gerechte Strenge verschaffte dem Lande die möglichste Sicherheit, seine Umsicht Hebung des Handels und der Künste. Nicht weniger verdankt ihm die Wissenschaft; denn er stiftete die Universität Oxford, legte eine Bibliothek an, wozu ihm besonders Rom behülflich war und dotirte einige Klöster. Die wissenschaftliche Heranbildung des englischen Klerus lag ihm so sehr am Herzen, daß er selber mit gutem Beispiele voranging, indem er nicht nur im Lateinischen Unterricht geben ließ, sondern auch selbst der Erste war, der an jenem Unterrichte Theil nahm, während er zu gleicher Zeit neben treuester Erfüllung seiner schweren Regentenpflichten sich mit Geometrie, Geschichte und Poesie beschäftigte. Daher theilte er die 24 Stunden des Tages in drei gleiche Theile: den ersten Theil bestimmte er für religiöse Zwecke, den zweiten für Schlaf, Lectüre und Erheiterung, den dritten für die Sorge um sein Königreich. Beim Mangel einer Uhr ließ er 6 Kerzen verfertigen, von denen jede 4 Stunden brannte. Seine Flotte soll er nicht bloß zu kriegerischen Zwecken verwendet, sondern auch zu Entdeckungsreisen nach Norwegen und Lappland, sogar nach Ostindien benüzt haben. Von wissenschaftlichen Werken, die er verfaßt hat, verdienen genannt zu werden: Ein Chronikenauszug, Gesetzessammlung der abendländischen Sachsen, Uebersetzungen der Geschichtswerke eines Orosius und Beda, des Pastorale und der Dialogen des heil. Gregor, des Trostes der Philosophie von Boëthius und der Psalmen Davids. Wie redlich dieser fromme Sohn der Kirche seinen Beinamen verdient hat, ergibt sich aus dem Erzählten. Tag und Jahr seines Todes sind nicht genau bekannt; ersteren verlegen Einige auf den 26., Andere auf den 28. October; als lezteres gibt man bald 900, bald 901 an. In zwei sächsischen und einigen Privatkalendern ist er unter dem 26. October unter die Heiligen versezt; Wilson führt ihn als solchen auf in seinem englischen Martyrologium unter dem 28. October. Indessen hat ihm, wie es scheint, die Kirche nie öffentliche Verehrung zuerkannt. Jedenfalls nennt England und die Geschichte der Menschheit seinen Namen mit hoher Ehrfurcht. [Haas.]

Algier, Bisthum, s. Afrika.

Ali, der Schwiegersohn Mohammeds und vierte Kaliph, ist in mehrfacher Hinsicht für die mohammedanische Religion und für das darauf gegründete arabische Reich wichtig geworden, hauptsächlich aber dadurch, daß er zur Trennung der Bekenner jener Religion in zwei große, noch jezt sich feindlich gegenüber stehende Parteien die Veranlassung gab. Er war zu Mekka geboren, und gehörte wie Mohammed dem Geschlechte der Haschemiten, dem angesehensten des Stammes der Koraischiten, an, indem er und der Prophet Geschwisterkinder waren, und beide den Haschem, von welchem ihr Geschlecht den Namen führte, zu ihrem Urgroßvater hatten. Ali war die dritte Person, welche sich zur Lehre Mohammeds bekannte, und dieser gab ihm seine Tochter Fatima zur Gattin, mit welcher er drei Söhne zeugte, den Hassan, Hussain und Mohassan, wovon die beiden ersten, da der lezte noch als Kind starb, allein das Geschlecht Mohammeds fortpflanzten. Er zeichnete sich im Kriege durch große Tapferkeit und Unerschrockenheit aus, weßhalb er auch den Beinamen Haidar d. i. der Löwe erhielt, und diente dem Mohammed zugleich in der Verwaltung als Geheimschreiber und Staatsrichter. Trotz dieser persönlichen Verdienste um die Begründung des Islam und um das arabische Reich, und trotz seiner doppelten Verwandschaft mit dem Propheten, welche ihm nach einer natürlichen Rechtsanschauung das Erbfolgerecht in der Regierung zusprach, wurde er dennoch nach Mohammeds Tod (632 n. Chr.), indem man, seines Einspruchs ungeachtet, das Wahlrecht geltend machte, bei der Kaliphenwahl dreimal übergangen, wie es scheint, hauptsächlich durch den Einfluß der Aischa, die ihn haßte, und dann erst nach Ermordung des Kaliphen Osman (656 n. Chr.) erwählt. Und kaum war dieses geschehen, so pflanzte Aischa die Fahne des Aufruhrs gegen ihn auf; sie erklärte öffentlich die Ermordung Osmans, obgleich dieselbe auf ihren Rath und von ihrem eigenen Bruder vollzogen worden war, für ungerecht, warf die Schuld davon auf Ali, forderte das Volk auf, das Blut Osmans zu rächen, und zog selbst mit dem empörten Volkshaufen gegen Ali in den Kampf. Sie wurde zwar in der Nähe von Basra von ihm besiegt, aber ihr Racheruf verhallte damit nicht, sondern fand sein Echo in dem durch seine Absetzung beleidigten und übermächtigen Statthalter von Syrien, Moawia, welcher als Blutsverwandter Osmans den Krieg gegen Ali fortsezte, und erklärte, davon nicht eher ablassen zu wollen, als bis Ali ihm die Mörder Osmans ausliefere, und das Kaliphat niederlege, damit das Volk sich selbst einen Kaliphen wähle, welcher ihm gutdünke. Es entstand nun ein furchtbarer Bürgerkrieg, welcher die Bekenner des Islam nicht nur politisch in zwei Parteien, in Anhänger Moawia's und in Anhänger Ali's, theilte, sondern auch religiös, indem aus jenen die Sonniten und aus diesen die Schiiten hervorgingen (s. d. Art.), und in welchem endlich Ali selbst durch Meuchelmord das Leben verlor (660 n. Chr.), in einem Alter von 63 Jahren, und nachdem er nur 4 Jahre und 9 Monate regiert hatte. [Wetzer.]

Alkimus (entweder ἄλκιμος, stark, oder das gräcisirte אֶלְיָקִים, da er nach Josephus auch Ἰάκειμος hieß, Antt. XII. 9, 7.) war ein abtrünniger Priester in der Makkabäerperiode, der ohne vom hohenpriesterlichen Geschlechte abzustammen (Jos. Antt. l. c.) doch nach dem hohenpriesterlichen Amte strebte. Um diesen Zweck sicherer zu erreichen, begab er sich zum syrischen König Demetrius Soter, verläumdete bei demselben den Judas Makkabäus und seine Anhänger als Empörer und Verwüster des jüdischen Landes (1 Makk. 7, 5 f. 2 Makk. 14, 4—10.) und brachte es dahin, daß der König ihn und Bacchides mit einem großen Heere gegen die Juden sandte und ihn gewaltsam in das hoheprieſterliche Amt einsetzen ließ (1 Makk. 7, 7—9.). Judas, den sie unter dem Vorwande einer Uebereinkunft in ihre Gewalt zu bekommen suchten, merkte die Arglist und folgte der Einladung nicht, dagegen einige Asidäer, die einem Sprößling Aarons keine Treulosigkeit

zutrauten, begaben sich zu Alkimus, nachdem er ihnen eidlich Sicherheit zugesagt, wurden aber insgesammt, 60 an der Zahl, an einem Tage umgebracht (1 Makk. 7, 10—16.). Diese Eidbrüchigkeit zog ihm allgemeines Mißtrauen zu, obwohl er sich alle Mühe gab, das Volk für sich zu gewinnen (Jos. Antt. XII. 10, 3.) und es gelang dem Judas bald, ihn so in der Ausübung seines Amtes zu hemmen, daß er wieder zum syrischen König zu fliehen und neue Klagen gegen Judas vorzubringen sich genöthigt sah (1 Makk. 7, 23—25.). Der König sandte jezt den Nikanor mit einem großen Heere in's jüdische Gebiet, welcher den Alkimus wieder in seine Würde einsezte (2 Makk. 14, 13.), den Judas aber durch List in seine Gewalt zu bekommen suchte, und als dieß nicht gelang, den offenen Kampf gegen ihn wagte. Er verlor aber zwei Schlachten gegen ihn und in der zweiten auch das Leben (1 Makk. 7, 26—50., 2 Makk. 15.). Alkimus blieb indessen in seinem Amte und Demetrius schickte ein neues, an Zahl weit überlegenes Heer unter Anführung des Bacchides gegen Judas, welchem dieser endlich erlag und selbst in der Schlacht umkam (1 Makk. 9, 1—18.), worauf sich Alkimus in seiner Stellung erst recht sicher fühlte und seine bösen Plane zum Sturze der väterlichen Religion und zum Verderben derer, die ihr getreu blieben, verfolgte; jedoch nicht mehr lange, denn als er eben damit beschäftigt war, die Mauern des innern Vorhofes, „die Werke der Propheten," zerstören zu lassen, wurde er plötzlich von einer schmerzhaften Krankheit befallen und starb nach längern heftigen Leiden. (1 Makk. 9, 54—56. Jos. Antt. XII. 10, 6.). [Welte.]

Alkuin, s. Alcuin.

All der endlichen Dinge ist der Inbegriff des außergöttlichen, von Gott aber geschaffenen und abhängigen Seins, zumal in dem Begriff Welt enthalten. Gott als absolute Position seiner selbst, weder aus einem Andern entstanden, noch in einem Andern enthalten, ist der Unendliche; die Welt, in dem bezeichneten Verhältniß zu ihm stehend, ist die endliche, und als Gesammtheit der Dinge gefaßt das All der endlichen Dinge. In diesem Sinne bezeichnet die hl. Schrift die Welt als das All, als Allheit: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο [1]) (Joh. 1, 3.). Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα [2]) (Röm. 11, 36.) πάντα τὰ ἐν αὐτῷ [3]) (Apg. 17, 24; 14, 15.). Die Welt als Allheit ist aber eine materielle und eine geistige und ist nach der lezten Seite den Sinnen unzugänglich; darnach begreift das All in sich τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα [4]) (Col. 1, 16.). Dem so gefaßten Begriff des All entgegen ist der pantheistische; s. Pantheismus.

Allatius (Alacci), Leo, ward auf der Insel Chio i. J. 1586 in einer schismatisch-griechischen Familie geboren, kam mit 9 Jahren nach Calabrien in Unteritalien, wo er die Gunst der Familie Spinelli gewann und seine ersten Studien machte. Wahrscheinlich trat er jezt schon zur orthodoxen Kirche über. Später studirte er zu Rom im griechischen Collegium Philosophie und Theologie, und wurde nach Beendigung seiner Studien, obgleich noch Laie, von dem Bischof Bernard Justiniani von Anglona in Unteritalien zu seinem Generalvikar erwählt. Er bekleidete dieß Amt 2 Jahre lang, und kehrte dann auf Befehl des katholischen Bischofs von Chio, Marcus Justiniani, der seine Unterstützung wünschte, in sein Vaterland zurück. Nach einigen Jahren begab er sich aber wieder nach Rom, und studirte jezt mit allem Eifer die medicinischen Wissenschaften, in denen er auch den Doctorgrad erwarb. Bald darauf wählte man ihn zum Professor am griechischen Collegium zu Rom, Papst Gregor XV. aber schickte ihn i. J. 1622 nach

1) Alles ist durch dasselbe erschaffen.
2) Von ihm, durch ihn und für ihn ist Alles!
3) Alles, was darin (in der Welt) ist.
4) Das Sichtbare und das Unsichtbare.

Teutschland, um den Transport der Heidelberger Bibliothek, welche Maximilian von Baiern dem Papste geschenkt hatte und die jezt nach Rom gebracht wurde, zu leiten. (Vergl. die Schenkung der Heidelberger Bibliothek ꝛc. mit Originalschriften von Augustin Theiner, München 1844.) Nachdem er dieß Geschäft vollbracht, entzog ihm der Tod des Papstes die dafür gebührende Belohnung, und nur durch die Unterstützung mehrerer Cardinäle konnte Allatius sein ganz den Studien gewidmetes Leben sichern. Endlich ernannte ihn Alexander VII. zum Custos der vaticanischen Bibliothek, und er starb in diesem Amte 1669, 83 Jahre alt. Er hatte nie eine h. Weihe empfangen, und als ihn Alexander VII. fragte, warum er nicht Priester werde, antwortete er: „Damit ich mich verheirathen kann." Auf die weitere Frage aber, warum er nicht heirathe, versezte er: „Damit ich Priester werden kann." So schwankte er stets zwischen dem geistlichen und weltlichen Stande. Obgleich von Geburt aus schismatischer Grieche, war er doch ein eifriger Vertheidiger der katholischen Lehre, und suchte insbesondere seine Landsleute durch Wort und Schrift, so wie durch Stiftung mehrerer Collegien zur Union mit der lateinischen Kirche zu bestimmen. Zu dem Ende wollte er ihnen besonders zeigen, daß stets zwischen den Griechen und Lateinern Uebereinstimmung in der Lehre bestanden habe, und so entstand sein berühmtes Werk de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetuo consensu. Colon. 1648. In einer kleineren Schrift zeigte er die Uebereinstimmung der Griechen mit den Lateinern in Betreff der Lehre vom Fegfeuer (de utriusque ecclesiae in dogmate de purgatorio consensione, Romae 1655). Außerdem hat Allatius noch viele andere Schriften, theils zu dem gleichen, theils zu andern Zwecken verfaßt oder herausgegeben, z. B. eine Catena SS. Patrum in Jeremiam, die orthodoxae Graeciae scriptores, eine Schrift de octava Synodo Photiana, eine confutatio fabulae de Johanna Papissa, und ein Werk zur Vertheidigung der Florentiner-Synode gegen Robert Creyghton. Ausführlicheres über die Schriften dieses großen Gelehrten findet man bei Dupin, nouvelle bibliotheque des auteurs ecclésiastiques etc. T. XVIII. p. 3 sqq. Als eine Sonderbarkeit dieses gelehrten Mannes erzählt man, daß er 40 Jahre lang mit einer und derselben Feder geschrieben habe, und als sie ihm wegkam, fast untröstlich gewesen sei. [Hefele.]

Allegation heißt die Anführung fremder Worte oder Schriftstellen in der eigenen Rede. Dieses geschieht zu einem doppelten Zweck, entweder um seiner eigenen Rede mehr Reiz oder Deutlichkeit zu geben dadurch, daß man mit den Worten eines andern seine eigenen Gedanken ausdrückt, oder eine andere ähnliche Sache auf diejenige anwendet, von welcher man spricht, oder um das, was man gesagt hat, durch die Aussage eines andern zu bestätigen. Im ersten Fall ist die Allegation eine Application oder Accommodation, und im zweiten eine Argumentation. Die Art und Weise, wie die Allegation geschieht, ist der Willkühr des Redenden überlassen, und wenn irgendwo eine feste Art besteht, z. B. beim Corpus juris canonici (s. d. Art.), so hat sich dieselbe durch Gewohnheit gebildet. Sie geschieht daher theils durch gewisse, aus der Natur der Sache genommene Formeln, theils auch ohne solche, und zwar lezteres gewöhnlich bei der Application, wenn blos die Worte eines andern gebraucht werden, weil hier die Berufung auf den Autor für die Sache selbst keinen Zweck hat, dagegen können sie nicht fehlen, wenn eine Sache zur Vergleichung angeführt wird, und ebenso wenig bei der Argumentation, weil man sich hier auf einen fremden Zeugen stüzt, den man daher auch zur Beurtheilung seiner Gültigkeit vorführen muß; weßhalb die Allegation in ihrer Eigenschaft als Argumentation auch Citation genannt wird, da dieses Wort nach dem Sprachgebrauch des römischen Rechts die Vorladung eines Zeugen bedeutet. Wir haben es jedoch hier blos mit der Allegation von Worten oder Schriftstellen aus dem A. T. im N. zu thun, welche in ihren beiden Arten sehr haufig statt findet, bald mit, bald ohne Formeln, je nachdem der eine oder

der andere der berührten Fälle eintritt. Die gewöhnlichen sind: *Μωσῆς εἶπεν* (Moses hat gesagt), *ἡ γραφὴ λέγει* (die Schrift sagt), *γέγραπται, γέγραπται γάρ, καθὼς* oder *οὕτω γέγραπται, γεγραμμένον ἐστι, ὅτι γεγραμμένον ἐστι* (es steht geschrieben u. s. w.), *κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν νόμῳ κυρίε* (wie gesagt ist im Gesetze des Herrn), *ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα* (es wurde die Schrift erfüllt, die da sagt), *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν* .. (damals würde der Ausspruch .. erfüllt), *ἵνα* oder *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν* .. (damit erfüllt würde der Ausspruch ...), *τοῦτο* oder *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ* (dieses oder dieses alles ist geschehen, damit erfüllt würde), auch nach dem Inhalt *ἐπὶ Ἀβιάθαρ* (Mark. 2, 26.) *ἐπὶ τῆς βάτε* (Mark. 12, 26. bei Abiathar, bei dem Dornbusch d. h. da, wo von Abiathar u. s. w. die Rede ist, 1 Sam. 21. 2 Mos. 3.). Die Allegate sind nicht immer nach den Worten, sondern häufig nach dem Sinn gegeben, und halten sich bald an den hebräischen Text, bald an die chaldäische, bald an die alexandrinische Uebersetzung. Ob nun ein Allegat eine Argumentation oder eine Application (Accommodation) sei, läßt sich aus dem Gegenstand der Rede und aus der Absicht des Redenden, des ursprünglichen sowohl als des allegirenden, erkennen, nämlich, ob der alttestamentliche Schriftsteller von dem, worauf er im N. T. angeführt wird, reden, und ob der allegirende einen Beweis führen wollte, oder ob keines von beiden der Fall ist. Das erste tritt ein, wenn in der Stelle des A. T. nach dem Zusammenhang von derselben Sache wirklich oder vorbildlich die Rede ist, worauf sie im N. T. bezogen wird; und schließt zugleich die berührte Absicht beider Redenden ein, z. B. wirklich Matth. 2, 5 und 6 aus Micha 5, 1. (2. Vulg.); und Apg. 2, 25—28 aus Ps. 16, 8—10 (Vulg. 15.); vorbildlich Joh. 3, 14 und 15 aus 4 Mos. 21, 9; und das zweite, wenn nach dem Zusammenhang nicht von derselben Sache, weder wirklich noch vorbildlich, die Rede ist, worauf sie im N. T. angeführt wird; und schließt zugleich die erwähnte Absicht beider Redenden aus, z. B. Apg. 28, 25—27 aus Jes. 6, 9 und 10. Es kann jedoch auch aus einer Sache, die nicht dieselbe ist mit der zu beweisenden, aber in eine äußere Verbindung mit ihr gebracht werden kann, ein Beweis für die Richtigkeit der leztern geführt werden, wie aus einer Thatsache, oder aus einem ähnlichen Fall vermittelst eines Schlusses nach der Analogie. In diesem Fall ist zwar die Absicht des Autors, von dem zu reden, worauf er angeführt wird, ausgeschlossen, aber nicht die des Allegirenden, einen Beweis zu führen. So vertheidigt Christus (Matth. 12, 1—4.) seine Jünger, welche aus Hunger am Sabbath Aehren abgepflückt und gegessen hätten, gegen die Behauptung der Pharisäer, daß dieses eine unerlaubte Handlung gewesen, weil sie am Sabbath geschehen sei, durch das Beispiel Davids (1 Sam. 21, 6.), welcher vom Hunger getrieben die Schaubrode aß, die ihm sonst zu essen nicht erlaubt gewesen. Die Absicht des Allegirenden, einen Beweis zu führen, läßt sich auch aus der Art, wie er allegirt, erkennen, aber nicht allein, wenn ihr der Gegenstand der Rede nicht noch zur Seite steht. Wir heben hier namentlich als die scheinbar allein hinreichende, und mehrmals (bei Matth. 10mal, bei Mark. 2mal, bei Luk. 1mal und bei Joh. 6mal) vorkommende Formel hervor: *ἐπληρώθη, ἵνα πληρωθῇ, τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν* — es wurde erfüllt, damit erfüllt würde u. s. w. Allein *πληροῦμαι* wird nicht blos gebraucht, wenn etwas in Erfüllung geht, was vorhergesagt worden (z. B. Luk. 1, 20), sondern auch, wenn ein ähnlicher Fall eintritt, so daß man bei diesem dasselbe sagen kann, was bei dem ersten gesagt worden. In lezterm Fall heißt es soviel als: wieder eintreffen, sich bestätigen. Ebenso bedeutet *ἵνα* nicht blos die Absicht, sondern auch den Erfolg von etwas, was nicht beabsichtigt war, z. B. Röm. 5, 20. heißt es: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Es war nicht die Absicht des mosaischen Gesetzes, die Sünden zu vermehren, aber es war sein Erfolg. Im ersten Fall bedeutet *ἵνα* damit, und im zweiten so daß. In den

beiden ersten Fällen der Bedeutung des πληρῶσαι und ἵνα ist das Allegat eine Argumentation, und in den beiden lezten eine Application. Beispiele für den ersten Fall sind die Stellen Matth. 1, 22 und 23 aus Jes. 7, 14; und Joh. 19, 36 aus 2 Mos. 12, 46; weil in beiden Stellen des A. T. von dem die Rede ist, worauf sie im N. T. bezogen werden, und zwar in der ersten eigentlich, und in der zweiten vorbildlich. Beispiele für den zweiten Fall sind Matth. 13, 14 und 15; aus Jes. 6, 9 und 10 Matth. 15, 7—9 aus Jes. 29, 13. und Matth. 13, 34 und 35; aus Ps. 78, 2 (Vulg. 77.), weil in diesen Stellen des A. T. von dem nicht die Rede ist, worauf sie im N. angewendet werden, sondern in den beiden ersten Jesaias etwas von seinen Zeitgenossen sagt, was auch Christus wieder von seinen Zeitgenossen sagen konnte, und in der dritten, was der Psalmist von sich sagt, sich auch bei Christo bestätigte. In allen Fällen nun, wo das Allegat nach den angegebenen Merkmalen oder Regeln keine Argumentation ist, ist es eine Application oder Accommodation (s. d. A.). [Wetzer.]

Allegorie (ἀλληγορία) ist jede Art der Rede, in welcher der Gedanke durch den Wortlaut nicht unmittelbar ausgedrückt, sondern mittelbar angedeutet wird. Die Weise der Andeutung bestimmt die Art der Allegorie. 1) Der Wortlaut kann sich zunächst auf eine Erscheinung oder Sache aus dem Kreise der den Menschen umgebenden Aeußerlichkeit beziehen, während der Sinn etwas Geistiges darstellt; z. B.: Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer (Matth. 16, 6.), was nach der Auffassung des Evangelisten (Matth. 16, 12.) so viel ist, als: vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer. 2) Ein bestimmtes Ereigniß wird als Musterbild eines andern, oder vieler andern genommen; eine Person dient zum Ausdruck für die Eigenthümlichkeit einer andern. Diese Art der Allegorie findet in der Profanliteratur und in der alltäglichen Umgangssprache so gut wie in der Bibel Statt. a) Man sagt: dieser oder jener Redner ist in der That ein Cicero; die Rednergabe Cicero's ist in solchen Ausdrücken typisch geworden. b) Man sagt: auch Saul unter den Propheten? Das Ereigniß, welches 1 Sam. (Kön.) 10, 11 f. vergl. 19, 24. erzählt wird, ist hiebei zum sprüchwörtlichen Musterbild für jedes unerwartete Auftreten eines Menschen in einer Eigenschaft, die man ihm nicht zutraute, geworden. Beide Arten von Allegorie ruhen auf dem Grunde der Aehnlichkeit zwischen dem, was der Wortlaut aussagt, und was dem Sinne nach gesagt werden soll, daher beide im Hebräischen durch מָשָׁל (similitudo, Gleichniß) bezeichnet werden. Ob das Gleichniß nur kurz angedeutet, oder zur Fabel und Parabel erweitert ist, ändert im Wesentlichen nichts; Fabel und Parabel sind allegorische Wendungen der Rede. In vielen Fällen ist aus dem Zusammenhange klar, daß der Schriftsteller oder Redner nicht dem Wortlaute nach verstanden werden wollte, sondern daß er allegorisch reden wollte; dies ist in den Parabeln Christi und bei unzähligen Ausdrücken des alten und neuen Testamentes der Fall. Anders verhält es sich mit solchen Thatsachen, namentlich des alten Testamentes, welche erzählt werden, ohne daß der Schriftsteller erkennen ließe, er wolle über die Thatsache hinaus und durch sie noch etwas anderes bezeichnen (ἄλλο τι ἀγορεύειν oder σημαίνειν). Hier hat man theils aus der inneren Beschaffenheit der Erzählung, theils aus ihrem etwaigen Zusammenhang mit der Umgebung zu ermitteln, ob wirklich Allegorie vorhanden sei und die Erzählung nicht im eigentlichen Sinne genommen werden wolle. Zeigt sich, daß jenes der Fall sei, so wird sich aus der Hauptabsicht der Erzählung, die sich mehrfach verrathen, der wahre und eigentliche Gegenstand der Allegorie erkennen lassen und die Erklärung richtet sich sofort nach den bekannten dießfallsigen hermeneutischen Regeln. [Haneberg.]

Allegorische Auslegung, s. mystischer Sinn.

Alleinseligmachende Kirche, s. Kirche.

Allelujahgesang — Tractus. Nach dem Graduale in der Meßliturgie

folgt entweder der Allelujahgesang, bestehend aus einem Allelujah, einem Verse und noch einem Allelujah, oder der Tractus, bestehend aus einigen Schriftversen ohne Allelujah, so genannt von der langsamen, gedehnten Sangweise, in der er früher vorgetragen worden. Der Allelujahgesang, zur Zeit des h. Augustin nur in der Zeit von Ostern und Pfingsten üblich, ist das Gewöhnliche, der Tractus die Ausnahme, und letzterer namentlich vorgeschrieben für die Zeit von Septuagesimä bis Ostern in allen Fest-, Votiv- und Sonntagsmessen, vom Aschermittwoche an aber außerdem an allen Montagen, Mittwochen und Freitagen der Fastenzeit, dann in der Messe des Quatembersonnabends, der Pfingstvigilie und des Festes der unschuldigen Kinder, wenn es nicht auf einen Sonntag fällt; endlich in allen Requiemmessen. Der Tractus wird auf verschiedene Namen als seine Urheber zurückgeführt; jedenfalls ist er aus dem Geiste der Kirche organisch hervorgewachsen. Sowohl Allelujahgesang als Tractus bilden die Erweiterung und Verlängerung des Graduale; die freudige Stimmung, die im erstern liegt, ergibt sich schon aus dem Namen. Der Tractus athmet Trauer oder Freude, je nachdem das Graduale eine Farbe trägt, gewöhnlich Bußtrauer. In der österlichen Zeit, aber erst vom weißen Sonntage an gerechnet, geht mit Recht im Allelujahgesange auch das Graduale auf. [Mast.]

Allemand, Ludwig, Erzbischof von Arles und Cardinal, gewöhnlich Cardinal von Arles genannt, war i. J. 1390 auf dem Schlosse Arbent bei Bugay aus einer adeligen französischen Familie geboren, und wohnte, ehe er noch Bischof war, dem Concil von Constanz bei. Papst Martin V. hatte von ihm eine sehr gute Meinung, machte ihn i. J. 1426 zum Cardinal, übertrug ihm auch Würden am päpstlichen Hofe, und bediente sich seiner bei mehreren wichtigen Geschäften. Als sich Eugen IV. zum Erstenmale mit dem Concil von Basel entzweite, war Allemand eben zu Rom, verließ es aber gegen den Willen des Papstes und eilte nach Basel, wo er von nun an einer der Hauptredner der antipäpstlichen Partei war. Als es sogar zu einer Spaltung zwischen der Synode von Basel und dem Papste kam (1438), stellte sich Allemand an die Spitze der schismatischen Basler, betrieb die Absetzung Eugens (1439), so wie die Erwählung des Gegenpapstes Felix V. (Amadeus von Savoien), und zeigte sich stets als einen, bei an sich guten Absichten leidenschaftlichen, dabei sehr gewandten Parteiführer, voll Kraft und Beredsamkeit. Dafür erklärte ihn Papst Eugen des Purpurs und aller seiner Würde verlustig (1440). Als sich aber die Basler sammt ihrem Gegenpapste dem rechtmäßigen Nachfolger Eugens, Papst Nicolaus V., unterwarfen, sezte ihn Nicolaus wieder in seine Würden ein, und Allemand starb bald darauf, schon im folgenden Jahre, zu Salon, einer Stadt in seiner Diöcese, voll Trauer über seine frühere Verirrung. So berichten wenigstens die besten Historiker, und dafür spricht auch der Umstand, daß Papst Clemens VII. i. J. 1527 diesen Cardinal als einen seligen zu verehren gestattete. Sein Privatleben war musterhaft und tugendreich gewesen. Vergl. Raynaldus, Continuatio Annalium Baronii ad an. 1426 n. 26; 1439 n. 19 sq.; 1440 n. 1 sq.; 1449 n. 7 und Bayle's Lexikon u. d. A. Allamandus. [Hefele.]

Allen, Wilhelm, Cardinal, hat sich um die katholische Kirche England's unsterbliche Verdienste erworben. Zu Rossal in Lancashire aus einer alten Familie i. J. 1532 (unter Heinrich VIII.) geboren, zeichnete er sich unter Maria der Katholischen von England (1553—1558) als gelehrter Priester und Professor zu Oxford aus, wurde auch 1556 Canonikus zu York; aber durch die Thronbesteigung Elisabeth's aller seiner Würden beraubt, begab er sich nach Löwen. Elisabeth's Plan war, die katholische Geistlichkeit in England aussterben zu lassen, darum durften keine neuen Theologen gebildet, keine Priester mehr geweiht werden. Bereits schien die kolossale Intoleranz dieser Fürstin triumphiren zu wollen, da faßte Allen den Gedanken, im Auslande Collegien zur Bildung

englischer Priester zu gründen, und er selbst errichtete, von Freunden unterstützt, i. J. 1568 ein solches an der eben von Philipp II. von Spanien gegründeten Universität Douay in Belgien. Bald zählte dieses Collegium 150 Mitglieder, und schon in den ersten 5 Jahren schickte Dr. Allen über 100 Missionäre nach England. Darob ergrimmte Elisabeth so sehr, daß sie der spanischen Regierung während des niederländischen Aufstandes versprach, den Insurgenten die englischen Häfen zu verschließen, wenn man spanischer Seits das Collegium des Dr. Allen aufheben wollte. Der spanische Gouverneur in den Niederlanden, Requesens, ließ sich darauf ein, und nun verlegte Allen sein Collegium nach Rheims, wo der Cardinal von Lothringen, sein Beschützer, Erzbischof war. Allen wurde hierauf Canonikus und veranlaßte die Errichtung ähnlicher Collegien zu Rom und in Spanien, und Elisabeth, unmächtig sie zu unterdrücken, machte ihrem Zorn durch Hinrichtung katholischer Priester in England Luft, namentlich derjenigen, welche Schriften Allen's in's Land gebracht hatten. Dr. Allen gehört nämlich auch zu den tüchtigsten polemischen Schriftstellern seiner Zeit. Seine Verdienste wurden mit dem Cardinalshute und dem Erzbisthum Mecheln belohnt. Er starb zu Rom 1594. [Hefele.]

Allerchristlichster König ist der Ehrentitel der Herrscher von Frankreich, welchen die Päpste Pius II. und Paul II. um die Mitte des 15ten Jahrhunderts dem Könige Ludwig XI. und seinen Nachfolgern ertheilt haben, zum Andenken daran, daß der Frankenkönig Chlodwig der erste unter den germanischen Königen gewesen ist, welcher der orthodoxen Kirche angehörte. Andere germanische Könige, z. B. die gothischen, waren Arianer. Die Sage behauptet übrigens, schon Chlodwig habe diesen Ehrentitel geführt. Sehr gelehrte Untersuchungen über diesen Gegenstand lieferten Mabillon (de re diplom. p. 22) und der Jesuit Daniel im Journal des Savants 1720. Octob. p. 270 sq. u. 536 sq.

Allergläubigster König, rex fidelissimus, ist ein Ehrentitel, welchen Papst Benedikt XIV. i. J. 1748 dem Könige Johann V. von Portugal, mit dem er in sehr gutem Einvernehmen stand, und um seinetwillen allen seinen Nachfolgern ertheilte. Aehnlich heißt der König von Frankreich rex christianissimus, der von Spanien rex catholicus, der von Ungarn: apostolische Majestät. Unrichtig haben Manche den Ausdruck fidelissimus mit allergetreueſt übersezt. Schon aus dem, diesen Titel verleihenden päpstlichen Breve (Bullarium T. XVIII.) erhellt, daß fidelis hier gläubig bedeutet, denn es ist darin von den Verdiensten der portugiesischen Könige um den katholischen Glauben die Rede.

Allerheiligenfest. Schon im 4ten Jahrhundert feierten die Griechen am 1sten Sonntage nach Pfingsten ein gemeinsames Fest aller hl. Martyrer und der übrigen Heiligen, wie wir denn von dem hl. Chrysostomus noch eine Rede auf diesen Tag haben. In der abendländischen Kirche aber hat erst Papst Bonifacius IV., nachdem er den von Kaiser Phokas ihm geschenkten heidnischen Pantheontempel in eine Kirche der seligsten Jungfrau und der heiligen Martyrer verwandelt hatte, das Allerheiligenfest eingeführt. In allgemeine Aufnahme kam es aber erst um die Mitte des 9ten Jahrhunderts, und von dieser Zeit an galt es als Fest ersten Ranges mit einer Octav. Das Officium ist von Pius V. fast ganz umgearbeitet worden. Gregor III. i. J. 731 schon verordnete die Feier am 1. November. Das Allerheiligenfest, sich gründend auf die Fruchtbarkeit der Kirche an Heiligen, gibt den Gläubigen Gelegenheit, das apostolische Gebot „Ehre, wem Ehre gebührt" in umfassendem Sinne zu erfüllen; keinem der Auserwählten soll die Verehrung entzogen werden, die ihm gebührt; dieß der eine Gedanke des Allerheiligenfestes. Sodann sollen aber auch die Gläubigen des vollen Segens, der in der Gemeinschaft der Heiligen liegt, dadurch theilhaftig gemacht werden, daß ihnen Gelegenheit und Aufforderung gegeben wird, die vereinte Fürbitte aller Verklärten anzuflehen: dieß die zweite Seite des Festes.

Endlich dient es, als ein die wahren Glanz- und Leuchtpunkte des kirchlichen Lebens zusammenfassendes Bild, zur intensivsten und extensivsten Verherrlichung der Kirche. Zum vierten ist dieser Tag, weil die auf das Haupt Unzähliger aus allen Ständen, Geschlechtern, Altern und Nationen und Zeiten gesezte Krone vor Augen führend, der accentuirteste Zuruf an den Gläubigen, da er eine solche Wolke von Zeugen vor sich hat, begierig nach dem Kampfpreise sich auszustrecken. Dieser hohen Bedeutung des Festes entspricht auch ganz seine liturgische Fülle und Schönheit. Es hat eine Vigilie, welche auf die Feier selbst vorbereitet, und deren Meßliturgie äußerst passend und schön zur 2ten Collecte die oratio de Spiritu sancto macht. Von der prächtigen Liturgie des Festes selbst heben wir die Antiphonen, Responsorien und namentlich die Lectionen der 2ten Nocturn mit dem Hymnus: „placare, Christe, servulis" hervor; aus der Messe insbesondere den Introitus, die Collecte, die Epistel und das Evangelium. Die ganze Octav zeichnet sich durch die Lectionen der 2ten und 3ten Nocturn namentlich aus. Die Stellung dieses Festes am Ende des Kirchenjahres weist auf das Ziel der Kirche hin. [Mast.]

Allerheiligenlitanei, s. Litanei.

Allerheiligstes (bei den Israeliten), s. Tempel.

Allerseelentag. Die Gedächtnißfeier aller im Verbande mit der Kirche Abgestorbenen, am 2. November, also unmittelbar nach dem Feste Allerheiligen stattfindend, verdankt ihren eigentlichen Ursprung dem Abte Odilo von Clügny, welcher sie im J. 998 für alle Klöster seiner Congregation auf den bezeichneten Monatstag festsezte. Einige wollen Spuren einer solchen Feier, wenigstens von localer Bedeutung, in Spanien und in Clügny selbst lange vor Odilo finden. Diese Feier, beruhend auf dem dogmatischen Grunde von dem Zusammenhange der leidenden und streitenden Kirche, zugleich aber auch ein entschiedenes Bedürfniß des menschlichen Herzens (weßwegen auch in neuerer Zeit selbst die Protestanten inconsequent genug eine allgemeine Todtenfeier haben), steht zu dem unmittelbar vorhergehenden erhabenen Feste in einem die tiefsten Beziehungen in sich schließenden Gegensatze. Während sie schon nach der Vesper des Allerheiligenfestes beginnt, hat sie nach der Praxis der Kirche, wenn auch die Rubriken nichts davon wissen, eine ganze Octav. Eingeleitet wird sie durch die Vesper des Todtenofficiums, welche vor dem sinnig verzierten Katafalk chorweise gebetet wird, oft auch durch eine Predigt, die passend in der Gottesackerkirche gehalten wird; dann werden die Grabhügel mit Weihwasser besprengt. Die Kirche selbst erscheint schwarz ausgeschlagen, und die Gläubigen sind in Trauergewänder gehüllt. Oft ertönt das „requiem æternam dona eis, Domine" etc. Am Tage selbst wird das feierliche Todtenamt mit der erschütternden Sequenz: „dies iræ, dies illa" etc. gehalten. Die ganze Octav hindurch aber wird in dämmernder Abendstunde eine außerordentliche Andacht für die Verstorbenen gehalten, in der das Auge eine Menge von kleinen Wachslichtern in den Händen der Gläubigen bemerkt. Da fällt dann die Scheidewand zwischen hier und dort, und es zieht den Pilger himmlische Sehnsucht nach der ewigen Heimath. — Eine rührende Sitte in dieser Zeit ist auch die Verzierung der Gräber mit den lezten Blumen, wie sie z. B. in München besteht. [Mast.]

Allgegenwart, s. Gott.

Allgemeines Gebet. Das Alter dieses mit den Worten: „Allmächtiger, ewiger Gott, Herr, himmlischer Vater! Sieh an mit den Augen" u. s. w. beginnenden, jedem katholischen Christen geläufigen und ehrwürdigen Gebetsformulares läßt sich nicht mehr genau eruiren; doch ist gewiß, daß es die Synode von Straßburg kennt v. J. 1549. Es ist ein Gebet für alle Stände (gewöhnlich werden Papst, Bischof, König ausdrücklich darin genannt) und für alle allgemeinen Anliegen, und wird gewöhnlich nach der Predigt verrichtet. Schon der Apostel

(1 Timoth. 2, 1. 2.) verlangt solches Gebet, und die Praxis aller Zeiten hat es geübt. Das übliche Gebetsformular zeichnet sich durch Körnigkeit aus.

Allgemeingültigkeit der Religion. Die Bestimmung des Begriffs der Allgemeingültigkeit der Religion will sogleich eine scharfe Unterscheidung zwischen der Religion an sich und zwischen den verschiedenen Religionen. Während die Religion an sich Allgemeingültigkeit hat, haben die verschiedenen Religionen nur Gültigkeit, sofern und soweit die wirkliche Religion in ihr mitgesezt ist. Daß die Religion für den Menschen als solchen, und darum für alle Menschen Gültigkeit hat, kommt daher, daß das menschliche Wesen innerlich so sehr zur Religion organisirt ist, daß eine wahre, wirkliche Menschheit ohne Religion geradezu als das Unmögliche erscheint. Das menschliche Wesen gründet sich in der Religion und culminirt in derselben. Soll unter den verschiedenen Religionen irgend eine gefunden werden, die nicht nur theilweise oder annähernd Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, sondern im ganzen, vollen, ja absoluten Sinne; so wird dieß diejenige Religion sein, die in ihrer zeitlichen Existenz und Erscheinung von demselben eingeführt ist, in welchem die Religion überhaupt ihren urersten Grund und Ordner erkennt. Dieß ist allein die christliche Religion, die somit auch allein Allgemeingültigkeit hat. In ihr erreicht sich erst das eigentliche wahre Wesen der Religion und stellt sich dar in ihr. Was die jüdische Religion angeht, so war sie, um des Christenthums willen, mit dem Gesetze selbst nur eingeführt, um einen Zwischenzustand zu bewirken, den Zustand, der durch die Vorbereitung bedingt war. Sie sollte daher nicht allgemein werden. Was aber die heidnischen Religionen angeht, so ist über sie Folgendes zu bestimmen. An sich kann keine einzige auch nur einigermaßen Allgemeingültigkeit in so ferne ansprechen, als der Gedanke wäre, sie in der Menschheit einzuführen. Wenn daher irgend ein Gültiges ihnen zukommen soll, so kann es nur hinsichtlich des innerlich Religiösen sein, das sich, obschon auf verkehrte Weise, äußert. Wir haben aber in allen diesen Aeußerungen am Ende nur die allgemeine religiöse Anlage und den dieser Anlage entsprechenden religiösen Trieb zu erkennen und anzuerkennen. Wenn der Fetischdiener vor dem Klotz oder Stein niederfällt wie vor einem Gott, so leuchtet daraus die aus der Sünde stammende Verkehrtheit, die Creatur göttlich zu verehren, deutlich hervor; aber auch im noch so verkehrten Streben wird dennoch der allgemein religiöse Zug und Trieb des Menschen offenbar, der dadurch als seiner Natur nach unvertilglich sich zeigt. Dasselbe ist der Fall bei allen andern heidnischen Religionen, die nur gradweise von einander unterschieden sind, und von denen keine einzige auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann. Die griechische Religion z. B., obschon vielleicht die höchste des Heidenthums, ist und bleibt am Ende wie jede andere an die Natur gekettet und ist physisch. Creuzer hat dieß in seiner Symbolik und Mythologie sehr gut nachgewiesen. Unterscheiden wir nun aber in den heidnischen Religionen bei allem doch ein Gemeinsames, und nennen wir dieses selbst ein Gültiges, das in ihnen sich offenbarende religiöse Ahnen, Fühlen, Denken, Wollen und Streben nämlich; so wird dieses Allgemeine in jenen Besonderheiten zugleich es sein, was in Folge eines innerlichen natürlichen Zuges jenes Besondere und Falsche immer mehr und mehr von sich abstößt, um in's wahrhaft Allgemeine aufgenommen zu werden, — in's Christliche. Der Zug zu diesem Allgemeinen lebt eben so in jeder Menschenbrust, wie er sich in der Geschichte der Welt im Großen als unbestreitbares Factum bethätiget. [Staudenmaier.]

Allgemeinheit der Kirche, s. Katholicität.

Allgemeinheit der Religion, s. Religion.

Allgenugsamkeit Gottes, s. Gott.

Allgüte, s. Gott.

Allmacht, s. Gott.
Allusion, s. Anspielung.
Allwissenheit, s. Gott.

Almon (עַלְמוֹן). 1) Eine Priesterstadt im Stamme Benjamin (Jos. 21, 18.), die in der Chronik auch Allemeth (עַלֶּמֶת) genannt wird (1 Chron. 6, 45); denn daß beiderseits einerlei Stadt gemeint sei, lehrt der Augenschein. 2) Ein Lagerplatz der Israeliten während ihrer Wanderungen durch die Wüste. (Num. 33, 46.)

Almosen bedeutet im weiteren Sinne: jedwede dem nothleidenden Mitmenschen aus Erbarmen gebrachte Hülfe, und faßt die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit in sich (sieh' diese). Der Sprachgebrauch beschränkt aber das Wort auf die dem nothleidenden Mitmenschen durch materielle Mittel (Gaben und Arbeiten) geleistete Hülfe, die leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Die in der vernünftigen Natur des Menschen und in dem wesentlichen Bedürfniß der Gesellschaft begründete Verpflichtung zur leiblichen Unterstützung der Bedrängten ist durch die Offenbarung bestätigt (Is. 58, 7. Tob. 4, 16. 17. Matth. 7, 12. Luc. 6, 31 ff. Röm. 13, 8—10.). Diese stellt jedoch die Pflicht des Almosengebens auf so erhabene Motive und gibt derselben so edle Normen, daß man das Almosen als eine eigenthümliche Aeußerung des religiösen, insbesondere des christlichen Lebens betrachten muß. In der Gesetzgebung durch Moses nämlich gebietet Gott den Israeliten das werkthätige Erbarmen mit dem Bedrängten: „weil du auch arm warst und ein Fremdling, und ich dich errettet und ohne dein Verdienst erhoben habe; weil mein ist das Land und ich aus reiner Güte dir wohl thue: so sollst auch du Barmherzigkeit üben an deinem Nächsten überhaupt, besonders aber an dem Armen, der Wittwe, den Waisen, dem Taglöhner, dem Fremdling, ja selbst an dem Feinde (2 Mos. 22, 23. 3 Mos. 19, 25. 5 Mos. 22, 24. 25. Vgl. Tob. 1, 3. 4. 7—9; 12, 8. 9; 14. 11. Ps. 40, 2; 73, 21; 81, 4; 108, 15—17; 111, 9. Prov. 3, 9. 28; 11, 24; 14, 21. 31; 19, 17; 21, 13. 21; 22, 9; 28, 27. Eccl. 11, 1. Sir. 3, 33; 4, 1—8; 7, 10. 36; 12, 3; 29, 14. 15; 17, 18; 35, 4. Is. 58, 7. Ezech. 16, 49; 18, 7. Dan. 4, 24. Os. 6, 6.). — Seitdem aber der Stifter des neuen Bundes freiwillig sich seiner göttlichen Gestalt begab (Phil. 2, 7.), als Menschensohn das Leben der Armuth wählte (Matth. 8, 20.), seine Nahrung von Frauen (Matth. 27, 35.) und Freunden (Joh. 12, 2.), ja sogar von der Aehre des Feldes (Matth. 12, 1 ff.) und dem Baume des Weges (Matth. 21, 19.), seine sonstigen Bedürfnisse von der augenblicklichen göttlichen Fügung (Matth. 17, 23 ff.) sich geben ließ; seitdem Jesus Christus seine Apostel auf die Verpflegung der Gläubigen anwies (Matth. 10, 9. 10.), und alle seine Anhänger zur Mittheilung an alle (Luc. 10, 29—37.) Bedürftige aufforderte (Matth. 5, 42.); seitdem Er das Almosen als ein verdienstliches Werk und einen Weg zur Vollkommenheit (Matth. 19, 21.), als eine Ihm selber gespendete Gabe, und eine Bedingung zur Seligkeit darstellte (Matth. 25, 31—46): seitdem ist das Almosen eine Lebensthätigkeit des Christenthums, welche in Lehre, That und Anstalten gleich bewundernswerthe Erscheinungen hervorgerufen hat. Der Ausspruch des göttlichen Meisters: geben ist seliger als nehmen (Act. 20, 35.), übersetzen die Apostel in die mannigfaltigsten Ermahnungsreden (Röm. 12, 13. 20. 2 Cor. 9, 1. 2. 7. 42. Eph. 4, 28. 1 Tim. 6, 17—19. Hebr. 13, 16. Jac. 2, 15. 16. 1 Joh. 3, 7.), und die hl. Lehrer der Kirche in die rührendsten Sentenzen (Manus pauperis est gazophylacium Christi. Petrus Ravenn.). Man kann das ganze Christenthum als ein fortlaufendes Almosen bezeichnen (Pauperes evangelizantur, Matth. 11, 5.), und die Geschichte weist nach, wie von der Gütergemeinschaft der Gläubigen zu Jerusalem (Act. 2, 44. 45; 4, 34—37) und den Sammlungen des Apostels Paulus für die dortige Gemeinde

(1 Cor. 16, 1. 2. 2 Cor. 9.) bis zu den heutigen Beisteuern für das Werk des Glaubens, die Väter des hl. Grabes ꝛc. die Almosenreichung sich als eine ununterbrochene Handlung durch die Jahrhunderte der Kirche hinzieht; gleichwie von der Einsetzung des Diaconats an (Act. 6.) sämmtliche Werke der leiblichen Barmherzigkeit durch eine unübersehbare Anzahl von frommen Stiftungen, geistlichen Orden und freien Verbrüderungen getragen werden. — Aus dem vorhin Bemerkten ist zu erkennen, daß bei weitem nicht jede Gabe, welche einem Bedürftigen gereicht wird, ein Almosen genannt werden darf; zu diesem gehört als das wesentliche innere Erforderniß, als die Seele des Werkes, ohne welche die Gabe todt, taub und verdienstlos ist, der Geist der Liebe (1 Cor. 13, 3.) zu Jesus Christus, die dankbare und erleuchtete Freude an Ihm und das thatkräftige Wirken für Ihn, und der fromme Gemeinsinn sowohl in Betreff des irdischen Besitzes (Act. 2, 44.), wovon der moderne Communismus die vollendete Carricatur ist, als in Betreff der schmerzhaften Zustände des Mitmenschen (Röm. 12, 15.). — Der Pflichtfall zur Leistung des Almosens wird im Allgemeinen hergestellt durch das Bedürfniß des Einen und die Hülfefähigkeit des Andern, so daß jeder bedürftige und jeder vermögende Mensch sich hierin die Nächsten sind (Luc. 10, 29—37); sonach namentlich nicht die sittliche Würdigkeit entscheidend ist, und noch viel weniger natürliches, bürgerliches oder sonst ein untergeordnetes Interesse (Matth. 5, 42—48). Im Einzelnen sind bei dem Verlangenden die drei Grade des gemeinen, dringenden, äußersten Bedürfnisses, im Vergleiche mit dem Maaße des Vermögens des Angesprochenen, je nachdem es nämlich über seinen nothwendigen Lebensunterhalt, oder über die Anforderungen seines Standes, oder über beide hinausreicht, normgebend. Das Casuistische der Lehre vom Almosen findet sich bei den älteren Moralisten, z. B. Alphons de Ligorio Theol. Mor. L. II. n. 31 ff. L. III. n. 520 ff. und Patuzzi L. III. cp. XIV. Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß bei den Besitzern geistlicher Pfründen das Almosen eine Gerechtigkeitspflicht ist (Bernard. serm. 18. in Cant.), deren Erfüllung sie ohne schwere Sünde nicht bis auf ihren Tod und ihr Testament verschieben dürfen (Basilius hom. 7. contra divites.). [Mack.]

Almosenier. Seit dem 6ten Jahrhundert begegnet uns zuerst am byzantinischen Hofe, in Bälde aber auch bei allen andern ein besonderer Hofclerus, clerici palatini genannt. An der Spitze stand ein archicapellanus, der im fränkischen Reiche zu hohem Ansehen gelangte, eigentlich Minister der geistlichen Angelegenheiten war, daher auch archicancellarius genannt wurde, und vor allen Erzbischöfen und Bischöfen des Reichs den Vorrang hatte. Nach der Reichstheilung unter den Söhnen Ludwigs d. Fr. wählte sich jeder der neuen Könige einen eigenen Archicapellan; die Erzbischöfe von Mainz waren fast immer Archicapellane für Deutschland, der von Trier für Gallien und Arelate, die von Cöln für Italien. Leztere blieben in diesem Amte, obgleich Italien später mit der deutschen Kaiserkrone vereinigt wurde, und ebenso behielten die Erzbischöfe von Trier ihren Titel, obgleich Trier vom gallischen Reiche getrennt wurde. In Frankreich dagegen ging seit der Zeit des K. Hugo Capet der Titel eines archicapellanus oder archicancellarius ein; dafür gab es, wenigstens seit dem 13ten Jahrhundert, capellani und eleemosynarii. In einer Urkunde von Philipp dem Schönen aber ums J. 1300 werden 3 Arten von Hofgeistlichen unterschieden: capellani, confessarii und der eleemosynarius. Die Funktion des Leztern scheint lediglich in dem bestanden zu haben, was sein Name andeutet, nämlich in Vertheilung der königlichen Almosen. Bald erweiterte sich jedoch sein Amt, die Zahl der eleemosynarii am französischen Hof wuchs und unter Carl VII. treffen wir nun um die Mitte des 15ten Jahrhunderts den ersten Großalmosenier, Johannes de Rely, Bischof von Angers. Der Großalmosenier hatte die Aufsicht über die gesammte Hofgeistlich-

keit, er leitete und überwachte alle königlichen Wohlthätigkeitsanstalten und machte dem Regenten insbesondere die Vorschläge bei Besetzung aller Bisthümer und anderer kirchlicher Beneficien. Dadurch besaß er eine ungeheure Macht und ein ungemeines Ansehen, so daß seine Stelle die höchste geistliche in Frankreich war und Solstitium honoris genannt wurde. Häufig war der Großalmosenier zugleich Cardinal, immer aber Commandeur des hohen Ordens vom hl. Geiste. Ihm lag es auch ob, die königlichen Kinder zu taufen, der königlichen Familie die hl. Communion zu reichen, und an den Fasten das Tischgebet bei der königlichen Tafel zu sprechen. Unter ihm standen der erste Almosenier, 8 andere Almosenier, der Beichtvater des Königs und alle anderen Hofgeistlichen. In der Revolution ist dieß Amt untergegangen und seitdem nicht mehr erstanden. Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche. Bd. I. Thl. 2. S. 83 ff. Thomassin de nova et vet. eccl. discipl. P. I. Lib. II. c. 112. n. 9. [Hefele.]

Almosenprediger. Seit dem ersten Kreuzzug wurden Ablässe Denjenigen ertheilt, welche fromme Unternehmungen, zunächst den Kreuzzug selbst, mit Geld unterstützten. Die Bischöfe und Päpste stellten nun Prediger auf, welche die Ablässe verkünden und die frommen Gaben für Hospitäler, arme Frauenklöster und für milde und fromme Zwecke aller Art einziehen mußten. Sie hießen Quaestores oder Almosenprediger. Um Mißbräuche zu verhüten, wurde ihnen vom 4ten allgemeinen Concil im Lateran unter Innocenz III. i. J. 1215 und von der allgemeinen Synode zu Vienne (1311) verboten, irgend etwas Anderes in ihren Predigten vorzubringen, als was in den bischöflichen oder päpstlichen Vollmachten, die sie hatten, enthalten sei. Andere Synoden, z. B. die von Ravenna im J. 1311, verboten ihnen alles Predigen und gestatteten ihnen nur die Ablesung ihrer Vollmachtsschreiben. Deßungeachtet schlich sich mancher Mißbrauch ein, weßhalb die Synode von Trient im Hinblick auf das Unheil, welches die Ablaßpredigten Tetzel's gestiftet hatten, sich veranlaßt sah, in der 5ten Sitzung den 17. Juni 1546 den Quästoren das Predigen zu verbieten (Sess. V. de reform. c. 2), in der 21ten Sitzung aber den 16. Juli 1562 nach dem Wunsche des Papstes Pius IV. das Institut der Quästoren ganz aufzuheben und zu verbieten. Fortan sollte je der Bischof der Diöcese sammt zwei seiner Domherrn dem Volke die Ablässe verkünden und die milden Gaben einziehen. (Sess. XXI. de reform. c. 9 und Pallavic. hist. concil. Trid. Lib. 17. c. 10. n. 12. 13.) Pius V. aber hat alle Ablässe, für welche Geld gegeben werden mußten, feierlich aufgehoben. Verschieden von den Almosenpredigern sind aber die jezt noch erlaubten Collectores eleemosynarum für fromme Zwecke, welche im Unterschied von jenen a) nicht predigen und b) auch den Spendern der milden Gaben keinen Ablaß versprechen dürfen. Vergl. Van Espen, jus eccl. P. II. Tit. 7. c. 3 und die Declarationen der interpretes concilii Tridentini zu Sess. XXI. de ref. c. 9. [Haas.]

Aloger, Alogianer. Durch das christliche Trinitätsdogma glaubten die s. g. Unitarier im 2ten christlichen Jahrhundert werde dem Polytheismus, oder einer Modification desselben, dem Tritheismus gehuldigt. Paulus von Samosata und seine Anhänger, sowie die Theodotianer und Artemoniten suchten daher die nach ihrer Meinung gefährdete Monarchie Gottes dadurch zu retten, daß sie die wahre Gottheit Christi leugneten, behauptend, Christus sei ein bloßer, wenn gleich auf vorzügliche Weise mit dem Geiste Gottes, etwa wie die alttestamentlichen Propheten, ausgerüsteter Mensch gewesen. Hingewiesen von den Orthodoxen auf solche Stellen der hl. Schrift, welche ihrer Lehre entgegen stehen, suchten sofort die genannten Häretiker, statt ihren Irrthum einzusehen, durch syllogistische Formeln den Sinn solcher Stellen nach ihrem Gutdünken zu verdrehen, oder, wo dieß nicht so leicht anging, den Text ganz gewaltsam zu ändern oder geradezu deren Autorität zu verwerfen. Eine solche Stelle war nun besonders im Evangelium des hl. Johannes das 1te Cap. V. 1—15. Weil die hier niedergelegte

Lehre von dem Worte (ὁ λόγος), das da von Ewigkeit her bei Gott und Gott selber ist und in der Fülle der Zeiten Mensch ward, ihnen nicht zusagte, so verwarfen sie überhaupt dieses Evangelium und die Apokalypse, als dem Ketzer Cerinthus angehörige Schriften. Ob dieses unvernünftigen, die Logoslehre preisgebenden Verfahrens nannte zuerst Epiphanius obige Häretiker bezeichnend und witzig ἄλογοι. Die Ansicht, wornach die Aloger eine eigene kleinere Secte gewesen, läßt sich historisch nicht begründen. [Fritz.]

Aloysius von Gonzaga. Das Schloß Gonzaga bei Mantua in der Lombardei ist das Stammhaus eines hohen italienischen Fürstengeschlechts, zu welchem die Herzoge von Mantua und andere Fürsten oder Markgrafen von Guastalla, von Sabbionetto, von Castiglione und von Novellara gehörten. Aus dem Stamme der Fürsten von Castiglione nun entsproß der hl. Aloysius, der älteste Sohn Ferdinands von Gonzaga, Fürsten des römischen Reichs und Markgrafen von Castiglione, geboren den 9. März 1568 auf dem Schlosse Castiglione in der Diöcese Brescia. Seine äußerst fromme Mutter gab ihm gleich von Anfang an die sorgfältigste religiöse Erziehung, und er zeigte schon als Kind die innigste Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit. Als er 7 Jahre alt war, nahm ihn sein Vater zu einer militärischen Musterung mit, und bei dieser Gelegenheit erlernte der Knabe von den Soldaten ein unanständiges Wort, das er, ohne es zu verstehen, einigemal wiederholte, bis ihn sein Hofmeister auf die Unanständigkeit aufmerksam machte. Von da an hat er es nicht blos nie mehr ausgesprochen, sondern sogar sein ganzes Leben hindurch jenen Fehler bitter bereut, und von diesem Momente an datirte er selbst seine Bekehrung. Nach Hause zurückgekehrt vervielfältigte er seine religiösen Uebungen, mußte hierauf mit seinem jüngern Bruder nach dem Willen des Vaters 2 Jahre an dem hochgebildeten Hofe von Florenz zubringen, um unter den Augen des Herzogs Franz von Medicis Kenntnisse, Bildung und Anstand zu erwerben, und zeichnete sich hier durch seine Tugenden, besonders durch seine reine Keuschheit aus. Um aller Gefahr auszuweichen, machte er es sich zum Gesetz, keiner Person des andern Geschlechts, auch nicht einer Verwandten, in's Angesicht zu schauen. Er war noch nicht 12 Jahre alt, als er Florenz wieder verließ und in sein väterliches Schloß zurückkehrte. Die Briefe der Jesuitenmissionäre in Indien, die er sehr gerne las, erweckten jezt in ihm den Entschluß, in die Gesellschaft Jesu einzutreten; aber es mußten Jahre vergehen, bis er diesen Plan ausführen durfte. Als er eben auf den Empfang der ersten hl. Communion sich vorbereitete, kam der hl. Carl von Borromäo 1580 als apostolischer Visitator nach Brescia, und der junge Aloysius hatte das Glück, dem großen Manne vorgestellt zu werden und aus seinem Munde Regeln zum würdigen Empfange der hl. Communion zu vernehmen. Nie vergaß Aloys diese wichtige Stunde seines Lebens und war nach Empfang der ersten Communion noch frommer und ascetischer als zuvor. Er fastete dreimal in der Woche, aß auch an andern Tagen nur das Nöthigste, schlief auf einem Brette, und stand selbst bei der rauhen Jahreszeit um Mitternacht zum Gebete auf. Im J. 1581 reiste er mit seinem Vater an den Hof von Madrid, wo derselbe ein Ehrenamt zu bekleiden hatte, und zeichnete sich auch hier so sehr aus, daß man von ihm sagte: der junge Marquis von Castiglione scheine keinen Körper zu haben. Hier eröffnete er auch seinen Eltern seinen Wunsch, Jesuit werden zu dürfen, worüber seine Mutter viele Freude, der Vater aber großen Aerger an den Tag legte. Im J. 1584 nach seiner Heimath zurückgekehrt, mußte Aloysius auf Befehl seines Vaters noch über 1 Jahr lang verschiedene Reisen in Italien unternehmen. Man hoffte ihn dadurch von seinem Vorhaben abzubringen. Da er aber fest blieb, gab der Vater endlich im J. 1585 seine Einwilligung; Kaiser Rudolph II. aber genehmigte, daß Aloys das Fürstenthum Castiglione an seinen Bruder Rudolph abtrat. Aloys reiste nun ungesäumt nach Rom und trat hier, noch nicht 18 Jahre alt, am 21.

Nov. 1585 ins Noviziat ein. Als angehender Ordensmann übte er sich besonders im Gehorsam und in der Demuth, übernahm gerne die niedrigsten Dienste, und war hoch erfreut, wenn er mit einem Quersacke in den Straßen Rom's Almosen sammeln durfte. Alle 8 Tage empfing er die hl. Communion, bereitete sich stets 3 Tage mit Reue und Sehnsucht auf die Beicht und den Empfang des hl. Abendmahls vor, und legte sich überdem eine Reihe ascetischer Uebungen freiwillig auf. Da er aber dadurch seine Gesundheit zu sehr schwächte, wurde ihm jede Ueberbietung der Ordensregel von Seite seiner Obern verboten. Auf einige Zeit wurde er sogar nach Neapel geschickt, um in dieser herrlichen Gegend seine Gesundheit wieder zu stärken. Nachdem er das vorgeschriebene zweijährige Noviziat durchgemacht hatte, legte er am 20. Nov. 1587 die Gelübde ab, erhielt jezt die Tonsur und niederen Weihen und begann die theologischen Studien. Als er das zweite Jahr derselben beendet hatte, überbrachte ihm Pater Robert Bellarmin einen Befehl des Generals, dem gemäß Aloys nach Mantua reisen mußte, um die Beilegung eines unter seinen Verwandten ausgebrochenen Streites zu versuchen. Das Unternehmen gelang vortrefflich, indem beide Theile die gleiche Verehrung gegen den frommen Vermittler hegten. Nachdem er noch einige andere Geschäfte in seiner Familie besorgt, auch seinen Bruder Rudolph bewogen hatte, die unebenbürtige Frau, mit der er in geheimer (aber kirchlich rechtmäßiger) Ehe lebte, auch öffentlich als seine Gemahlin anzuerkennen, begab er sich am 22. Merz 1590 nach Mailand und sezte hier seine theologischen Studien fort, bis er im November desselben Jahres wieder nach Rom berufen wurde, um sie hier zu vollenden. Um diese Zeit brach in Rom eine ansteckende Krankheit aus, und die Jesuiten erbauten ein eigenes Spital, um arme Kranke darin aufzunehmen; Aloysius aber war einer von denen, welche sich in Pflege der Kranken am meisten hervorthaten. Mehrere Jesuiten wurden Opfer ihrer Nächstenliebe, und auch Aloysius ward im März 1591 von der Seuche ergriffen. Er entging zwar der ersten Gefahr, aber ein schleichendes Fieber blieb zurück, und dieses machte in der Nacht vom 20. auf den 21. Juni desselben Jahres seinem heiligen Leben ein Ende. Er war nicht ganz 23 Jahre alt geworden und hatte 6 Jahre in der Gesellschaft Jesu zugebracht. Sein Leib ruhet in einer seinem Namen geweihten Kapelle der Jesuitencollegiumskirche zu Rom. Der berühmte Bellarmin leistete ihm auf dem Todbette seinen geistlichen Beistand, und behauptete mit andern Personen, die ihn genau kannten, Aloysius habe nie in seinem Leben eine Todsünde begangen. Vor allen Tugenden aber ragte seine Engelreinheit hervor, welche durch eine besondere Gnade Gottes niemals, auch nur durch einen unreinen Gedanken getrübt worden sein soll, und um deren willen er der christlichen, zumal der studirenden Jugend stets als Muster vorgestellt wird. Gregor XV. hat ihn 1621 für selig, Benedikt XIII. 1726 für heilig erklärt. Sein Andenken wird am 21. Juni, seinem Todestage, verehrt. Seine ausführliche Lebensgeschichte findet sich bei den Bollandisten; ein Auszug davon bei Butler, Leben der Väter ꝛc., übers. von Räß und Weis, Bd. 8 S. 283 ff. [Hefele.]

Alpha und Omega, der erste und lezte Buchstabe des griechischen Alphabets, werden in dieser Zusammenstellung in der Offenbarung des hl. Johannes 1, 8; 22, 13; 21, 6. gebraucht, um die göttliche Wesenheit zu bezeichnen, welche selbst ohne Anfang und Ende, Ursprung und Endziel aller Dinge ist. Erklärt werden diese Worte durch die dabeistehenden: „der Erste und der Lezte, der Anfang und das Ende." Augusti glaubt, daß die Liturgie sehr bald von diesem Terminus Gebrauch gemacht habe. Das alte Testament enthält entsprechende Stellen (vgl. Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12.). Die syrische Uebersetzung drückt Olaph und Tau und die arabische Eliph und Je aus, weil im Syrischen und Arabischen eben die genannten beiden Buchstaben den Anfang und Schluß des Alphabets bilden.

Auch die Indier pflegen Anfang und Ende einer Sache durch den ersten und lezten Buchstaben des Alphabets zu bezeichnen.

Alphäus 1) Vater des Apostels Jakobus des Jüngern (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13.), der auch als Bruder des Herrn bezeichnet wird (Gal. 1, 19.), also ohne Zweifel Gatte der bei Mark. 15, 40. genannten Maria, welche von jeher als Schwester der Mutter Jesu und sofort als jene Maria des Klopas betrachtet wird, welche nach Matth. 27, 56. Joh. 19, 25. nebst der Mutter Jesu, ihrer Schwester, unter dem Kreuze stund (cf. Bolland. 9. April.). Alphäus ist daher auch einerlei mit eben diesem Klopas, nur sind die scheinbar verschiedenen Namen nicht wirklich als zwei Namen für eine Person anzusehen, sondern einfach aus einer doppelten Aussprache des Wortes חלפי zu erklären, wobei ח das eine Mal wie in חגי=Ἀγγαῖος, das andere Mal wie in חסד=φασέκ behandelt und danach auch die Vocalisation modificirt ist. 2) Vater des Levi (Matthäus) Mark. 2, 14.

Altardiener. Niemand durfte in der alten Kirche die geringste Function am Altare übernehmen, wenn er nicht durch eine Weihe in den Clerus aufgenommen war, und dieß war ja gerade der Unterschied der übrigen Weihen und der des Presbyterates, daß jene das Anrecht auf das ministerium gaben, während diese die eigentliche Würde des Priesterthumes verleiht. Noch izt verstehen deßwegen die Rubriken, wenn sie von ministris schlechtweg sprechen, den Diacon und Subdiacon darunter. Obwohl nun mehrfach schon der Wunsch ausgesprochen worden, daß nur wirkliche Cleriker zum Altardienst zugelassen werden möchten, so wird dieser doch gegenwärtig fast überall von Laien versehen, gewöhnlich von Knaben, die man Ministranten nennt. Je nach der Beschaffenheit ihres Dienstes heißen sie dann Ceroferarii, Thuriferarii, Acolythi etc. Es ist Pflicht des Pfarrers, bei der Wahl dieser Subjecte mit aller Strenge auf gewisse Eigenschaften zu sehen, als: Frömmigkeit, kirchlichen Anstand, Pünktlichkeit, decentes Auftreten in Beziehung auf Kleidung u. s. f.

Altäre bei den Hebräern. Schon die Patriarchen bauten solche an verschiedenen Orten, um Gott theils für empfangene Wohlthaten und Segnungen überhaupt, theils für gnadenvolle Erscheinungen und Verheißungen insbesondere durch Darbringung von Opfern zu danken. Noah errichtete nach der Sündfluth einen Altar und brachte Gott ein Dankopfer dar für die gnädige Rettung aus derselben (Genes. 8, 20.). Abraham that das Gleiche bei der Terebinthe Moreh unweit Sichem, wo ihm Jehova für seine Nachkommen den Besitz des Landes Kanaan verheißen hatte (Genes. 12. 7.), ebenso nachher zwischen Bethel und Ai (Genes. 12, 8; 13, 4.) und später bei dem Terebinthenhaine Mamre in der Nähe von Hebron (Genes. 13, 18.), endlich auf dem Berge der Erscheinung Gottes, um dort dem göttlichen Befehle gemäß seinen Sohn Isaak zu schlachten (Genes. 22, 9.). Lezterer selbst baute nach Abraham's Tod zu Berseba einen Altar, wo ihm Jehova eine erfreuliche Verheißung gegeben hatte (Genes. 26, 25.). Das nämliche that Jakob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien in der Nähe von Sichem (Genes. 33, 20.) und später einem göttlichen Auftrage gemäß zu Bethel (Genes. 35, 1—7.). Diese Sitte der Patriarchen scheinen auch ihre Nachkommen beobachtet zu haben, und noch Moses errichtete nach dem Sieg über die Amalekiten einen Altar (Exod. 17, 15.). Später jedoch wurden solche nach Belieben errichtete Altäre durch die theokratische Gesetzgebung untersagt (Levit. 17, 8 f. Deut. 12, 13 f.) und die mosaische Stiftshütte, die in der Folge durch den jerusalemischen Tempel ersezt wurde, allein als Ort des Opferns und des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt bezeichnet. Ueber die Beschaffenheit jener Altäre aber, die übrigens ungeachtet des mosaischen Verbotes mehr oder weniger häufig fast zu allen Zeiten in Israel vorkamen und ein gewöhnliches Förderungsmittel götzendienerischer

Neigungen und Bestrebungen waren, ist nichts Näheres bekannt. Wahrscheinlich bestunden sie nach der herrschenden Sitte des Alterthums überhaupt aus Erde und Steinen. Das hebräische Heiligthum, zunächst die Stiftshütte und nachher der Tempel, hatte zwei Altäre, den Brandopferaltar und den Rauchopferaltar. S. Stiftshütte und Tempel. [Welte.]

Altäre bei den Christen, verschiedene Arten derselben. So gewiß die Kirche nie ohne Opfer gewesen, ebenso gewiß ist sie auch nie ohne Altar gewesen (cf. Hebr. 13, 10.). Streng genommen ist er nichts Anderes, als ein Tisch, wovon er auch wirklich im Alterthum Namen und Gestalt trug (mensa, τράπεζα). Jene Ausdrücke, mit welchen die Heiden ihre Opferaltäre bezeichneten (z. B. βωμὸς), wurden Anfangs sorgfältig vermieden. Die Ausdrücke „ara" und „altare" übrigens sind uralt. In der alten Kirche hatte ein Gotteshaus auch nur einen Altar, weßwegen auch: „sich einen andern Altar bauen," gleichbedeutend war mit: sich von der Kirche trennen. „Unum altare omni ecclesiæ," sagt schon der hl. Ignatius, „et unus Episcopus." Im Occident blieb es aber nicht bei einem Altare; auch kleine und unansehnliche Gotteshäuser haben mehr als einen Altar — ein Gebrauch, von dem man schon im 4ten Jahrh. Spuren finden will, der aber jedenfalls schon zur Zeit Gregors d. Gr. bekannt war und zur Zeit Carls d. Gr. an vielen Orten bis zur Uebertreibung sich steigerte. Der Grund für diese Vermehrung der Altäre lag natürlich in der sich mehrenden Anzahl der Priester und in dem Häufigwerden der Privatmessen. Die Griechen haben noch izt einen einzigen Altar in jedem Gotteshause, umgeben aber dann dieses mit Kapellen, welche ebenfalls mit Altären versehen sind. Anfangs waren die Altäre von Holz; Chrysostomus und Gregor von Nyssa jedoch kennen bereits steinerne. Sogar mit Silber und Gold umkleidete, oder daraus verfertigte gab es. Darin, daß die Altäre, wie dieß izt ausdrückliche Bestimmung ist, von Stein sind, liegt eine symbolische Hindeutung auf Denjenigen, welcher der wahre Eckstein ist. Die griechischen Altäre haben auch izt noch so ziemlich die Form von Tischen. Die der lateinischen Kirche aber stehen, die Kreuzaltäre ausgenommen, nicht mehr frei. Jeder Altar, auf welchem celebrirt werden will, muß consecrirt sein; gewöhnlich wird auch die Forderung gestellt, daß er Reliquien enthalte. Der Haupt- oder Hochaltar (altare summum oder majus) steht in der Concha des Presbyteriums in der Nähe der Wand, während die Seitenaltäre sich gewöhnlich im Schiffe hart an der Wand befinden. — Man unterscheidet den festen und den tragbaren Altar, altare fixum und altare portatile; jener macht mit der untern Structur ein unzertrennliches Ganzes aus, dieser ist ein einfacher consecrirter Stein, den man überall einsetzen und mit sich herumführen kann, wie ihn z. B. Missionäre brauchen. — Privilegirt heißt jener Altar, an welchen der apostolische Stuhl einen vollkommenen Ablaß geknüpft hat, wenn an einem bestimmten Tage oder an allen an demselben die hl. Messe für einen Verstorbenen applicirt wird, dem dann gerade der Ablaß zu Theil wird. Benedict XIII. hat durch seine Bulle omnium saluti vom 20. Juli 1724 das Privilegium für einen Altar auf ewige Zeiten und für jeden Tag des Jahres allen Patriarchal-, Metropolitan- oder Cathedralkirchen verliehen (der Altar durfte nur vom Patriarchen, Metropoliten oder Bischofe bestimmt werden). Sonst wird dieses Privilegium nur auf sieben Jahre verliehen, nach deren Abfluß es wieder erneuert werden muß. NB. Für den Allerseelentag ist jeder Priester, an welchem Altare er immer für die Verstorbenen appliciren möge, privilegirt. [Mast.]

Altäre in der Stiftshütte, s. Stiftshütte und Tempel.

Altareinweihung. Wenn auch die Consecration des Altars sehr häufig ein von der Consecration der ganzen Kirche getrennter Act ist, so können wir doch das Zusammensein beider Acte als die Regel betrachten. Hier aber ist von

der Consecration des Altars für sich die Rede. Sie kann nach den izt geltenden Bestimmungen an jedem Tage vorgenommen werden, wenn auch Sonn- und Festtage mit Recht berücksichtigt werden. Am Vorabende soll der weihende Bischof die Reliquien bereiten, welche in den zu weihenden Altar eingeschlossen werden sollen, zwei Leuchter mit brennenden Kerzen davor aufstellen und an ihrem Aufbewahrungsorte Vigil halten lassen. Am Weihetage selbst beginnt der Bischof den Ritus mit den Bußpsalmen, einem kurzen Gebete und der großen Litanei, in welche der Name des Heiligen, von dem die Kirche genannt werden soll, und die Namen der Heiligen, von denen Reliquien verwendet werden sollen, eingeschaltet werden. Mit dieser Litanei ist auch eine dreimalige Segnung des Altarstockes, der consecrirt werden soll, verbunden. Bald darauf segnet der Bischof in einiger Entfernung vom Altare Salz, Asche und Wein, und vermischt diese Substanzen mit einem gleichfalls gesegneten Wasser. In diese Mischung taucht er den Finger und bezeichnet mit ihm die Mitte des Altars und die vier Ecken mit einem Kreuze, geht sodann siebenmal, solches Wasser auf den ganzen Altar sprengend, um diesen herum; alles mit entsprechenden Gebeten, daß Gott diesen Schauplatz des erhabensten Wunders durch die unsichtbare Wirkung seines Geistes heiligen wolle. Weiterhin begibt sich der Bischof in Procession zu dem Aufbewahrungsorte der Reliquien und kehrt mit ihnen in die Kirche zurück, um sie in der hiezu bestimmten Höhlung des Altares (sepulchrum oder confessio genannt) niederzulegen, welche mit einem unten und oben an fünf Stellen mit Chrysam bezeichneten Deckel verschlossen wird. Das Gebet, welches während dieses Actes gesprochen wird, erfleht die Fürbitte der Heiligen, denen die Reliquien angehören. Jezt beräuchert der Bischof den Altar von allen Seiten, dann in der Mitte und an den vier Ecken, salbt ihn zweimal in der Mitte und an den vier Ecken mit Katechumenenöl, dann mit Chrisma, geht vor und nach den Salbungen räuchernd um den Altar, gießt über ihn Katechumenenöl und Chrysam zugleich aus und salbt ihn damit. Sodann bildet er an den genannten fünf Stellen des Altars aus je fünf Weihrauchkörnern ein Kreuz, über welchem dann ein aus feinem Wachs gebildetes anderes Kreuz befestiget wird, damit nun beide mit einander angezündet und verbrannt werden. Sind alle diese Kerzen angezündet, so fällt der Bischof auf die Kniee nieder und stimmt die Antiphon an: „Veni, sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende.“ Bald darauf aber folgt eine Präfation, die wir hier verdeutscht beifügen, damit der Gesichtspunkt, aus dem die Kirche solche Ceremonienfälle für die Consecration der Altäre angeordnet hat, einleuchten möge: „Wahrhaftig es ist billig und recht, würdig und heilsam, dich allzeit und überall dankbar zu preisen, dich, den Herrn, den allmächtigen Vater, den ewigen Gott; der du allgütig bist und keinen Anfang hast noch ein Ende nehmen wirst. Deine unendlichen Vollkommenheiten sind das Werk deines Willens, du bist der Allheilige, Wundervolle, unser Gott, dessen Herrlichkeit die Elemente nicht fassen; dich preisen wir, zu dir flehen wir in Demuth, lasse dir diesen Altar ebenso wohlgefällig sein, wie jenen, welchen Abel, das Vorbild des Geheimnisses im Leiden, erwürgt von seinem Bruder, mit frischem Blute besprengt und geheiliget hat. Blicke, o Herr, mit demselben Wohlgefallen auch auf diesen Altar herab, wie auf den, welchen einst Abraham, unser Vater, der dich zu schauen gewürdiget war, dir errichtet und durch Anrufung deines Namens dir geheiliget hat; auf welchem der Hohepriester Melchisedek das siegreiche Opfer der Versöhnung vorgebildet! Es sei dir, o Herr, dieser Altar ebenso genehm, wie jener, auf welchem Abraham, der Sprößling unsres Glaubens, Isaac seinen Sohn in lebendigem Vertrauen auf dich mit völliger Unterwerfung opfern wollte, und wodurch er das heilsame Geheimniß des welterlösenden Todes Jesu angedeutet, wo der Sohn geopfert, das Lamm geschlachtet wird. Dieser Altar gefalle dir nicht minder, o Herr, als jener, wel-

chen Isaac, als er einen Brunnen mit dem reichsten Wasser auffand und ihm den Namen „Wasserfülle" gab, deiner Majestät weihete. Ein solcher Altar sei dir, o Herr, der unsrige, wie der Stein, welchen Jakob unter sein Haupt legte, wobei er durch göttliches Traumgesicht auf geheimnißvoller Leiter die Engel auf- und niedersteigen sah! Unser Altar sei dir, was derjenige war, den Moses nach siebentägiger Reinigung rein erklärte und nach geheimnißvoller Unterredung mit dir das Allerheiligste nannte.... Auf diesem Altare walte also der Dienst der Unsterblichkeit, es werde ertödtet aller Stolz, es sterbe aller Zorn, es schwinde alle fleischliche Lust und böse Begierde! Statt der Turteltauben werde hier dargebracht das Opfer der Keuschheit, und statt der jungen Tauben das Opfer der Unschuld! — Durch unsern Herrn J. Chr." u. s. w. Endlich zeichnet der Bischof mit dem Chrisma ein Kreuz auf die Mitte der Vorderseite des Altares und auf die vier Eckfugen zur Verbindung des Altarsteines mit dem Behälter, worauf der Altar mit linnenen Tüchern sorgfältig abgetrocknet wird. Damit ist die Consecration des Altars zu Ende; nur die hl. Messe wird gewöhnlich noch auf dem neu consecrirten Altare gelesen. — Im Wesentlichen ist der eben beschriebene Ritus mit dem der Altarconsecration, welche mit der Consecration der Kirche verbunden ist, und mit dem der Consecration eines altare portatile identisch. — Für den Gebrauch Altäre zu consecriren, beruft sich die Kirche schon auf das Beispiel des Patriarchen Jakob; das ausdrückliche Gebot der Consecration wird auf Papst Sylvester zurückgeführt; jedenfalls spricht schon Gregor v. Nyssa davon. Jezt ist sie nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der griechischen Kirche und im ganzen Oriente geboten, und wird überall sehr feierlich begangen. — Die Consecration der Gotteshäuser ist die feierlichste unter allen Consecrationen von Sachen, und die Consecration der Altäre wiederum der Glanzpunkt der Tempelconsecration, wie dieß der Stellung des Altars, als des lebendigen Mittelpunktes im Gotteshause, ganz entspricht. Die Fülle und Herrlichkeit der mit der Altarconsecration verbundenen Ceremonien erklärt sich aus der Bedeutung des auf dem Altare darzubringenden Opfers, welches das Herz des ganzen Cultus genannt werden muß, und aus dem Glauben an den in der Eucharistie gegenwärtigen Gottmenschen, der auf dem Altare seinen Thron aufgeschlagen hat. In dem Altare erkennt der Glaube den Brennpunkt, in welchem alle Strahlen der Offenbarung zusammenlaufen und von welchem alle Wunder der göttlichen Gnadenökonomie auslaufen. Geheimnißvoll erscheint die Mischung aus Wasser, Wein, Asche und Salz; sie wird theils auf die Wirkungen der von den Altargeheimnissen herfließenden Gnade gedeutet, welche Reuethränen, geistige Freude, Demuth und Weisheit verleiht, theils auf die durch den Altar versinnbildete Person Jesu Christi bezogen, des Gottmenschen (Wasser und Wein), der gestorben (Asche) und auferstanden ist (Salz, Sinnbild der Unverweslichkeit). Das Bezeichnen des Altares an den vier Ecken und in der Mitte soll anzeigen, daß die Erlösungsgnade über die ganze Welt sich verbreite, das siebenmalige Umgehen des Altares die siebenfache Gabe des hl. Geistes, die durch die Altargeheimnisse verliehen wird. — Die Sitte, in dem Altare Reliquien anzubringen, welche sowohl im Orient als im Occident herrscht, stammt von der Gewohnheit der ersten Zeiten, das hl. Opfer mit besonderer Vorliebe über den Grabstätten der Martyrer zu feiern. Auch die jetzige Disciplin macht den Altar zu einer „memoria martyrum", und ist ein herrliches Denkmal der Gemeinschaft der streitenden und triumphirenden Kirche, weist auch auf die Anschauung der alten Kirche hin, wonach das blutige Zeugniß für Christus mit dem würdigen Genusse des Leibes und Blutes des Herrn in Verbindung steht. Passend wird auch zur Begründung der besprochenen Disciplin auf Offenb. 6, 9. 10. hingewiesen. — Das Beräuchern des Altares deutet auf den Wohlgeruch der auf demselben darzubringenden Opfer hin; die Salbung die

Gnadenwirkungen des hl. Geistes, welche nun in reichster Fülle (Ausgießung der hl. Oele) vom Altare aus den Gläubigen zu Theil werden sollen. [Mast.]

Altarentblößung, s. grüner Donnerstag.

Altarkerzen. Wenn auch die Sitte, Lichter in der Kirche anzuzünden, sehr alt ist, so entstand doch der Gebrauch, während des ganzen Meßopfers Lichter auf dem Altare zu brennen, erst später. In der Privatmesse sollen deren zwei brennen, im Amte vier, im Hochamte sechs, im Pontificalamte sieben. Ihre Bedeutung ist dieselbe, wie bei den Lichtern in der Liturgie überhaupt. Zur Zeit des hl. Hieronymus wurden bloß während des Evangeliums Lichter angezündet. Zu bemerken ist, daß das Volk einer gewissen Zahl von Kerzen, die während der hl. Messe brennen, abergläubisch gewisse Wirkungen zuschreibt.

Altarschmuck. Dahin gehören 1) die durch das canonische Recht geforderten drei (zur Noth versehen zwei den Dienst) Linnentücher (tobaleæ oder mappæ) zur Bedeckung der Oberfläche des Altars; 2) das bis in's hohe Alterthum hinaufreichende Crucifix, entweder aus Holz geschnitten oder aus Metall gegossen oder in Form einer Statue; 3) die Leuchter; 4) das Kissen (cussinus, pulvinar), dessen man sich oft statt des Pultes zur Unterlage des Meßbuches bedient; 5) die wenigstens seit dem 9ten Jahrh. bekannten Reliquienkästchen (ein Gebrauch, der auf derselben Grundlage beruht, wie die Beilegung der Reliquien im Altare); 6) Töpfe mit künstlichen oder natürlichen Blumen, — ein Schmuck, den schon Hieronymus und Augustinus kennen und den Venantius Fortunatus besungen hat (die holdesten Kinder der Natur sollen zur Verherrlichung des eucharistischen Gottes beitragen); 7) das im Hintergrunde des Altares sich erhebende Altarblatt, welches schon der früheste Periode des Mittelalters bekannt ist; 8) hie und da auch ein Baldachin, der über den Altar oben ausgespannt ist, um ihn vor Staub zu schützen; 9) das Suppedaneum, d. h. ein vor dem Altare angebrachtes Gerüste, auf das man über einige Stufen aufsteigt, um bei der hl. Handlung der ganzen Kirche sichtbar zu sein; 10) das Pallium oder Antipendium, bestehend in einem Vorhange, der die Vorderseite des Altares decken soll, wenn sie nicht selbst schon dem Decorum ganz entspricht, und aus Linnen oder Seide bestehen soll (in der ersten Zeit waren die Altäre wie Tische von vorne offen); 11) die sog. Canontafeln (tabellæ secretarum) mit gewissen in der Messe vorkommenden Gebeten, zur Erleichterung des Gedächtnisses des Celebranten, erst vielleicht seit dem 16ten Jahrh. üblich, gewöhnlich drei an der Zahl; 12) der Tabernakel, — wann der Altar das Sanctissimum hat. — Strenge geboten sind nicht die Numern 4—11; übrigens ohne Canontafel, Pallium, Kissen und Crucifix zu celebriren, kann doch nur in der Noth erlaubt sein. — So vielfältiger Schmuck gebührt dem Altare, weil er der geheiligte Mittelpunkt des ganzen Gotteshauses ist. [Mast.]

Altarssakrament, s. Abendmahl.

Altartuch, s. Altarschmuck.

Alter (kanonisches). Eine Gemeinschaft, welche, wie die Kirche, ihre Mitglieder so organisch in ihre Ordnung eingliedert, muß für den reichen Kreis ihrer Berufungen, für die Betrauung mit Pflichten, für die Verleihung von Rechten ein hohes Gewicht auf die hiezu nöthigen Fähigkeiten legen, welche erst mit der vorschreitenden Entwicklung der Menschen hervortreten. Als eine objective Ordnung des Heils muß die Kirche die Menschen sich aneignen, und diese Aneignung folgt nun den Stufen der Entwicklung des menschlichen Lebens. Die Zeitberechnung des seine Stadien durchschreitenden menschlichen Lebens hat nun für die Gemeinschaften, in welcher der Mensch lebt, für dessen Stellung in denselben eine viel geltende Bedeutung. Insofern kann man ein juristisches, politisches Alter unterscheiden, da privat- oder staatsrechtliche Befugnisse oder Verpflichtungen durch die Rücksicht des Alters bestimmt werden. So ist es nun auch in der Kirche, daher man von einem kirchlichen, kanonischen Alter spricht. Ferner

setzen Kirche und Staat zugleich für kirchliche Verhältnisse, die ein bürgerliches Moment haben, übereinstimmend oder nicht übereinstimmend ein Alter fest, oder nur die Kirche oder der Staat allein. Abgesehen von einer mystischen Anschauung des menschlichen Lebens, welche dem Mittelalter eignete, und welche selbst die Physiologie jener Zeit anerkannte, liegt es in der Natur der Sache, daß die Kirche, welche einen so großen Ernst für den Eintritt in alle ihre Stellungen fordert, das gehörige Maaß leiblicher, vorzugsweise aber geistiger Zustände festsezt. Die Kirche knüpft daher den Genuß ihrer Rechte und den Anfang ihrer Pflichten an ein bestimmtes Alter, so wie sie in einem festgesezten Alter auch wieder von Pflichten und Lasten entbindet. Da aber diese Rechte und Pflichten sich in der Kirche vorzüglich nach Ständen ordnen, so ist der Eintritt in diese Stände in die darin stehenden Aemter an ein bestimmtes Alter gebunden, wie auch die Uebung kirchlicher Handlungen oder vielmehr ihre Befähigung dazu. Das Alter wird übrigens auch im Kirchenrecht vom Tag der Geburt, nicht von dem des Empfangs der Taufe berechnet, und zerfällt als in eben so viele Altersstufen in die Kindheit bis zum vollendeten 7ten Jahr, in die Unmündigkeit bis zum zurückgelegten 14ten bei Knaben und bis zum 12ten bei Mädchen, in die Minderjährigkeit bis zum Ablauf des 25ten Jahres, und in die Volljährigkeit. Der Beginn des Greisenalters ist nicht an ein bestimmtes Lebensjahr gebunden. In dieser Abfolge der Altersstufen werden nun kirchlich die s. g. Unterscheidungsjahre von Bedeutung, welche mit dem Ablauf der Kindheit beginnen, und als der Anfang der moralischen Zurechnungsfähigkeit und der Pflicht zur Beobachtung der erkannten göttlichen und kirchlichen Satzungen für den Christen gelten, so namentlich des Gebots zur Theilnahme am Gottesdienst und des Abstinenzgebots. Von diesem Alter an wird der Gläubige zum Empfang der hl. Sakramente der Firmung, des Abendmahls, der Buße und Oelung zugelassen und ihm die Uebernahme der Pathenstelle und die Ablegung eines einfachen Gelübdes gestattet. Die freie Wahl des Glaubensbekenntnisses, welche als eine rein persönliche Gewissenssache und, nur die angemessene Vorbereitung und Reife des Urtheils voraussetzend, nicht von bestimmten Jahren abhängig sein sollte, wird gleichwohl von der Staatsgesetzgebung an die Erschreitung eines bestimmten Alters gebunden, so erfordert sie in Preußen, Oldenburg und Nassau das Alter von 14, in Oesterreich, Baden und Kurhessen von 18, im Königreich Sachsen und Sachsen-Weimar von 21 Jahren, in Baiern die Volljährigkeit. Ein Beispiel der Entbindung von einer kirchlichen Pflicht in Folge der Erlangung eines bestimmten Alters ist das Fastengebot, welches, nachdem es mit der Vollendung des 21ten J. zu verpflichten beginnt, mit dem Anfang des 60ten Jahres verbindlich zu sein aufhört. Der Eintritt in Stände und Aemter kirchlicher Art ist von der Kirche mit tiefer Einsicht in die Sache an ein bestimmtes Alter geknüpft, weil die Kirche in jenen einen unerschöpflichen Kreis von Pflichten erkennt, deren Erfüllung eine Urtheilsreife und einen Ernst der Gesinnung voraussezt, welche der Regel nach die Frucht eines bestimmten Alters sind. Das ist doppelt nothwendig bei dem Eintritt in Stände, die auf die Zeit des Lebens binden und den vollen Menschen ergreifen; dahin gehört bei den Laien die Ehe. So hat die Kirche, schon das Eheverlöbniß als ein Versprechen, auf welches der Andere das ganze Schicksal seines Lebens baut, mit großem Ernst behandelnd, das unter 7 Jahren geschlossene Verlöbniß als nichtig erklärt; C. 4, 5. X. de desponsat. impub. (4. 2), was auch die griechische Kirche bestimmt hat: Nov. Leon. 109. Allein auch die Eheverlöbnisse, welche die Eltern für ihre Kinder unter 7 Jahren schließen, sind ohne jede Wirkung. C. 29 X. de sponsal. (4, 1) c. un. pr. de despons. impub. in VI. (4, 2). Verlöbnisse von Kindern über 7 Jahren mußten allerdings bis zur Pubertät gehalten, konnten dann aber geradezu aufgehoben werden. C. 7, 8 X. de despons. impub. (4, 2.) c. un. § 1 eod. in VI. (4, 2). Diese Bestimmungen

werden aber jezt nur selten anwendbar. Für die Eingehung der Ehe selbst sezte die Kirche ein bestimmtes Alter fest, sowohl wegen des Erfordernisses der körperlichen Reife als der vollständigen Einsicht in das Wesen der Ehe. Sachgemäß hat sich das canonische Recht rücksichtlich des Termins der Mannbarkeit an das römische Recht gehalten, und daher bei Jünglingen das Alter von 14, und bei Mädchen von 12 Jahren gefordert. C. 10 X. de desponsat. impub. (4, 2). Vor diesem Alter ist die versuchte Verbindung keine Ehe: es liegt das impedinentum aetatis vor. Allein diese Bestimmung beruht auf einer bloßen Präsumtion, welche wegfällt, wenn die That sie widerlegt, d. h. wenn die Thatsache der vollzogenen Beiwohnung vorliegt — malitia supplet aetatem. C. 3. 8. X. de despons. impuber. (4. 2.). Ebenso wird von dem Hinderniß des Alters dispensirt, wenn der Beweis der Frühreife erbracht wird. Auch die von den Eltern für ihre unmündigen Kinder geschlossenen Ehen sind für dieselben nicht bindend, C. un. c. XXX. q. 2. c. 10—12. X. de desponsat. impuber. (4. 2.), außer wenn sie von denselben bei erreichter Mannbarkeit oder schon früher durch Beiwohnung bindend geworden sind. C. 6. 9. 14. X. de desponsat. impuber. (4. 2.) c. un. eod. in VI. (4. 2.). Staatsgesetze fordern jezt meist ein höheres Alter für die Schließung der Ehe, so für die verschiedenen Geschlechter in Preußen 18 und 14, in Frankreich 18 und 15, im Königreich Sachsen 21 und 14, in Baden 25 und 18 Jahre; für den Bräutigam in Kurhessen 20, in Oldenburg und Großherzogthum Hessen 21 Jahre. Im Eherecht wird das Alter noch von Bedeutung bei folgenden Verhältnissen. Für den Beweis und die Geltendmachung des Unvermögens zur ehelichen Beiwohnung muß die volle Mündigkeit, d. i. bei dem Gatten das 18te J. und bei der Gattin das 14te abgewartet werden. Sodann wird die Vollendung des 24ten Lebensjahres bei einer Braut, die nicht verwittwet ist, bei vorliegenden Ehehindernissen zum gesetzlichen Dispensationsgrund des vorgeschrittenen Alters (aetas superadulta). Auch bei dem Eid hat sich die Kirche wie der Staat ein bestimmtes Alter als Termin zur Schwurfähigkeit ausgeschieden, die s. g. Eidesmündigkeit, welche als einen der drei Begleiter der Giltigkeit des Eides, als nächste Voraussetzung, wie es heißt, judicium in jurante verlangt, nämlich die Sicherheit, daß der Schwörende ihn mit Bewußtsein zu erfassen vermöge. Deßwegen hat das canonische Recht bestimmt, daß Niemand vor dem 14ten Lebensjahr zur Abschwörung eines Eides gedrängt werden solle. C. 14—16. C. XXII. qu. 2. Auf diese Grundlage hin hat sodann die gemeinrechtliche Praxis und das Particularrecht den Begriff einer mit diesem Alter eintretenden Eidesmündigkeit gebaut, hiebei der allgemeinen Lebenserfahrung nach die Befähigung zur bewußten Leistung des Eides vermuthend, wo aber das Landrecht, wie in Preußen und Sachsen meistens im Alter noch hinauf gerückt. Noch viel sorgsamer muß die Kirche bei der Einführung in die besondern Kirchenstände, in den Weltpriesterstand, in den geistlichen Ordensstand und in die Kirchenämter, verfahren. Hier, wo sie von Prüfung zu Prüfung schreitet, und je auf eine erschrittene höhere Würdigkeit eine höhere Würde auffezt, muß sie auch allgemeine Normen aufstellen, an welche sie Präsumptionen knüpft, und so auch Altersmaaße, bei welchen sie das Maaß nöthiger Einsicht und Gesinnungsreife voraussezt. So fordert die Kirche für den Empfang der heiligen Weihen ein bestimmtes Alter und so für die Vorweihe, die Tonsur und die niederen Weihen wenigstens ein Alter von 7 Jahren, für den Subdiakonat volle 21, für den Diakonat 22, für die Priesterweihe 24, und für die Consecration zum Bischof 30 Jahre. C. 4. D. LXXVIII. c. 4. D. LXXVII. c. 2. 6. eod. Clem. 3. de aetate et ord. praeficiend. 1. 6. Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 12 de ref. Der Mangel dieses Alters (defectus aetatis) ist ein Hinderniß für den Empfang der Weihe, dessen Dispensation dem Papst zusteht; allein durch päpstliche Vollmacht darf in der Regel der Bischof bei der Priesterweihe ein Jahr nachlassen. Die gleichen Rücksichten einer gewissenhaften Vorbereitung der nöthigen

Befähigung haben auch die Kirche bestimmt, für die Erlangung von Pfründen ein bestimmtes Alter zu fordern. C. 7. X. de elect. I., c. Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 12 de ref. Ueber das Ganze Ferraris Prompta bibliotheca. s. v. Aetas c. 10. sqq., wo auch die hieher gehörigen Deklarationen der Congregatio concilii zu finden sind. So verlangt das Kirchenrecht für die Erlangung der einfachen Pfründen, die nicht einen höhern Ordo erfordern, das angetretene 14te Jahr, für Dignitäten und Personate in Hoch- und Collegiatstiftern das zurückgelegte 22te Jahr, für alle Pfründen, mit welchen Seelsorge und Jurisdiction verbunden ist, das angetretene 25te Jahr, für die Würde des Bischofs das vollendete 30te J. Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 6. de ref. Daß die religiösen Orden, welche eine völlige Hingabe der sinnlichen Neigungen, der Anhänglichkeit an irdische Güter und des Eigenwillens der Glieder an die höhere Regel der Gemeinschaft bleibend fordern, für die sorgsamste Selbstprüfung, für die nachhaltigste Beharrlichkeit und für den durchgängigen Ernst der Einrichtung ein Alter zur Aufnahme fordern müssen, welches die Fähigkeit dazu verbürgt, liegt im Wesen der Anstalt. Nachdem daher früher die verschiedenen geistlichen Orden ein verschiedenes Alter für die Profeßleistung gefordert hatten, so ist nach der Bestimmung des Trienter Kirchenraths für die Profeßleistung mindestens das Alter von 16 Jahren und die Bestehung mindestens eines Prüfungsjahrs nothwendig. Ein früher abgelegtes Ordensgelübde ist nichtig und zieht keinerlei Verpflichtung zur Beobachtung irgend einer Ordensregel nach sich. Conc. Trid. Sess. XXV. de regular. et monial. cap. 15. Nach c. 17 eod. soll jede Jungfrau, welche das Ordenskleid anlegen will, über 12 Jahre alt sein. Die meisten Orden fordern aber ein höheres Alter. Die Staatsgesetze, welche hier noch behutsamer sind, gehen noch weiter. So gestatten sie in Frankreich vor dem 21ten Jahr nur 1jährige, nach dessen Zurücklegung 5jährige Gelübde, in Baiern fordern sie 21 Jahre für zeitliche und 32 für lebenslängliche Gelübde, in Preußen das zurückgelegte 25te Jahr bei Männern und das 21te bei Frauen. Wie im Bereich der Weltgeistlichkeit die Kirchenämter wieder ein besonderes Alter erheischen, so im Kreis des Ordenslebens die Klosterwürden. Wie die Erlangung der Bischofswürde ein Alter von 30 Jahren fordert, so verlangt auch die Würde eines Klostervorstands, mit dessen Würde eine jurisdictio quasi episcopalis verbunden ist, das gleiche Alter. Nach Conc. Trid. Sess. XXV. de regular. et monial. cap. 7 soll zu einer Aebtissin und Priorin oder was immer für einer Klostervorsteherin keine Frau unter 40 Jahren gewählt, und wenn in demselben Kloster oder in einem andern keine solche gefunden wird, so kann mit Zustimmung des Bischofs oder des Obern eine andere Ordensschwester zur Vorsteherin erhoben werden, welche in demselben das 30te Jahr zurückgelegt hat. Mit so sicherem psychologischen Takt hat die Kirche das Erforderniß des Alters in ihrem Bereich für Rechtsgenuß und Pflichterfüllung und die in beide sich theilenden kirchlichen Handlungen für den heiligen Dienst geordnet, überall die durch das Alter in der Regel verbürgte Einsicht, Gesinnungsreife und Willensgesetztheit bedenkend. [Buß.]

Alter, hohes, der Menschen in der Urwelt. Hinsichtlich der körperlichen Größe der Menschen vor der Sündfluth gibt uns die hl. Schrift keine bestimmte Auskunft, desto mehr wissen aber oft Gelehrte darüber zu faseln, die wunderlichsten Hypothesen aufstellend, wornach z. B. Adam bei 24000 Fuß gemessen hat; und in der That, so lange man häufig schon aufgefundene Rückenwirbelbeine und Fußknochen von Elephanten und andern gewaltigen Thieren aus der Urzeit für Menschenknochen ansieht, wird man gegen Berechnungen von noch so drolligen Resultaten nicht viel sagen können. Hinsichtlich der Lebensdauer der antediluvianischen Menschen läßt uns die hl. Schrift dagegen nicht im Ungewissen. Nach dem 1ten Buch Mosis Cap. 5 lebte Adam 930, Seth 912, Enos 905, Kainan 910, Mathusala 969, Lamech 777, und Noe 950 Jahre. So deut-

lich nun durch diese Skala, die, wenn bis zu Abraham fortgesezt, eine auffallende und besonders unmittelbar nach der Sündfluth rasche Abnahme des menschlichen Lebensalters zeigen würde, wie denn Abraham nur mehr ein Alter von 175 Jahren erreichte, die große Lebensdauer der Menschen jener Urperiode dargethan ist; so unglaublich ist sie schon Vielen erschienen, und man suchte sich deßhalb die Sache durch die Annahme zu erklären, die obigen Jahrzahlen drücken nicht Sonnenjahre, sondern Mondumläufe aus, so daß z. B. Adam's 930 Jahre nur 930 Monate wären. Es ist nun außer allem Zweifel, daß man bei den alten Aegyptiern das ein Jahr nannte, was wir unter einem Monate verstehen, *Αἰγύπτιοι*, sagt Proclus in Timaeum, *τὸν μῆνα ἐνιαυτὸν ἐκάλουν* (vergl. Varro bei Lactant. lib. 2. c. 13.); allein bei den alten Hebräern finden wir keine Spur von dieser Rechnungsweise, und die obige Annahme würde zu den größten Absurditäten führen (vergl. S. Augustin. lib. 15. de civit. Dei cap. 12. und Alex. Natal. hist. eccl. tom. I. fol.). 1) Die hl. Schrift sezt nämlich bei den Erzvätern bei, in welchem Lebensjahr sie Söhne zeugten; so wird z. B. 1 Mos. 5, 9 von Enos gesagt, er habe mit 90 Jahren den Kainan gezeugt, und nach 1 Mos. 5, 21 zeugte Henoch den Mathusala in einem Alter von 65 Jahren; nach der obigen Annahme, welche diese Jahre blos für Monate hält, hätte nun Enos mit $7\frac{1}{5}$ und Henoch gar mit $5\frac{1}{5}$ Jahr Kinder gezeugt. 2) Nach der Tradition und dem Glauben aller Völker war das Leben der Erzväter von weit größerer Dauer als das der später Lebenden; nach der obigen Annahme wäre dieß nicht der Fall, vielmehr würde noch jezt öfters gerade das Gegentheil statt finden. 3) Jakob spricht zu Pharao 1 Mos. 47, 9: „Die Tage meiner Pilgerschaft betragen 130 (Sonnen-) Jahre, sind wenig und schlimm und reichen nicht an die Tage meiner Väter." Diese Klage Jakob's, dem doch das Alter seiner Väter genau bekannt sein mußte, wäre bei der obigen Annahme ungerecht und sinnlos u. s. w. Bei den Chaldäern, Babyloniern, Etruskern und Römern finden wir noch eine andere, sehr übliche Jahresrechnung, nämlich die nach 10 monatlichen Zeitläufen, zu 273 Tagen 5 Stunden und 11 Minuten (vergl. Schuberts Lehrb. der Sternk. S. 206—213.). Aber auch solche Mondenjahre scheinen im 1ten Buch Mosis nicht gemeint zu sein, da ja auch sonst überall in der Bibel nach Sonnenjahren gerechnet wird, abgesehen davon, daß durch Annahme von Zehnmonat-Jahren jene großen Zahlen, die man so gerne für unglaublich findet, doch nicht gar sehr vermindert würden, indem z. B. auch so noch Adam statt 930 Jahren $695\frac{3}{73}$ zählte. Es liegt mithin kein Grund vor, andere als Sonnenjahre anzunehmen. Der Einwurf, es sei unglaublich, daß die Patriarchen so lange unverheurathet gelebt, oder im Ehestande so lange Enthaltsamkeit geübt, als die hl. Schrift von ihnen meldet, daß sie Kinder gezeugt haben, z. B. Seth mit 105 Jahren den Enos, hat schon Augustin (lib. 15. de civit. Dei, cap. 15.) auf doppelte Weise widerlegt; einmal, sagt er, sei die Pubertät damals nach Verhältniß der längern Lebensdauer später eingetreten, sodann müsse man durchaus nicht annehmen, die von Moses Genannten seien gerade die Erstgebornen gewesen. Die Kirchenväter und Exegeten wissen auch annehmbare Gründe für diese lange Lebensdauer anzugeben; Pererius z. B. macht deren 6 namhaft; die climatischen Verhältnisse, sagt man, die noch frische Kraft des neuen Geschlechts, die noch nicht durch erkünstelte Genüsse, Krankheiten und äußere Einflüsse aller Art geschwächte Natur machten eine so lange Lebensdauer möglich, und die Erweiterung und Verbreitung der dem Menschengeschlechte nöthigen Kenntnisse und Fertigkeiten, und die schnellere Fortpflanzung des Menschengeschlechts und die sicherere Forterhaltung der mündlichen Ueberlieferung von dem Ursprunge der Welt, dem verheißenen Messias u. s. w. bis auf Moses machten sie gleichsam nothwendig, der tiefste Grund aber ist der Wille Gottes. Vgl. Mutzl's Urgesch. ꝛc. Gatterer, Handb. der Universalhist. Th. I. S. 155. [Fritz.]

Alter: Kindes-, Jünglings-, Mannes-, Greisen-Pflichten. Die

heilige Schrift zeigt uns die natürlichen Altersstufen in das System der Entfaltung des sittlichen Lebens aufgenommen, nämlich a) Kinder (Parvuli Matth. 18, 3; 19, 13—15), die Jesus selig preist — um ihrer Arglosigkeit und Empfänglichkeit willen. Das fehlerhafte Zurückbleiben auf dieser Stufe oder Zurücksinken zu ihr in der Form der Unmündigkeit und Verleitbarkeit ist getadelt, Hebr. 5, 12 ff. b) Knaben, denen in Gelehrigkeit, Frömmigkeit und Folgsamkeit der Knabe Jesus als Musterbild vorgehalten wird (Luc. 2, 41—52). c) Jünglinge, die zu Schwung und Idealität in sittlichen Dingen ermuntert (Mrc. 10, 21. 1. Joh. 2, 14), vor den ihrem Alter naheliegenden Gefahren zu Ausschweifungen in Wissenschaft und Leben (juvenilia desideria) gewarnt (2. Tim. 2, 22) werden. d) Das Mannesalter, welches als das der Reife in der Erkenntniß (Ephes. 3, 13), der Festigkeit im Glauben (v. 14), und der Standhaftigkeit im sittlichen Kampfe (Ephes. 6, 13—17) bezeichnet wird. Endlich e) das Greisenalter, von welchem verlangt wird, daß es sei nüchtern, ehrbar, klug, gesund im Glauben (nicht abergläubisch 1. Tim. 4, 7), in der Liebe, in der Geduld, erbaulich (Tit. 2, 2 ff.), resignirend auf das Zeitliche, verlangend nach dem Himmel (Phil. 1, 23) und anhaltend im Gebet (Luc. 2, 37).

Alteration, s. Pfründen.

Altes Testament, s. Bibel.

Alumnat, Alumnen. Die katholische Kirche geht von dem Grundsatz aus, daß der Kirchendienst ein so innerlich reicher und bei all' seiner Berufenheit zur Einwirkung auf die Welt doch ein über die Weltlichkeit so erhabener ist, daß eine eigene Erziehung des Klerus in besondern Anstalten nothwendig ist. Bei aller Uebereinstimmung im Zweck hat die Verfassung dieser geistlichen Bildungsanstalten in den verschiedenen Zeiten sehr gewechselt. M. s. Aug. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mainz 1835. Zuletzt hat das Concil von Trient die Bischöfe verpflichtet, in ihren Sprengeln Lehranstalten zu gründen, in welchen die zum geistlichen Stand bestimmten Knaben, die wenigstens 12 Jahre alt sein sollten, den Unterricht in den allgemeinen Wissenschaften und die besondre geistliche Bildung und vorzugsweise die geistliche Erziehung erlangen sollten. Diese Anstalten heißen Seminarien, auch Alumnate, und die Zöglinge Alumnen; daher heißt auch das Seminaristicum, welches nach dem Trienter Kirchenrath Sess. XXIII. c. 18 de ref. die Bischöfe zur Erhaltung der Seminarien zu erheben berechtigt sein sollen, wie wir oben im Art. Abgaben (geistliche) S. 32 gezeigt, auch Alumnaticum. Der Ausdruck Alumnat, Alumnen stammt daher, weil der Bischof verpflichtet war, auf Kosten der Kathedral-Metropolitankirche diese Jünglinge zu ernähren, und religiös zu erziehen, wie es im Beschluß des Kirchenraths heißt — „alere ac religiose educare." Obwohl nun die in Folge der Reorganisation der katholischen Kirche in den jüngsten Jahrzehnten gegründeten theologischen Convicte und Priesterseminare keineswegs dem Trienter Kirchenrath entsprechende Seminarien sind, so heißen sie doch auch Alumnate, weil die Aufgenommenen unentgeldlichen Unterhalt darin finden. [Buß.]

Alumnaticum, s. Abgaben.

Alumnus, s. Alumnat.

Amadeus VIII., Graf, später Herzog von Savoyen, ist in der Geschichte, wie durch seine persönlichen Tugenden, so auch durch den Mißgriff berühmt geworden, daß er sich von dem Basler Concil unter dem Namen Felix V. als Gegenpapst dem rechtmäßigen Eugen IV. entgegenstellen ließ. Amadeus war am 4. Dezember 1383 geboren, gab frühzeitig Beweise von Regententüchtigkeit, befestigte und erweiterte die Macht seines Hauses, regierte in schwerer Zeit gerecht und milde, und zeigte auch großen Eifer für die Kirche und die Aufhebung des Schismas durch das Constanzer Concil. Zur Anerkennung seiner Verdienste erhob

Kaiser Sigismund i. J. 1416 Savoyen zum Herzogthum. Im Jahre 1422 aber belohnte ihn Sigismund auch mit der Grafschaft Genf. Nachdem Amadeus für seine Staaten gehörig gesorgt zu haben glaubte, und seine Gemahlin Maria von Burgund gestorben war, stiftete er i. J. 1430 die Einsiedelei zu Ripaille für 6 Ritter des hl. Moriz, übergab seinem ältesten Sohn Ludwig die Verwaltung der Staatsgeschäfte, und zog sich nun i. J. 1434 mit 5 Genossen in die genannte Einsiedelei zurück. Sie legten das Gelübde der Keuschheit ab, sollten aber neben ihren religiösen Uebungen auch mit Staatsangelegenheiten sich beschäftigen und beständige Räthe des Herzogs von Savoyen sein. Er selbst wurde Decan dieser Einsiedler-Ritter, und brachte 5 glückliche Jahre in dieser philosophisch-religiösen Einsamkeit zu; bis ihn i. J. 1439 der schismatische Theil des Concils von Basel zum Gegenpapst wählte. Obgleich bisher ein warmer Anhänger Eugens IV. nahm Amadeus doch die angebotene Würde an, theils durch sein eigenthümliches phantastisches Wesen, so wie durch seine nicht zu verkennende Eitelkeit, theils aber auch durch das Gerede der Basler: „er müsse der Kirche helfen" u. dgl. verleitet. In dieser falschen Stellung blieb er 9 Jahre, bis er i. J. 1448 freiwillig resignirte, und seine bisherigen Anhänger bestimmte, den rechtmäßigen Papst Nicolaus V., den Nachfolger Eugens IV., anzuerkennen. Er blieb Cardinal und beständiger Vikar des hl. Stuhls in allen Staaten des Hauses Savoyen, zu Basel, Straßburg, Chur ꝛc. Starb zu Genf am 7. Jan. 1451. Vergl. den Artikel Basler Concil. J. v. Müller, Schweiz. Gesch. III. Bdchn. 2te Abth. 9tes Kap. Ersch u. Gruber Encyclop. [Hefele.]

Amalarius oder Amalhard, Liturgist. Nachdem er längere Zeit Diacon in Metz gewesen, wurde er Abt in Hornbach, und sicherte sich das Andenken der Nachwelt besonders durch sein i. J. 820 fertig gewordenes Werk: de ecclesiastico officio libelli quatuor, dedicirt dem Kaiser Ludwig dem Frommen, abgedruckt z. B. in der Lyoner Bibliothek der Kirchenväter, tom. XIV., pag. 934—1032. — Das 1ste Buch umfaßt 41 Kapitel und bespricht hauptsächlich den Ostercyclus, die Bedeutung der Sonntage Septuagesima, Sexagesima u. s. w., und erklärt namentlich auch die Ceremonien in der Charwoche. Im 2ten Buche ist in 26 Kapiteln die Rede von den Quatemberfasten, von der Tonsur, den Minoristen und den höheren kirchlichen Personen, von den beim Gottesdienste üblichen Ornamenten ꝛc., woher sie ihren Ursprung genommen, was sie bedeuten. Das 3te Buch geht in seinen 45 Kapiteln näher ein auf die einzelnen Theile der hl. Messe im Allgemeinen, dann auf das Einzelne und Eigenthümliche dabei im Advent, an Weihnachten, in den Seelenmessen ꝛc. Das 4te Buch endlich handelt in 45 Kapiteln von den canonischen Stunden bei Tag und bei Nacht, von einzelnen Festen, von den Gebeten ꝛc., bei Beerdigungen, von einzelnen Ceremonien. Es tritt uns in diesem Werke eine allzu sehr gehäufte, nicht immer gelungene und anziehende mystische und allegorische Interpretation entgegen, die nicht mehr ganz nach unserm Geschmacke ist. Alles, z. B. die Sandalien, die Schweiß- und Sacktücher ꝛc. der Cleriker, erhält eine tiefe Bedeutung, die nach Amalarius schon in der hl. Schrift und in den Schriften der Kirchenväter enthalten ist. Dabei ist übrigens anzuerkennen, daß Amalarius eine große Belesenheit an den Tag legt, oft sehr schöne und tiefe Auffassungen beibringt, daß er überhaupt im herrschenden Geschmacke seiner Zeit schrieb, und darnach auch beurtheilt werden muß. Wer überhaupt einen Sinn für liturgische Gebräuche und mystische Auffassungen der gottesdienstlichen Ceremonien hat, wird weit billiger und anerkennender über vorliegendes Werk urtheilen, als bloße Verstandesmenschen, die, unbekannt mit dem engen innern Zusammenhang des Dogma und des Cultus, nur Götzendienst ꝛc. darin erblicken. [Fritz.]

Amalekiten. Amalek (עֲמָלֵק) hieß ein Sohn Eliphas und Enkel Esau's, einer der edomitischen Häuptlinge (Genes. 36, 12. 16. 1 Chron. 1, 36.).

Stammvater der Amalekiten kann jedoch dieser Amalek nicht gewesen sein, weil jene sonst nicht schon in der mosaischen Zeit ein so bedeutendes Volk hätten sein können, wie sie im Pentateuch erscheinen (Exod. 17, 8 ff. Num. 24, 20.). Dazu kommt, daß schon zu Abrahams Zeit, also lange vor Esau, Kedorlaomer und seine Bundesgenossen auch die Amalekiten bei Kadesch bekriegen (Genes. 12, 7.) und Bileam sie das erste der Völker nennt (Num. 24, 20.). Endlich erscheinen sie nie als stammverwandt mit den Israeliten oder Edomiten; von lezteren werden sie ausdrücklich unterschieden (1 Chron. 18, 11.) und diese sind gleichgültig, wo Saul einen Vertilgungskrieg gegen die Amalekiten unternimmt. Josephus hat daher sicher Unrecht, wenn er sie von jenem Enkel Esau's herleitet und sie sofort als einen edomitischen Stamm und Amalekitis als einen Theil des edomitischen Gebietes ansieht (Antt. II. 1, 2.). Ihre Wohnsitze, die jedoch keine feste Grenze gehabt zu haben scheinen, lagen südlich von Palästina (Genes. 14, 7. Num. 13, 30.) und grenzten an das philistäische Gebiet (1 Sam. 27, 8.) und das Gebirg Seir (1 Chron. 4, 43.) und reichten von Havila bis nach Schur (1 Sam. 15, 7.). Auch scheinen sich Amalekiten schon in früher Zeit mitten in Palästina im nachmaligen ephraimitischen Gebiete niedergelassen zu haben (Richt. 5, 14; 12, 15.). Die Amalekiten waren das erste Volk, welches die Israeliten nach ihrem Auszug aus Aegypten bekriegte, jedoch denselben unterlag und sofort mit den (wahrscheinlich auch stammverwandten) kanaanitischen Völkern auf gleiche Linie gestellt und zur gänzlichen Vertilgung und Ausrottung bestimmt wurde (Exod. 17, 8 ff.). Nachher zeigten sie sich immer feindselig gegen die Israeliten und verbündeten sich gegen sie noch unter Moses mit den Kanaaniten (Num. 14, 43—45.) und nachher zur Zeit der Richter mit den Ammoniten (Richt. 3, 13.) und Midianiten (Richt. 6, 3; 7, 12.). Später unternahm Saul im Auftrage Samuels einen siegreichen Krieg gegen sie und bekam sogar ihren König in seine Gewalt, den Samuel tödtete (1 Sam. 14 und 15.). Auch David bekämpfte sie wiederholt mit Glück (1 Sam. 27, 8; 30, 1 ff. 2 Sam. 8, 12.) und ihre lezten Ueberbleibsel besiegten endlich zur Zeit Hiskia's die Söhne Simeon's und nahmen Besitz von ihrem Lande (1 Chron. 4, 43.). Die amalekitischen Könige scheinen sämmtlich den Namen Agag geführt zu haben (Num. 24, 7. 1 Sam. 15, 8 ff.). Der Name aber ihrer Hauptstadt (1 Sam. 15, 5.) wird nirgends ausdrücklich genannt. Nach arabischen Ueberlieferungen sind die Amalekiten einer der ältesten arabischen Volksstämme, von Ham abstammend, so daß sie mit den Kanaaniten stammverwandt wären, wie denn auch schon Philo sie den Phöniziern beizählt. (cf. Reland. Palaest. illustr. p. 78—82. Rosenm., biblische Alterthumskunde III. 90—94.) [Welte.]

Amalrich von Chartres, geboren zu Bena, einem Dorfe der Diöcese Chartres (daher er auch Amalrich von Bena genannt wird), studirte nicht nur zu Paris, sondern lehrte dort auch gegen das Ende des 12ten Jahrhunderts als Professor, insbesondere Logik und Exegese. Wegen unkirchlicher Lehren erfuhr er durch die Universität Paris eine strenge Censur. Nicht zufrieden mit ihr appellirte er an den Papst. Dieser aber, Innocenz III., bestätigte das Verdammungsurtheil der Universität Paris. Amalrich starb, wie man sagt, aus Gram darüber, nicht lange nachher im J. 1204 zu St. Martin des Champs. Seine Schüler, unter welchen David von Dinanto der ohne Vergleich bedeutendste war, sezten seine ketzerischen Lehren fort. Sie erfuhren jedoch nicht nur dasselbe Schicksal, sondern mehrere derselben wurden noch auf einer Synode zu Paris 1209 zum Scheiterhaufen verdammt. Merkwürdiger als seine Lebensumstände ist seine Lehre, die in der Regel mit der des David von Dinanto ganz für Eins genommen wird. Als Lehrer der Philosophie hatte sich Amalrich mit der Lehre des Aristoteles und des Heidenthums überhaupt bekannt gemacht. Nun trug sich aber das griechische Heidenthum mit der Vorstellung von einer ewigen

Materie herum, die den sich entwickelnden und gestaltenden Dingen zur Unterlage und zum Stoffe gedient habe. Aristoteles beschrieb diese Materie, die er die erste nannte, als ursprünglich form- und gestaltlos. Sie sei der Urstoff der Dinge, und es sei, damit diese werde, nur noch die Bewegung nothwendig. Aus beiden construirt Aristoteles das gesammte Sein. Strato adoptirte die Lehre des Aristoteles und bildete sie weiter aus. Später nahmen die ganze Vorstellung die Araber auf. So kamen sie endlich auf die Zeiten des Amalrich. Als nun dieser von der Philosophie, näher von der Logik, zu der Erklärung der hl. Schrift überging, hielt er ohne Weiteres dafür, das im Buche Genesis vorkommende Chaos sei jene genannte Materie, jener Urstoff, dieser selbst aber vermittelst der Bewegung die Alles aus sich hervorbringende Ursache. Damit, daß der Materie eine weltschaffende Macht zugeschrieben wurde, wurde sie verabsolutirt, und Amalrich nahm mit den Seinigen keinen Anstand, sie mit dem weltschaffenden Gott ganz identisch zu setzen, eine Vorstellung, die wir wenig verändert selbst noch in unserer Zeit bei Weißè in dessen Schrift: die Idee der Gottheit, u. And. antreffen. Gott ist jene Materie, die aus sich heraus Alles sezt, und ebenso wieder Alles in sich zurücknimmt. Sätze, die bei Amalrich von Chartres und David von Dinanto als Hauptgrundsätze vorkommen, sind: „Alles ist Gott, und Gott ist Alles. Alles, was ist, ist Eins, und dieses Gott. Gott ist das Sein und Wesen aller Creaturen. Schöpfer und Geschöpf ist dasselbe. Nimmt man Ideen der Dinge an, so ist Gott selbst die allgemeine Idee, und umgekehrt die Idee dasselbe, was Gott ist. Siehe darüber meine Philosophie des Christenthums I. Thl. S. 633—638. Der Proceß der göttlichen Selbstbewegung und der daran geknüpften Entwicklung der Welt durchläuft, ähnlich wie bei Sabellius, im Ganzen drei Perioden, zu welcher Periodisirung die Trinität, aber nur symbolisch und ganz uneigentlich verwendet wird. Es gibt eine Periode des Vaters, in welcher das mosaische Gesetz herrscht; eine Periode des Sohnes, in welcher an die Stelle des jüdischen Cultus das Sacrament, die Taufe und das Abendmahl tritt. Und eine Periode des heil. Geistes, die mit Amalrich selbst ihren ersten Anfang nimmt. Mit dieser Periode haben die Sacramente rechtlich aufgehört, wie alle sonstigen Handlungen des religiösen Cultus. Der heilige Geist ist die Seele eines Jeden, er incarnirt sich Jedem, und darum ist ein Jeder Gott, wie es Christus war: ja jeder Mensch ist von nun an Christus und der heil. Geist. Im alten Testament hat sich der Vater auf ähnliche Weise incarnirt: er ist Mensch in Abraham geworden. Dieser crasse Pantheismus war sittlich von dem größten Nachtheile. Wirkt der heil. Geist im Menschen Alles, so ist auch das, was man sonst für Sünde hält, keine Sünde. Gott sei jezt nur noch die Liebe, und nicht mehr wie früher, die Gerechtigkeit. Schon der Glaube allein mache selig, und Jeder, der nur glaube, habe die Gewißheit der Seligkeit. Die Gewißheit dieser Seligkeit werde durch die Sünde schon deßwegen nicht aufgehoben, weil die Sünden, die von einem Solchen begangen werden, in dem der heil. Geist wohne, keine Sünden seien. Ein Solcher thut keine Sünde, wenn er auch gleichwohl Ehebruch und Hurerei treibe: Sätze, die bekanntlich auch später außerhalb der kathol. Kirche durch Wiederholung vorgekommen sind. Das ganze Christenthum wurde mit seinen Lehren und Anstalten durch Amalrich auf ein leeres, hohles und flaches Symbol eines crassen Pantheismus herabgesezt, dessen Mittelpunkt die Selbstentfaltung eines Gottes ist, der mit jener oben beschriebenen Materie Eins ist. Die in der Periode des Sohnes geglaubte Transsubstantiation war nur Bild und Zeichen von der Art und Weise, wie sich die Natur zu Gott verhalte. Gott ist die allgemeine Natursubstanz, alles Andere sind die Accidentien dieser Substanz. Darum ist aber auch Gott schon vor der Verwandlung im Brode, wie nachher. Das bisherige Symbol hört, da nunmehr die Wahrheit erkannt ist, auf: die Naturwahrheit tritt in ihr volles Recht ein. Amalrich

von Chartres wird von Protestanten, wie Flacius Illyricus, Flathe, Robert Vaughan, Hase u. A. zu den Vorläufern der Reformation gerechnet. [Staudenmaier.]

Amana (אֲמָנָה) wird im Hohenliede (4, 8.) neben Senir und Hermon genannt. Senir aber war nur ein anderer bei den Amoriten üblicher Name für den Hermon (Deut. 3, 9.), wahrscheinlich von einem Haupttheil oder Gipfel auf das ganze Gebirg übergetragen. Es ist daher ohne Zweifel auch der „Gipfel Amana's" ein Theil des Hermon oder Antilibanon. Wo derselbe zu suchen sei, läßt sich daraus ersehen, daß von ihm der Fluß Amana (2 Kön. 5, 12. k'lib: Abana) herabkam, welcher höchst wahrscheinlich einerlei ist mit dem Chrysorrhoas und jetzigen Baradi (بردى), welcher durch Damascus fließt und die Umgegend bewässert. Demnach wäre der Gipfel Amana's ein nordwestlich von Damascus gelegener Punct des Antilibanon.

Amandus, Apostel der Belgier. Schon im 4ten Jahrhundert finden sich auch in Belgien Bisthümer vor, so zu Tongern (452 nach Mastricht verlegt), zu Tournay und Arras (seit 545 zu Cambray); aber die Völkerwanderung hatte auch hier dem Kirchthum bedeutenden Schaden beigebracht, so daß das Christenthum in Belgien erst wieder hergestellt werden mußte; und Andere, die bisher der Kirche ganz ferne standen, mußten erst der christlichen Religion gewonnen werden. Dieser doppelten Aufgabe unterzog sich außer einem Audomar, Livin und Eligius besonders der hl. Amandus. In der Gegend von Nantes von sehr frommen Eltern geboren, trat er schon mit 20 Jahren in ein Kloster, und gewann da das klösterliche Leben so lieb, daß ihn weder die Bitten noch die Drohungen der Seinigen bestimmen konnten, wieder in die Welt zurückzukehren. Bald begab er sich nach Bourges, wo er in einer kleinen Zelle unter der Leitung des h. Bischofes Austregisil 5 Jahre lang ein sehr ascetisches Leben führte. Im J. 628 von einer Wallfahrt aus Rom nach Frankreich zurückgekehrt ward er zum Bischof geweiht, ohne daß ihm ein bestimmter Kirchsprengel angewiesen wurde. Er suchte nun den Glauben in Flandern, und bei den Slaven in Kärnthen, wie auch in den benachbarten Provinzen der Donau zu verbreiten. Weil er freimüthig dem Könige Dagobert seine Ausschweifungen vorgehalten hatte, wurde er verbannt und in dieser Verbannung predigte er das Evangelium den Gascogniern und Navarren. Bald aber von Dagobert zurückgerufen, begab er sich in die Gegend von Gent, wo sich so wenig Empfänglichkeit für das Evangelium zeigte, daß er mit Stöcken geschlagen und auch sonst mißhandelt wurde, ja zuweilen in Todesgefahr kam. Doch sein Eifer erkaltete dadurch nicht, er verdoppelte sich vielmehr, Gefangene wurden von ihm losgekauft, unterrichtet und getauft, und das Wort Gottes unermüdet verkündet. Dieses sein rastloses Bestreben, besonders aber der Umstand, daß ihn Gott mit der Kraft, Wunder zu wirken, ausrüstete, führte ihm zuletzt Viele entgegen, die freiwillig ihre Götzentempel zerstörten und sich taufen ließen, und durch Schenkungen von Seite des Königs und durch die vereinten Gaben frommer Menschen fand sich Amandus in der Lage, mehrere Klöster und Kirchen als feste Anhaltspunkte des Christenthums zu gründen. Im J. 646 wurde Amandus zum Bischofe von Mastricht erwählt, aber gegen seinen Willen; hier hatte er auch der ihm untergeordneten, zum Theil verkommenen Geistlichkeit gegenüber eine harte Stellung; dieß und der Wunsch, den noch im Heidenthum versunkenen Völkern in Austrasien das Evangelium zu verkünden, ließen ihn an Papst Martin I. die Bitte stellen, sein bischöfliches Amt niederlegen zu dürfen. Der Papst rescribirte ihm, ging jedoch auf die Bitte nicht ein, und erst später konnte Amandus in Rom selbst Erhörung finden. Noch predigte er eine Zeit lang, dann zog er sich in das Kloster Elnones zurück, strenge Zucht und heiligen Wandel in der Klostergemeinde einführend und noch ein sehr hohes Alter erreichend. Er starb im J. 684. Der 6te Februar ist seinem Andenken gewidmet. [Fritz.]

Amathitis (Ἀμαθῖτις χώρα), bis wohin der Makkabäer Jonathan dem

gegen ihn gesendeten Heere des Demetrius entgegen zog (1 Makk. 12, 25.), ist sicher nicht mit Amathus jenseits des Jordan, 21 Meilen südlich von Pella (Hieron. Onom. s. V.) zu combiniren (Reland, Palaest. illust. p. 559), sondern vielmehr mit Hamath, dem nachmaligen Epiphania am Orontes (s. d. A.), und bezeichnet also die Gegend, in der diese Stadt lag.

Amauri, s. Amalrich.

Amazia (עֲמַצְיָה, LXX.: Ἀμασίας, Vulg.: Amasias). 1) Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Joasch (2 Kön. 12, 21; 14, 1. 2 Chron. 24, 27; 25, 1.). Er glich letzterem und that was Recht war in den Augen Jehova's, nur nicht mit ganz ergebenem Herzen, wie sein Vater David (2 Kön. 14, 3. 2 Chron. 25, 2.); die Höhen namentlich wurden nicht abgeschafft und das Volk opferte und räucherte auf denselben (2 Kön. 14, 5.). Die Mörder seines Vaters bestrafte er dem mosaischen Gesetze gemäß (Deut. 24, 16.), indem er die Strafe nur an ihnen selbst vollzog und nicht auch auf ihre Angehörigen ausdehnte (2 Kön. 14, 5 f. 2 Chron. 3, 4 f.). Gegen die Edomiten führte er einen glücklichen Krieg und eroberte sogar ihre Hauptstadt Petra, stellte aber nachher ihre Götter zur Anbetung auf und räucherte vor ihnen trotz der Warnung eines Propheten, den er mit Mißhandlung und Schlägen bedrohte (2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 5—16.). Dadurch zog er sich für die Folgezeit Jehovah's Ungnade zu und hatte in seinen nachherigen Unternehmungen kein Glück mehr. Durch seinen Sieg über die Edomiten hochmüthig geworden, forderte er auch bald den israelitischen König Joasch zum Krieg heraus, der anfänglich die Herausforderung ablehnte, zulezt aber, als Amazia nicht nachgab, ihm bei Beth-Schemesch in Juda eine Schlacht lieferte, in welcher das jüdische Heer besiegt und Amazia selbst gefangen, darauf ein großer Theil der Mauern Jerusalems gegen das israelitische Gebiet hin niedergerissen, alles Gold und Silber und alle kostbaren Geräthe im Tempel und im königlichen Schatze geraubt und sogar königliche Sprößlinge als Geißeln nach Samarien abgeführt wurden (2 Kön. 14, 8—14. 2 Chron. 25, 17—24.). Amazia selbst muß jedoch bald wieder frei geworden sein, wahrscheinlich gegen die ausgelieferten Geißeln, und herrschte nach dem Tode des Joasch von Israel noch 15 Jahre. Endlich aber, im 29ten Jahre seiner Regierung, entstund zu Jerusalem eine Verschwörung gegen ihn, welcher er zwar zu entfliehen suchte, aber zu Lachisch eingeholt und getödtet, und dann Asaria oder Ussia zu seinem Nachfolger gewählt wurde (1 Kön. 14, 17—21. 2 Chron. 55, 25—28.). 2) Götzenpriester zu Bethel, der den Propheten Amos beim israelitischen König Jeroboam II. denuncirte und ihn hindern wollte, seine prophetische Wirksamkeit zu Bethel fortzusetzen, jedoch seinen Zweck nicht erreichte (Amos 7, 10 ff.). [Welte.]

Amboise, Georg von, Cardinal, gehört zu den berühmtesten Staatsmännern, welche Frankreich je gehabt hat. Aus der alten erlauchten Familie Amboise im J. 1460 geboren, gelangte er durch die Gunst des Hofes schon mit 24 Jahren in den Besitz des Bisthums Montauban. Nicht viel später erhielt er das Erzbisthum Narbonne. Noch höher stieg sein Glückstern, als Ludwig XII. im J. 1498 den französischen Thron bestieg, denn Amboise hatte schon zu der Zeit, als Ludwig noch Herzog von Orleans war, sich um denselben sehr verdient gemacht. So lange nämlich der vorhergehende König Karl VIII. noch minderjährig war, machte der genannte Ludwig von Orleans Ansprüche auf die Regentschaft und suchte sein Anrecht durch Waffengewalt zu vertheidigen. Aber das königliche Heer besiegte ihn bei St. Aubin, und er selbst wurde gefangen (1488). Jezt war es der Bischof Amboise, der alles Mögliche für die Wiederbefreiung des Herzogs versuchte, und dafür selbst einige Zeit lang gefangen gesezt wurde. Aus Dankbarkeit und in Anerkennung seiner großen Talente erhob ihn nun Ludwig XII. gleich nach seiner Thronbesteigung auf das Erzbisthum Rouen, machte ihn zu seinem Premierminister und erwirkte ihm von Alexander VI. den Cardinalshut. Von nun an hatte Amboise

den größten Einfluß auf die Politik von Frankreich, ja von ganz Europa, und suchte die Macht seiner Krone insbesondere in Italien zu erhöhen. Durch ihn wurden die Ansprüche Frankreichs auf Mailand geltend gemacht, und lezteres Herzogthum in der That für Frankreich erobert. Ebenso suchte er auch die Hälfte von Neapel für Frankreich zu gewinnen, und brachte darum einen Theilungsvertrag Neapels zwischen seinem Könige und Ferdinand dem Katholischen von Spanien zu Stande. Durch diese Vergrößerung Frankreichs in Italien wollte er zugleich für sich die päpstliche Krone gewinnen, und war darum äußerst unzufrieden, als nach dem Tode Alexanders VI. zuerst Pius III., und nach dessen ganz kurzer Regierung Julius II. gewählt wurde. Lezteren zu stürzen war nun das unaufhörliche Streben des ehrgeizigen Cardinals; er bewirkte, daß sich Frankreich von der Obedienz dieses Papstes trennte, und König Ludwig XII. in Verbindung mit Kaiser Maximilian I. das Conciliabulum von Pisa zur Absetzung Julius II. berief. Diese Versammlung wurde im Nov. 1511 eröffnet, aber Amboise war schon zuvor, den 25ten Mai 1510 gestorben. Montagnes, Baudier und le Gendre haben sein Leben beschrieben. Nicht zu verwechseln mit ihm ist sein Neffe, auch Georg Amboise genannt, der ihm im J. 1510 als Erzbischof von Rouen folgte, und a. 1546 von Paul III. zum Cardinal erhoben wurde. [Hefele.]

Ambon (suggestus, exedra, pulpitum) nannten die Alten das im Schiffe der Kirche angebrachte Gerüste für die Lectoren und Sänger. Später, etwa vom 4ten Jahrhundert an, bedienten sich dieser Bühne die Prediger, welche Anfangs vom Presbyterium aus gesprochen hatten. So wurde aus dem Ambon unsre Kanzel. Zu bemerken ist, daß ansehnliche Kirchen in alter Zeit mehrere Lesepulte hatten, hie und da sogar 3, das 1te für das Evangelium, das 2te für die Epistel, das 3te für die Prophetien.

Ambrosianischer Kirchengesang. Unter diesem versteht man den Inbegriff und die eigenthümliche Art der vom Bischof Ambrosius von Mailand eingeführten liturgischen Gesänge. Bereits im 4ten Jahrhundert finden wir den Gesang über den ganzen christlichen Orient verbreitet, und als einen Bestandtheil des christlichen Cultus festgehalten. Die gewöhnlichste Unterlage desselben bildeten die Psalmen nebst Hymnen; die bestimmte Weise seiner Modulationen läßt sich aber beim Mangel aller näheren Documente aus jenen Zeiten unmöglich genauer bestimmen. Ohne Zweifel hatte sich ein heiliger Gesang auch in den abendländischen Gegenden schon frühzeitig geltend gemacht: Tertullian redet darum an vielen Stellen nicht blos von einem privaten und häuslichen, sondern geradezu von einem öffentlichen, kirchlichen Psalmengesang. Eine allgemeinere Verbreitung und vollständigere Organisirung gewann er aber erst durch den hl. Ambrosius, der die ausgebildetere Psalmodie der Orientalen in seine Kirche einführte, und diese selbst mit eigenen Hymnen und andern geistlichen Dichtungen bereicherte, so daß der mailändische Gesang so ziemlich ein vollständiges liturgisches Ganze darstellte. Die freudige Aufnahme, die er in kürzester Zeit im ganzen Occident gefunden hat, beweist zur Genüge, daß er sich sehr vortheilhaft gegen die frühere Stufe des abendländischen Gesanges ausgezeichnet habe. Namentlich wird die Einführung des Antiphonengesangs, d. h. des zwischen zwei Chören abwechselnden Vortrags unter den musikalischen Verdiensten des hl. Ambrosius aufgeführt und erwähnt. Ueber die musikalische Beschaffenheit dieser Melodien läßt sich nur Weniges angeben. Die Alten sagen, sie seien metrisch gewesen, eine Eigenschaft, die man sicherlich nicht einseitig blos auf die metrischen Hymnen des hl. Ambrosius, sondern ebenso gut auf die metrische Unterschiedenheit der Modulation zu beziehen hat. Ihre Töne beschreiben sie sodann als Einheit eines sanften und lieblichen, aber eben so würdigen und erhabenen Ausdrucks, während ihnen gegenüber der spätere gregorianische Choral als ernst, feierlich, stets streng und tief mysteriös geschildert wird. Beide, der ambrosianische und gregorianische Gesang, ruhen auf der

s. g. diatonischen Tonscala, und stimmen auch ihrem geistigen Grundcharacter nach gemäß den Zeugnissen der Alten im Wesentlichen mit einander überein. Ihre Unterschiedenheit läßt sich aber mit Ausnahme der rhythmischen Veränderung, welche dem ambrosianischen Gesange wesentlich war, dagegen dem gregorianischen ganz fehlte, nicht mehr bestimmen; die fleißigsten Forschungen über diesen Punkt, die eines Burney, Martini, Gerbert ꝛc., sind ohne Resultat geblieben. Man schreibt dem hl. Ambrosius gewöhnlich die Feststellung von 4 Kirchentönen bei, welche dann später von Papst Gregor zu den bekannten, noch jezt üblichen 8 modi erweitert worden seien. Indessen befaßte die ambrosianische Liturgie nach den Monumenten, die wir aus dem 14ten Jahrhundert haben, deßgleichen 8 Psalmentöne, die sich von den gregorianischen oder römischen nur durch ihren einfacheren, geradlinigeren Lauf unterscheiden, im Uebrigen eine nahe verwandte, ja theilweise dieselbe Modulation haben. Die ambrosianische Liturgie hatte sich kaum nach Spanien, Germanien (wo sich ihrer namentlich die Bischöfe von Prag und Regensburg annahmen) verbreitet, als sie sammt ihren Gesängen dem gregorianischen Choral weichen mußte, der gleichzeitig mit der Einführung der römischen Liturgie im ganzen Abendlande zum gemeinen Kirchengesang erhoben worden ist. Bekanntlich hat sich aber Mailand von Papst Hadrian I. durch die Bemühungen des Bischofs Eugen das Vorrecht erworben, die verehrungswürdige Stiftung seines großen Kirchenlehrers bis auf den heutigen Tag benützen zu dürfen. Daß sich dieses verehrungswürdige Vermächtniß aber in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten habe, läßt sich um so eher bezweifeln, als sich im 12ten Jahrhundert mailändische Canoniker die Verknüpfung ambrosianischer und gallischer Choräle erlaubt haben, und ein altes mailändisches Antiphonar aus dem 13ten Jahrhundert einzelne offenbar fremdartige Parthien zwischen den rechtmäßigen wirklich aufweist. [Birkler.]

Ambrosianischer Lobgesang (Te Deum) ist eine der gefeiertsten Dichtungen des hl. Ambrosius, dessen musikalische Durchführung aber, wenn auch der Text als ein Werk des großen Bischofs angenommen wird, entschieden als römisch oder gregorianisch anerkannt werden muß, mithin in die Zeit nach Ambrosius fällt. Die Modulation dieses herrlichen Lobgesanges bewegt sich auf der Grundlage des 4ten, 5ten und 8ten Kirchentons, schafft sich aber aus der eigenthümlichen Verarbeitung dieser 3 modi einen eigenthümlich bestimmten, sehr feierlichen und erhabenen Ausdruck.

Ambrosiaster oder Pseudoambrosius wird der unbekannte alte Verfasser eines Commentars über die Paulinischen Briefe genannt, indem man früher dieß durch inhaltsreiche Kürze sich empfehlende exegetische Werk dem hl. Ambrosius von Mailand zuschrieb. Später wurde fast allgemein der Diacon Hilarius von Rom, welcher im J. 353 zugleich mit Bischof Lucifer von Cagliari päpstlicher Legat auf der Synode von Arles war, und nachmals sich an die bald darauf entstandene schismatische Partei des genannten Lucifer anschloß, für den Verfasser dieses Commentars gehalten. Der hl. Augustin nämlich citirt im 4ten Kapitel des 4ten Buchs contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium eine Stelle aus diesem Commentar mit der Bemerkung: dieß sage Hilarius. Allein welchen Hilarius er meine, gibt er nicht an. An den Pictaviensis ist wegen der Verschiedenheit des Styls nicht zu denken. Er schreibt ganz anders, als der Ambrosiaster. Allein der lucifer'ianische Diacon kann auch nicht der Verfasser des fraglichen Commentars sein, denn derselbe erklärte die Taufe, außerhalb der lucifer'ianischen Gemeinschaft ertheilt, für ungültig, während der Ambrosiaster die Ketzertaufe für gültig hält. Deßhalb haben die Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius auf einen Bischof Hilarius von Pavia gerathen, während Du-Pin in seiner Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques T. II. p. 239 die Autorschaft des Diacon Hilarius vertheidigt. Ganz mit Unrecht wollten Einige in dem pelagianischen Bischof Julianus von Eclanum den Ambrosiaster entdecken. Unser Commentar ist ja offenbar vor dem Pelagia-

nismus und unter dem Pontificat des Papstes Damasus (366—384) abgefaßt, wie aus einer Stelle desselben (zu 1 Tim. 3.) deutlich hervorgeht. Neuerdings ist der Africaner Tichonius (um's J. 370), von dem wir noch 7 Regeln über Schriftauslegung haben, als Verfasser sowohl des fraglichen Commentars über die Paulinischen Briefe als der quaestiones in novum Testam., (welche hinter den Werken des hl. Augustin stehen, und sonst auch dem Diacon Hilarius zugeschrieben wurden) genannt worden. Münchner Archiv für theologische Literatur. 1. Jahrgang S. 80. [Hefele.]

Ambrosius von Alexandrien war im Anfange des 3ten christlichen Jahrhunderts ein Anhänger der gnostischen Secte, wurde aber durch Origenes für die orthodoxe Lehre und Kirche gewonnen und verwendete nun sein großes Vermögen dazu, diesen Mann in seinen exegetischen Riesenarbeiten, namentlich in Bearbeitung seiner Hexapla, zu unterstützen. Er kaufte ihm Handschriften, unterhielt für ihn 14 Schreiber u. dgl. Er wurde Diacon von Alexandrien und starb im J. 251 oder 252 als Martyrer. Die Kirche ehrt ihn am 17. Merz als Confessor. Näheres über ihn findet sich bei den Bollandisten und bei Tillemont, Mèmoires T. III. p. 267 (p. 117 ff. der Brüssler Ausgabe vom J. 1732). Vgl. auch den Artikel: Origenes.

Ambrosius Camaldulensis. So nennt man gewöhnlich den berühmten Generalabt Ambrosius von Camaldoli, der seinem Familiennamen nach Traversari hieß, und zur Zeit des Basler Concils eben so sehr als rüstiger Kämpfer für Eugen IV., wie als kräftiger Förderer der neuerwachten humanistischen Studien, namentlich der griechischen Literatur, sich eine große Berühmtheit erwarb. Er wurde zu Portico bei Florenz um's J. 1386 geboren, hatte den Emanuel Chrysoloras zu seinem Lehrer im Griechischen, trat mit 14 Jahren (1400) in den Orden von Camaldoli, wurde 1431 Generalabt desselben, suchte alsbald durch eine strenge Visitation diese Genossenschaft zu verbessern, wurde von Eugen IV. im J. 1435 als Bevollmächtigter zum Concil nach Basel geschickt, und zeigte hier stets den feurigsten Eifer für den Papst. In gleichem Sinne wirkte er auch zu Florenz und Ferrara, wohin Eugen in Bälde das Basler Concil verlegte, und benüzte hier insbesondere seine große Gewandtheit in der griechischen Sprache zu Unionsunterhandlungen mit den Griechen. Der Kaiser Johann Paläologus von Constantinopel, der auch zu dieser Synode gekommen war, gab ihm das Zeugniß, daß Niemand unter den Lateinern besser griechisch verstehe, als er, und zugleich erhielt er den ehrenvollen Auftrag, das Unionsformular zwischen der lateinischen und griechischen Kirche zu entwerfen. Zum großen Schmerze Eugens starb Ambrosius schon im J. 1439. Derselbe hat viele Werke sowohl von profanen Autoren als Kirchenvätern aus dem Griechischen ins Lateinische übersezt, namentlich die Bücher des Pseudo-Dionysius Areopagita de coelesti hierarchia, das Leben des hl. Chrysostomus von Palladius, den hl. Johann Climacus, verschiedene Reden des hl. Ephräm, den Diogenes Laertius ꝛc., zudem verfaßte er auch eigene Werke, eine Chronik von Monte Cassino, eine Geschichte seiner Zeit, einige Heiligenbiographien, mehrere Reden und eine Abhandlung de sacramento admirabili corporis Christi, nebst einem ganzen Bande von Briefen, welche Cosmus von Medicis sammeln ließ. Vgl. Bayle, u. d. A. Camaldoli. [Haas.]

Ambrosius, Bischof von Mailand und einer der 4 großen lateinischen Kirchenlehrer, stammt aus einer angesehenen römischen Familie. Sein Vater war Oberstatthalter von Gallien (Praefectus praetorio Galliarum) und hatte seinen Sitz in Treviri (Trier). Hier wurde Ambrosius wahrscheinlich um das J. 340 geboren. Er war noch ein Knabe, als sein Vater starb. Seine Mutter zog dann mit ihren Kindern nach Rom. Hier widmete sich Ambrosius dem Rechtsstudium, erwarb sich eine außerordentliche Beredtsamkeit und führte mit vielem Glück die Rechtshändel, die ihm übertragen wurden. Um das J. 370 ernannte ihn Kaiser Valentinian I. zum

Statthalter (Consularis) von Ligurien und Aemilien (so hieß die Gegend von Mailand), in welcher Stellung er sich die Liebe aller seiner Untergebenen erwarb. Aber Ambrosius sollte nicht lange im Dienste dieses Herrn bleiben, ein höherer rief ihn. Im J. 374 starb der Bischof Aurentius von Mailand, eines der Häupter der Semiarianer, welche damals in Mailand sehr zahlreich und mächtig waren. Als sich Clerus und Volk zur Wahl eines Bischofs versammelt hatte, drohten Gewaltthätigkeiten zwischen den Orthodoxen und Arianern auszubrechen. Ambrosius eilte herbei und suchte die Ruhe wieder herzustellen. Plötzlich rief ein Kind aus der Menge: „Ambrosius ist Bischof" und alle Versammelten wiederholten den Ruf des Kindes. Ambrosius war noch nicht einmal getauft, besaß keine theologische Bildung und machte sich einen sehr hohen Begriff von der bischöflichen Würde, Gründe genug für ihn, die leztere auszuschlagen. Wirklich wandte er auch die sonderbarsten Mittel an (er suchte sich z. B. in den Verdacht der Grausamkeit zu bringen), um ihr zu entgehen. Aber hier war des Volkes Stimme wirklich Gottes Stimme, und alle Ausflüchte des Ambrosius halfen nichts. Der Kaiser freute sich ungemein über diese Wahl und bestätigte sie. Nun gab Ambrosius endlich nach und verlangte von einem orthodoxen Bischof getauft zu werden. Acht Tage nach der Taufe wurde er consecrirt. Gleich beim Antritte seines Amtes schenkte er sein ganzes Vermögen der Kirche und den Armen und überließ auch nachmals die Erbschaft seines Bruders Satyrus den Armen. Mit dieser Armuth verband er ein ungemein strenges Leben, er arbeitete sehr viel, schlief wenig, fastete täglich bis zum Abend, die Sonn- und Festtage ausgenommen. Sein Amt verwaltete er mit wahrhaft apostolischem Eifer. Jedermann hatte Zutritt zu ihm, er leistete Hülfe, wo er konnte. Vielen Verurtheilten erwirkte er Gnade und zur Loskaufung von Gefangenen schonte er selbst der Kirchengefäße nicht. Das Vertrauen seiner Untergebenen besaß er im höchsten Grade: vor ihn brachten sie ihre Angelegenheiten und Streitsachen und er ordnete sie. Mit dieser Freundlichkeit und Herzensgüte verband er eine Charakterstärke, die sich durch kein Ansehen der Person, durch keine Drohung und Gefahr von dem, was er als Recht erkannt hatte, abbringen ließ. Als im J. 385 die arianischgesinnte Kaiserin Justina für die Arianer in Mailand eine Kirche außerhalb der Stadt verlangte, weigerte sich Ambrosius dessen und weigerte sich noch, als der Kaiser das Verlangen seiner Mutter unterstüzte und ließ ihm sagen: „Was hast Du mit einer Ehebrecherin zu thun? Denn eine Ehebrecherin ist diejenige Gemeinde, welche mit Christus durch keine rechtmäßige Ehe verbunden ist." Ebenso furchtlos und unpartheiisch bewies er sich dem Kaiser Theodosius d. Gr. gegenüber. Als dieser nämlich nach dem Blutbad von Thessalonich nach Mailand kam und in die Kirche gehen wollte, trat ihm Ambrosius entgegen, verwehrte es ihm und unterwarf ihn der Kirchenbuße. Ein anderes Mal wies er ihn aus dem Presbyterium hinaus. Trotz solcher Unhöflichkeiten stand Ambrosius in gutem Vernehmen mit den Kaisern, übernahm auch zu Gunsten des jungen Valentinian II. zweimal eine Gesandtschaft nach Gallien zum Usurpator Maximus. Ein besonderes Augenmerk richtete Ambrosius auf die Bekämpfung und Ausrottung der Ketzereien, insbesondere des Arianismus. Die Arianer dachten wohl nicht, als sie ihn mit gleichem Ungestüm wie die Orthodoxen zum Bischof wählten, daß es der bisherige Advocat und Staatsbeamte mit der Orthodoxie so streng nehmen werde. Aber seit seiner Zeit und eben durch ihn begann der Arianismus zu sinken: er bekämpfte ihn mündlich und schriftlich, und bestimmte namentlich die Kaiser Gratian und Theodosius, daß sie die Arianer durch Gesetze einschränkten. Einen ausgezeichneten Namen erwarb sich Ambrosius auch als Kanzelredner. Die Eleganz, Kraft und Salbung seiner Reden ergriff den hl. Augustinus so sehr, daß sie nicht geringen Einfluß auf seine Bekehrung hatten. Mit besonderm Eifer empfahl Ambrosius die Virginität, die Kraft seiner Rede wirkte über das Meer hinüber bis nach Africa und begeisterte Hunderte von Jungfrauen, so daß viele Mütter

ihren Töchtern verboten, die Predigten des Ambrosius zu hören, weil sie deren Wirkungen kannten und es nicht gern sahen, daß ihre Töchter die Virginität dem ehelichen Leben vorzogen. Ambrosius war auch ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Wir besitzen von ihm 29 unbestritten ächte größere Werke, 92 Briefe und einzelne besondere Reden. Der Mangel einer gründlichen theologischen Bildung ist zwar in allen Werken sichtbar: er ist nicht selbstständig, hat sehr Vieles von den Griechen, namentlich von Origenes geborgt, dessen allegorisirende Manier er auch angenommen hat; doch hat ihm die allgemeine Stimme einen sehr ehrenvollen Platz angewiesen, indem sie ihn neben die großen Kirchenlehrer Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr. stellte. Seine homiletischen und ascetischen Schriften sind die besten. Dahin gehören: Libri VI in Hexaëmeron, oder über die Schöpfungsgeschichte; de Paradiso, voll allegorisch-mystischer Deutungen; libri II de Cain et Abel; liber de Arca et Noë; libri II de Abrahamo; liber de Isaac et anima und noch mehrere andere. Zu seinen exegetischen Werken gehören: Enarrationes in 21 Psalmos et Expositio Psalmi 118 in 22 Predigten, und Expositio in Evang. Lucae libri X. Moralisch-ascetische Schriften sind: die berühmten libri III de officiis; libri III de virginibus ad Marcellam sororem; liber de virginitate; liber de institutione virginis und andere. Dogmatischen Inhalts sind die libri V de fide; libri III de spiritu s.; liber de mysteriis etc. Unächt sind a) die Schrift de sacramentis, b) de dignitate sacerdotali, c) die ihm zugeschriebene Auslegung einiger Alt-Testamentlichen Bücher wie auch der Paulinischen Briefe. Von seinen noch vorhandenen Schriften veranstaltete Erasmus eine Ausgabe im J. 1527 zu Basel, in 5 Theilen oder 2 Foliobänden. Er änderte wegen Mangel an Handschriften Manches ganz willkührlich. Eine bei weitem bessere Ausgabe erschien 1568 zu Paris von Johann Gillot. Diese wurde fast ganz verdrängt durch eine 1580 in Rom erschienene, vom Cardinal Montalto (Papst Sixtus V.) besorgte Ausgabe. Die neueste und beste ist die Mauriner Ausgabe, welche im J. 1686 und 1690 zu Paris in 2 großen Foliobänden erschien. Noch ist der Verdienste, welche sich Ambrosius um die Liturgie erworben, und der Hymnen, welche er selbst verfertigt hat, zu erwähnen. Daß Ambrosius wichtige Anordnungen für einen Kirchengesang und die Liturgie in seiner Diöcese gemacht hat, ist entschieden. Daher rührt es auch, daß noch jezt in Mailand eine andere Liturgie üblich ist, als sonst in der katholischen Welt, nämlich das Officium Ambrosianum. Von den vielen Kirchenliedern, welche dem Ambrosius zugeschrieben werden, sind wenigstens 12 ächt, darunter das Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Veni redemtor gentium, Splendor paternae gloriae, O lux beata Trinitas. Ob der s. g. Ambrosianische Lobgesang von ihm ist, ist zweifelhaft. Das Ende seines thatenreichen Lebens erfolgte wahrscheinlich am 4. April 397. Lebensbeschreibungen dieses großen Mannes besitzen wir von einem gewissen Paulinus (wahrscheinlich ein Cleriker an der mailändischen Kirche), von Tillemont in seinen Memoires, Tome X. p. 78—306, von Godefroi Hermant: Vie de S. Ambroise, à Paris 1678, auch von Cardinal Baronius. Die Benedictiner fertigten hauptsächlich aus den Schriften des Ambrosius selbst eine Lebensbeschreibung desselben und hängten sie der Ausgabe seiner Schriften an. Sie ist mit vielem Fleiß und in einer guten chronologischen Ordnung verfertigt. [Hefele.]

Amburbalien, s. Procession.

Amelius, oder, wie er eigentlich hieß, Gentilianus, war ein platonischer Philosoph im 3ten Jahrhundert. Aus Hetrurien gebürtig, begab er sich ums J. 246 nach Rom, hatte hier 24 Jahre lang den großen Neuplatoniker Plotin zum Lehrer, und wurde (neben Porphyr) einer der angesehensten und vertrautesten Schüler desselben, auch sein Apologet. Wie alle Neuplatoniker suchte auch Amelius das sinkende Heidenthum noch zu retten, und war nicht bloß selbst ein sehr religiöser Heide, sondern griff das Christenthum, namentlich den Gnosticismus

auch durch Schriften an, während er andererseits den Anfang des Evangeliums Johannis, also die Johanneische Logoslehre, zur Bestätigung der platonischen Philosophie benützte. Seine Schriften sind sämmtlich verloren gegangen, bis auf das Fragment, wo er sich auf den Anfang des Johannis-Evangelium bezieht. (Bei Euseb. Praepar. evang. XI. 19. Theodoret, graec. affect. lib. II. Cyrillus Alex. in Julianum Lib. VIII.) Er starb zu Apamea in Syrien, wo er längere Zeit gelebt hatte.

Amen, ein unverändert gelassenes hebräisches Wort, das der jüdische Gottesdienst schon häufig nannte, wurde von da unmittelbar in die Kirche aufgenommen, und hat im Ritus eine doppelte Bedeutung, eine affirmative und eine optative. Wenn z. B. das Symbolum mit „Amen" schließt, so ist darin die Bestätigung seiner Wahrheit enthalten; wenn aber ein Gebet mit „Amen" schließt, so ist es mit „es geschehe!" zu übersetzen. Ganz bezeichnend und treffend ist die Weise, in welcher das Amen im Choral gesungen wird.

America. Seine denkwürdige Entdeckung, geographische Lage, physikalische Beschaffenheit und politischen Zustände dürfen wir bei den Lesern dieser Blätter voraussetzen. Unsere Aufgabe besteht in dem Nachweis, welchen Antheil die katholische Kirche an der Entdeckung dieses Landes und seiner daraus hervorgehenden Christianisirung habe. Ohne alle Uebertreibung darf behauptet werden: der katholischen Kirche allein gebührt die Ehre der Entdeckung America's; denn sie gab die Mittel, ja noch mehr, sie gab den Gedanken und Impuls dazu. Jene hatte die Kirche theils aus früheren Zeiten gerettet, theils erweitert, als da sind: Mathematik, Physik, Geographie und Nautik. Beweis hiefür ist der ganze Bildungsgang eines Columbus und seiner Geschichte. Als Bettler kam dieser mit seinem mutterlosen Kinde Diego, dem nachmaligen Gatten der Nichte Alba's, nach Spanien und nichts stand ihm offen als die Pforte des Franciscanerklosters de la Rabida, eine halbe Stunde vom Hafen Palos, wo er gelandet hatte. Der treffliche Guardian jenes Klosters, Fray Juan Perez de Marchena nahm ihn gastlich auf, erfaßte begeistert seinen großen Gedanken, verschaffte ihm Zutritt am spanischen Hofe und blieb ihm unter allen Umständen unbeirrt treu. Während später seine Pläne geprüft wurden, fand Columbus sein Unterkommen wieder durch die Kirche allein, im Dominicanerkloster St. Estelan zu Salamanca, wo der Dominicaner Don Diego Deza, Professor der Theologie zu Salamanca, später Erzbischof von Sevilla, abermals am Hofe für ihn wirkte. Deßhalb legte später Columbus das Geständniß ab: Als ich Allen zum Gespötte war, blieben zwei Mönche allein treu in ihrer Liebe zu mir." Wie Columbus seine Entdeckung der Kirche demüthig zuschrieb, versinnbildete er, als er im Jahre 1496 in seinem höchsten Glanze als gefeierter Entdecker einer neuen Welt, als Vicekönig und Admiral von Indien nach Spanien zurückkehrte — im armen Franciscanerhabit. Auch des Papstes gedachte er in seinem Testamente. Wie aber zur Ausführung des Ganzen der hochherzige Sinn eines Ferdinands und einer Isabella gehörte, geweckt und getragen von der Lebensanschauung, die allein die Kirche gibt, braucht bloß angedeutet zu werden. Columbus erhielt die erbetene Ausrüstung von der durch die Besiegung Granada's hocherfreuten Isabella. Vergessen wir bei den Mitteln zur Entdeckung America's endlich nicht die moralischen und religiösen; jenes unzerstörliche Gottvertrauen, jenen unleugbaren Muth, jene Weisheit und Klugheit, jene Vorsicht und Aufopferung unter allen Umständen; lauter Mittel, die nur möglich waren für Männer, die jeden Abend unter Gebeten und himmlischen Gesängen das Salve Regina sangen und welche durch die neuesten Forschungen, z. B. eines Humboldt, in ihrer Kühnheit und Frömmigkeit anerkannt, dagegen von dem Vorwurfe der Verzagtheit, Empörung und Meuterei gegen ihren Admiral gänzlich gereinigt worden sind. Größer aber als die Mittel ist der Gedanke der Entdeckung America's. Und dieser gehört noch viel unmittelbarer der Kirche an, als jene. Die Weltanschauung

eines Columbus ist das reinste Ergebniß des kirchlichen Lebens im Mittelalter. Der Grundton des letzteren, der Mittelpunkt aller seiner Kreise, der Ausgangs- und Zielpunct aller seiner großartigen Bestrebungen ist die Kirche. Zu Ende eilend sollte es einen großen Schlußstein seines Strebens haben, bevor sich die Zeit ins Zerstören des Großartigen und Schaffen des Kleinlichen verlief. Die Kirche bewahrte die Idee von der Kugelgestalt der Erde, der Verbindung des atlantischen und indischen Meeres, dem Vorhandensein großer Länderstrecken jenseits des Meeres und den Gegenfüßlern, welche Ideen Albertus Magnus, Bacon und der Cardinal Peter d'Ailly, Erzbischof von Cambray bewahrten und ausbildeten. Die Ausbreitung der christlichen Religion in Asien durch die Bemühungen der Kirche, ihre Gesandtschaften nach China und seinem Groß-Chan in den Jahren 1250—1295 erweiterten den Blick und führten zum Gedanken der Ausdehnung des Festlandes. Hiemit in Verbindung standen die Seereisen der Pisaner, Genueser und Venetianer. Zugleich tauchten damals als Tagesfragen auf: die Einheit des Menschengeschlechts, die Wanderungen der Völker, ihr Verhältniß zur Erde, die Verwandtschaft der Sprachen, die Verbreitung der Thiere und Pflanzen, die regelmäßig wehenden Seewinde, die Meeresströmungen, die Vertheilung der Wärme, der Zusammenhang der Völker, der Erdmagnetismus u. s. w., welche ihre Entfaltung in der Kirche fanden und Columbus auf die Spur seiner Aufgabe leiteten. Das Reich Gottes und seine Ausbreitung begeisterte ihn. Wie aber die Kirche Mittel und Gedanken gab und weckte zur Entdeckung eines neuen Welttheiles, so erkannte auch nur sie die ganze Bedeutung derselben. Darum konnte auch nur damals dieses Welterereigniß geboren werden, als die Welt unter der Leitung der Kirche stand und somit nicht Gefahr lief, den höheren Zweck nicht zu erfassen. Dieß wird uns leider sehr klar, wenn wir darüber nachdenken, wie die spätern Jahrhunderte, namentlich aber unsere Zeit die Lösung und den obersten Zweck des großen Problems angesehen haben würden. Die reinste Freude und Begeisterung strömte durch die alte Welt nach Auffindung der neuen. Man schöpfte daraus Licht für die heilige Schrift, Begeisterung für den Missionseifer und neuen Muth zum Vordringen in so manche dunkle Punkte der Menschheit und ihrer Entwicklung. Darauf hafte zuerst der Blick, bevor er sich in die Zeit verliert, welche nur ihre irdischen Zwecke in jenem Funde suchte. Denn die Kirche zeigte den einzig richtigen Weg, jenes Ereigniß glücklich und würdig auszubeuten, nämlich durch die Christianisirung America's. Die ersten heidnischen Ankömmlinge der neuen Welt, welche Columbus 1493 nach Spanien gebracht hatte, wurden auf Ferdinand's und Isabella's Befehl sogleich im Christenthum unterrichtet und bei deren Taufe übernahmen sie sammt dem Erbprinzen die Pathenstelle und ließen sie in Sevilla zu Missionären ihres Volkes heranbilden. Aber noch vorher sandten die Herrscher im September 1493 eine Mission nach America, bestehend aus 12 Priestern, an deren Spitze der Benedictiner-Abt Bernhard Boil stand, unter dessen Leitung der Franciscaner Johann Perez de Marchena das erste christliche Kirchlein erbaut haben soll. Dem neuen Gouverneur von America, Nicolaus von Brando, schärften die Herrscher zur Christianisirung America's vor seiner Abreise besonders ein: „er solle ja alle Indianer für frei erklären, sie in Gerechtigkeit regieren und ihren Unterricht im heiligen katholischen Glauben mit Eifer betreiben, namentlich aber dürfe er sie in keiner Weise belästigen lassen, damit nicht dadurch ihre Bekehrung verzögert und zurückgehalten werde." Die Absendung der Franciscanermission fällt in das Jahr 1502. Bekannt ist, daß die Greuel der Spanier, namentlich ihr Golddurst, vor den Herrschern in Spanien geheim gehalten, die Hauptursache waren, warum die Christianisirung keinen guten Fortgang hatte. Deßhalb traten die Dominicaner ins Mittel, vor Allem Las Casas, und nahmen sich der Rechte der Indianer mit Eifer an. Diesem wurden überdieß zwölf der tüchtigsten Hieronymiten für sein Werk beigegeben (1516). In jedem Dorfe sollte ein Mönch

oder Weltgeistlicher aufgestellt werden. Ueberhaupt traf der edle Cardinal Ximenes von Spanien aus alle Anstalten für die Bekehrung und Erleichterung jener wilden Stämme. Auch die Franciscaner aus der Picardie, fromme und gelehrte Männer, unter ihnen ein Bruder des Königs von Schottland, ein alter Mann von ehrwürdigem Ansehen, traten, den starken Remigius an der Spitze, die Reise nach Hispaniola an. Las Casas, der warme Freund der Indianer, suchte die Negereinfuhr von Africa nach America, zur Erleichterung der schwächlichen Stämme, einzuführen, ohne daß wir berechtigt sind, den Vorschlag auf seine Rechnung zu setzen [1]), geschweige denn, daß er je die Folgen einer solchen Maaßregel geahnt hätte. Das scharfe Auge eines Ximenes sah immer weiter und widersezte sich stets jenem Vorschlage. Die Kirche aber hat nach ihren Grundsätzen von Recht und Freiheit nicht den entferntesten Antheil an der Mißhandlung der Indianer und dem Sclavenhandel; unausgesezt bis auf unsere Zeit herab hat sie bittend und mahnend ihre Stimme dagegen erhoben. Humboldt sagt deßhalb: „Indeß um gerecht zu sein, muß man mit Anerkennung die edlen und muthigen Anstrengungen auszeichnen, welche am Ende des Mittelalters, wie in den ersten Zeiten des Christenthums die Geistlichkeit in Masse gemacht hat, um die Rechte zu vertheidigen, welche der Mensch von Natur besizt." Die Jesuiten traten ebenfalls in den Kampf für die Rechte der Indianer, die sie von deren Bekehrung nicht gehemmt wissen wollten. Der Apostel Brasiliens, der Jesuit Antonio Vieira, kämpfte ein langes Leben hindurch für die armen Unterdrückten. Papst Paul III. erließ zwei Breve, worin er sich beklagt, daß man durch eine Erfindung des Satans behaupte, man dürfe die westlichen Indianer und andere neu entdeckte Völker in die Sclaverei zwingen, als könnte ihr Character als Menschen verkannt werden. Unter wechselnden Schicksalen kämpfte sich in der neuen Welt die kathol. Kirche durch, aber nie siegreicher als in der neuesten Zeit, daher auch der glühende Haß der Secten jenes Landes gegen sie, die sehen müssen, wie sie selber im Freistaate verkümmern, während die kathol. Kirche unter jeder Zone, wie unter jeder Regierungsform Fortgang und Bestand hat. Ein jämmerliches Ding von englischer Hochkirchenmission, bestehend in Austheilung von unzähligen Bibeln, hebt die Größe der kathol. Mission immer mehr hervor. Mit einer Bibel bekehrte der einzige Franz Xaver Millionen, während hunderte von englischen und deutschen akatholischen Missionären mit Millionen von Bibeln ein ebenso undankbares als vergebliches Geschäft treiben. Der kathol. Missionär in America will nicht bloß im Allgemeinen von seiner Kirche, er will insbesondere von einem Orden gestüzt sein, soll seine Wirksamkeit segensreich und nachhaltig sein. Aber auch nicht ein Orden hat sich von dieser Mission ausgeschlossen. — Zum Schlusse einige statistische Angaben in runden Zahlen nach A. von Roon. Im ganzen spanischen America mit Ausschluß der Inseln leben auf 214,000 Quadratmeilen nur 3,000,000 Menschen, die von Europäern abstammen, nur 380,000 freie Neger, dagegen 9,600,000 freie Indianer mit 5,000,000 freien Mischlingen. So läßt es sich voraussehen, daß in diesen Republiken bald die rothe Menschheit die Ueberhand über die weiße erhalten wird. Ihre Sprachen, ihre edlen Geschlechter, ihre Erinnerungen an die Vorzeit sind noch nicht gestorben; sie sind nur treue Kinder der katholischen Kirche geworden, erzogen in europäischen Sitten, Künsten und Einrichtungen. Sie werden bald auftreten unter den übrigen freien Völkern; was werden sie in der Kirche, in Staat, Kunst und Wissenschaft zu Tage fördern? Dieser romanischen Bildung, katholischen Religion, indianischem Volksthum gegenüber ist im schnellsten Entwickeln begriffen die industrielle Richtung, die vorzugsweise germanische Bildung und Abstammung, und vorzugsweise protestantische Religion der Vereinigten

1) Schon 1406 n. Chr. kamen Negersclaven von Africa's Küsten nach Sevilla und im J. 1500 waren sie schon in den Antillen eingeführt.

Staaten, auf 105,800 Quadratmeilen 350,000 Indianer, 2,900,000 Neger und Negermischlinge, meist Sclaven, und 14,100,000 Weiße, meist Engländer und Deutsche. In das lezte Drittel Americas stellen wir Brasilien, Guyana und Westindien. Hier leben auf ungefähr 150,000 Quadratmeilen 1,800,000 Weiße, 2,000,000 Indianer, aber 5,200,000 Neger und 2,000,000 Mischlinge. Hier herrscht also entschieden die Negerbevölkerung vor, und ebenfalls der Katholicismus und die romanische Bildung, obwohl mit Protestantismus und germanischer Bildung gemischt. Dieses Drittel vermittelt wie geographisch, so auch in Sprache, Sitte, Volksthum und Religion die beiden anderen. Wir werden es noch erleben, daß jenes Drittel 40 Millionen Menschen zählt, jenes indianische nicht viel weniger, während das Negerdrittel wohl 20 Millionen erreichen wird. Das wird dem Heidenthum in Ost-Asien und Mittel-Africa, d. i. dem Heidenthum überhaupt, den lezten Stoß geben, und der Kirche den glänzendsten Sieg, zunächst über die fast 500 Millionen zählenden Mongolen und Negervölker. Zuverlässig geht die lezte und Hauptmission von der neuen Welt auf die alte über, womit die Geschichte der Kirche ihren geographischen Kreislauf vollendet. [Haas.]

Amerpach, Vitus, war einer der gelehrtesten Männer der Reformationszeit, und namentlich einer der bedeutendsten Humanisten. In Wemdingen (einem öttingischen Städtchen, jezt zum Königreich Bayern gehörig) geboren, begrüßte er, wie Erasmus und andere Humanisten, das erste Auftreten Luthers mit großer Freude, und hoffte von diesem Manne eine geordnete Entfernung mancher in die Kirche eingeschlichener Mißbräuche. Ja, um der Reformation frei beitreten zu können, verließ er sein Vaterland und schlug seine Wohnung zu Wittenberg auf. Als er aber die weitere Entwicklung der Reformation sah, kamen ihm große Bedenken gegen dieselbe, namentlich gegen die lutherische Rechtfertigungslehre, und mehrere Colloquien mit den Reformatoren konnten ihm seine Zweifel nicht nehmen. Darum verließ er Wittenberg wieder und begab sich nach Eichstädt, zulezt nach Ingolstadt, wo er Professor der Philosophie wurde, und im J. 1557 starb. Er war ein ziemlich fruchtbarer humanistischer Schriftsteller. Näheres über ihn findet sich bei Döllinger, die Reformation ꝛc. S. 155 ff.

Amictus (Humerale) heißt das Linnentuch, welches der Priester vor dem Celebriren um Hals und Schultern schlingt, indem er betet: „Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus.“ Vor dem 8ten Jahrhundert erwähnt kein Schriftsteller desselben; im Mittelalter verhüllte man aber damit auch das Haupt, und nannte es auch Ephod. Es ist Sinnbild eines den Zerstreuungen der Sinne wehrenden Geistes. Bei der Subdiaconatsweihe hat es wenigstens eine ähnliche Bedeutung, wie aus den mit seiner Uebergabe verbundenen Worten hervorgeht: „accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis.“ Nach dem ambrosianischen Ritus wird das Humerale über die Albe angezogen, während es nach dem römischen unmittelbar auf den Talar folgt.

Amiot, aus Toulon gebürtig, Jesuit, war Missionär in China, brachte einen großen Theil seines Lebens zu Pecking zu, und starb ums J. 1794. Ihm verdankt Europa einen großen Theil seiner Kenntniß der chinesischen Sprache und Literatur. Eine große Anzahl chinesischer Werke wurde durch ihn ins Französische übersezt, auch eine Grammatik und ein Lexicon der Mandschurischen Sprache.

Ammianus Marcellinus, zu Antiochien in Syrien geboren und noch den Anfang des 5ten Jahrhunderts erlebend, suchte sich zuerst eine gelehrte Bildung anzueignen, sodann trat er unter Kaiser Constantius in Kriegsdienste, und nicht blos der Orient, namentlich Persien, wohin er den Kaiser Julian in einem Feldzuge begleitet hatte, sondern auch der Occident, zumal Gallien und Germanien, waren der Schauplatz seiner Thaten. In späteren Jahren begab er sich nach Rom, um wieder der Wissenschaft zu leben, und verfaßte daselbst in lateinischer Sprache ein an Umfang großes, an Bedeutung noch größeres Geschichtswerk, be-

titelt: rerum gestarum libri XXXI. Er greift den Faden der Geschichte da auf, wo Tacitus ihn verlassen hatte, d. i. vom J. 91, und führt ihn fort bis zum Tode Valens 378 n. Chr. Leider sind die 13 ersten Bücher, welche die Geschichte bis zum J. 352 enthielten, verloren gegangen, in den übrigen 18 Büchern, die wir noch haben, ist die Geschichte von 352—378 verzeichnet. Daß Ammianus für diesen kurzen Zeitabschnitt, für den sein Werk stets die Hauptquelle ist, so reichliches Material beizubringen weiß, ist aus folgender doppelten Thatsache leicht erklärlich: einmal hatte er die von ihm referirten Begebenheiten selbst erlebt oder daran Theil genommen, sodann nahm er in sein Werk, gleichsam als wollte er seine Gelehrsamkeit darin niederlegen, noch sehr verschiedene, z. B. geographische und öconomische ꝛc. Notizen über Germanien auf. Ist lezteres auch gegen die Regeln der modernen Geschichtschreibung, so sind die beigebrachten Notizen doch vom höchsten Interesse namentlich für uns Deutsche. Was ihn als Historiographen besonders auszeichnet, ist seine strenge Wahrheitsliebe und Unparteilichkeit, und sein gesundes Urtheil, daher selbst ein Gibbon sich nur mit Lob und Anerkennung über ihn aussprechen konnte. Der Umstand, daß er auch über die Christen, ihren Glauben u. s. w. mit Mäßigkeit sprach, brachte schon Manche, z. B. Mosheim, zu der Annahme, er sei ein Christ gewesen, allein diese Annahme, weil der historischen Begründung ermangelnd und sehr Vieles gegen sich habend, findet nun mehr wenige Vertreter. Es ist richtig, Ammian lobt die Christen und tadelt die Heiden, aber auch umgekehrt, wie es die Unparteilichkeit erheischte. Weniger günstig muß unser Urtheil ausfallen in Bezug auf Form und Diction. Braucht man übrigens auch kein Philolog ex professo zu sein, um die Härte seines Styls, die Rauhigkeit seiner Schreibart ꝛc. einzusehen; so ist es in dieser Beziehung doch auch zu weit gegangen, wenn man nur Klagen hat, und das dem Ammian gar nicht zu gut hält, daß er von Geburt ein Grieche ist und zu einer Zeit lebte, wo die lateinische Sprache sehr heruntergekommen war. Die erste gedruckte Ausgabe des Textes veranstaltete zu Rom 1474 A. Sabinus; unter den nachfolgenden sind besonders zu nennen die von Heinrich und Hadrian Valois, Jacob Gronov, und von Wagner und Erfurdt. Vergl. Bähr's Röm. Liter. Geschichte; Schröckh, Kirchengesch. Bd. 7. Heyne in der censura ingenii et histor. Ammiani Marcellini. [Fritz.]

Ammoniten (בְּנֵי עַמּוֹן auch עַמֹּנִים Deut. 2, 21.). Als Stammvater derselben wird ein Sohn Lot's von dessen jüngerer Tochter bezeichnet (Genes. 19, 35. 38.), der wohl Ammon hieß (cf. LXX.), wenn er gleich (a. a. O.) mit Hindeutung auf seinen Ursprung בֶּן עַמִּי (Sohn meines Volkes) genannt wird. Ihre Wohnsitze hatten sie zur Zeit Mose's östlich vom todten Meere und Jordan, jenseits des Gebietes zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok, wo sie die Samsummiten, ein großes starkes Riesengeschlecht gleich den Enakiten, ausgerottet und ihr Land eingenommen hatten (Deut. 2, 19—21.). Früher besaßen sie aber auch das Land zwischen jenen beiden Flüssen, das auch ausdrücklich die Hälfte des Landes der Ammoniten genannt wird (Jos. 13, 25.), und zur Zeit der Richter fordern sie es sogar als ihr Land von den Israeliten zurück, obwohl diese es den Amoriten abgenommen hatten (Richt. 11, 13. 19—24. Num. 21, 21—26.). Die Ammoniten wurden also aus diesem Gebiete schon vor Moses wieder durch die Amoriten vertrieben, und dasselbe fiel daher, obwohl die Israeliten bei ihrem Zuge nach Canaan den Befehl erhalten hatten, die Ammoniten nicht zu beunruhigen (Deut. 2, 19.), und ihnen auch wirklich kein Leid zufügten, dennoch in die Hände der Israeliten, als sie die Amoriten besiegten. Und dieses war auch augenscheinlich eine der Hauptursachen von den beständigen Feindseligkeiten der Ammoniten gegen die Israeliten. Schon im Anfang der Richterperiode verbündeten sie sich nach Othniels Tod mit den Moabiten zum Untergang Israels (Richt. 3, 13.) und bedrängten einige Zeit später die transjordanischen Stämme, wurden aber

von Jephta besiegt (Richt. 10, 17 ff.). Im Anfang der Regierung Sauls bekriegte der ammonitische König Nachasch die Bewohner von Jabesch in Gilead, und bedrohte sie sogar im Falle freiwilliger Unterwerfung mit schimpflicher Mißhandlung und Verstümmelung. Saul kam aber den Bedrängten zu Hülfe und schlug die Ammoniten (1 Sam. 11, 1 ff.). David dagegen stund später mit demselben Nachasch in freundlichen Verhältnissen, wie er selbst sagt, wo er dem Sohne desselben, Hanun, zu seinem Regierungsantritte Glück wünschen läßt (2 Sam. 10, 2.). Allein Hanun beschimpfte und mißhandelte die Abgeordneten Davids, und dieß hatte einen Rachekrieg gegen die Ammoniten zur Folge, in welchem ein großer Theil des Volkes unterging (2 Sam. 10, 4 ff. 11, 14—21; 12, 26—31.). Später bekriegten die Ammoniten in Verbindung mit den Moabiten den König Josaphat von Juda, wurden aber von ihm besiegt (2 Chron. 20.). Dem König Ussia aber sandten sie Geschenke, ob freiwillig oder gezwungen, wird nicht gesagt (2 Chron. 26, 8.). Dessen Nachfolger Jotham aber, dem sie wahrscheinlich dieselben verweigerten, bekriegte sie und machte sie auf einige Jahre tributpflichtig (2 Chron. 27, 5.). Ihre Feindseligkeit gegen die Israeliten wird oft von den Propheten getadelt, namentlich ihre Unmenschlichkeiten gegen die transjordanischen Stämme (Amos 1, 13.), ihr Spott über die 10 Stämme bei deren Wegführung durch die Assyrier (Zephan. 2, 8.), ihre Besitznahme von den transjordanischen Provinzen (Jerem. 49, 1 ff.), ihr Anschluß an die Chaldäer bei Eroberung Juda's und Jerusalems (vgl. Obad. 10 f. Ez. 25, 3. 2 Kön. 24, 2.), und ihnen für dieses Benehmen der Untergang gedroht. Deßungeachtet sezten sie noch in der nacherilischen Zeit jene Feindseligkeit fort und suchten in Uebereinstimmung mit den Samaritanern die Wiedererbauung Jerusalems zu hindern (Neh. 4, 3. 7 ff.), und bekämpften zur Zeit des Antiochus Epiphanes im Interesse der syrischen Regierung die Maccabäer mit einem großen Heere unter Anführung des Timotheus, wurden jedoch in mehreren Treffen von Judas geschlagen (1 Macc. 5, 6—8. 24—44.). Noch zur Zeit des Hyrcanus ist zu Philadelphia (der alten ammonitischen Hauptstadt Rabba) ein Regent Namens Zeno mit dem Beinamen Cotylas (Jos. Antt. XIII. 8, 1.) und noch Justin der Martyrer nennt die Ammoniten ein zahlreiches Volk. (Vergl. Rosenm., biblische Alterthumskunde III. 37—42.) [Welte.]

Ammonius, mit dem Beinamen Saccas, weil er früher durch das Forttragen der Kornsäcke von den Schiffen seinen Unterhalt verdient haben soll, ist gegen das Ende des 2ten christlichen Jahrhunderts in Alexandrien von christlichen Eltern geboren und nach dem Zeugnisse des Eusebius und Porphyrius auch im Christenthume erzogen worden. Im Gefühle seiner reichen geistigen Begabung warf er sich bald mit allem Eifer auf die Philosophie und gründete eine öffentliche Schule in Alexandrien. Seine tiefe und umfassende Gelehrsamkeit, seine nicht gewöhnliche Beredsamkeit führte ihm bald eine große Anzahl wißbegieriger Jünglinge sowohl aus dem Heidenthum als Christenthum zu, und unter diesen sind als seine ausgezeichneten Schüler vornehmlich zu nennen: Heraclas, Origenes Adamantius, ein weiterer Origines, Plotinus, Longinus, Herennius und Olympius von Alexandrien. Nach der Angabe des Hierocles war er Eklektiker und strebte als solcher, ungehalten über die anstößigen Streitigkeiten zwischen den Philosophen, insbesondere zwischen den Anhängern des Plato und des Aristoteles, durch willkührliche Deutungen die Harmonie der platonischen und aristotelischen Philosophie nachzuweisen, den Grund zur s. g. neuplatonischen Philosophie legend, überzeugt, daß seine Philosophie absolute Wahrheit, höhere Einheit der in den verschiedenen philosophischen Systemen und den verschiedenen Religionen, selbst die christliche nicht ausgenommen, nur theilweise und nicht rein enthaltenen Wahrheiten sei. Ob er als Philosoph noch Christ geblieben oder nicht, darüber ist man nicht ganz einig; abgesehen nämlich davon, daß seine Philosophie, ob sie gleich

einzelne christliche Elemente in sich aufgenommen hat, im Ganzen eine unchristliche ist, wie er denn das Christenthum und die heidnischen Religionen nicht als Gegensätze, sondern nur als verschiedene Modificationen der Einen in seiner Philosophie zur Ruhe gekommenen Wahrheit ansieht; so meldet Porphyrius von ihm, er habe von da an, als er sich der Philosophie zugewandt, dem christlichen Glauben entsagt und sei zum Götterthum zurückgekehrt. Allein diese Behauptung Porphyrs wird von Eusebius als eine lügenhafte, bloß aus Haß gegen die christliche Religion hervorgegangene hingestellt, und dagegen darauf hingewiesen, daß Saccas treffliche Schriften als Christ herausgegeben habe; Hieronymus bezeugt mit Eusebius das Nämliche; möglich übrigens, daß jener hierin diesem bloß nachschrieb; auch Gregor von Nyssa führt eine Stelle aus den Schriften Saccas an, während Hierocles doch behauptet, er habe nichts Schriftliches hinterlassen. Diesen Widerspruch suchte man in neuerer Zeit dadurch zu lösen, daß man 2 gleichzeitige und gleichnamige alexandrinische Gelehrte annahm, den Neuplatoniker Saccas und einen christlichen Schriftsteller mit gleichem Namen, welch' Letzterer der Verfasser der von Eusebius und Hieronymus angegebenen Schriften sei, aber ungeschickter Weise von diesen mit dem erstern Saccas verwechselt worden sei. Die schon angezogenen Schriften sind: eine Abhandlung de consensu Moysis et Jesu, die aber gänzlich verloren gegangen ist, und eine Harmonie der Evangelien. Saccas legte nämlich das Evangelium des Matthäus zu Grunde und schaltete das darin Fehlende aus den übrigen Evangelien, wie sich's eben traf, ein und die bei allen übereinstimmenden Stellen sind am Rande mit Zahlen bezeichnet, κεφαλαια, bei Hieronymus canones genannt. Eusebius wandte mit einiger Verbesserung diese canones auf die Eintheilung des Textes ohne Vereinigung der Evangelien in Eines an, wie sie in unsern Handschriften und ältern Editionen noch anzutreffen sind, während die Evangelienharmonie Saccas nur mehr in einer Uebersetzung des Victor, Bischofs von Capua, vorhanden ist, und am besten sich abgedruckt findet in der biblioth. max. P. P. 1677 tom. II. u. III. u. Gallandi tom. II., wo zugleich in den Proleg. p. LIV. nähere Erläuterungen beigegeben sind. [Fritz.]

Amon, Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Manasse (2. Kön. 21, 18. 2 Chron. 33, 20). Er that gleich seinem Vater, war böse in den Augen Jehovah's und diente wie jener den Götzen und betete sie an. Dabei demüthigte er sich aber nicht vor Gott, wie sein Vater, sondern häufte die Verschuldung. Es entstund daher nach einer kaum zweijährigen Regierung eine Verschwörung gegen ihn unter seinen eigenen Dienern, die ihn in seinem Hause tödteten, dafür aber ihrerseits wieder vom Volke getödtet wurden, welches Amons Sohn Josia zu seinem Nachfolger wählte. (2. Kön. 21,19—26. 2 Chron. 33, 21—25.)

Amonius, Mönchspatriarch. Der Uebergang von der mönchischen Lebensweise zum klösterlichen Zusammenleben wurde, abgesehen von Antonius, dem Vater der Mönche, hauptsächlich durch die Thätigkeit des Amonius herbeigeführt. Dieser Amonius, aus Aegypten gebürtig und von einer reichen und angesehenen Familie abstammend, hatte schon früh den Entschluß gefaßt, sich der vollkommenen Armuth und Enthaltung zu widmen, und nur die angelegentlichsten Bitten der Seinigen konnten ihn nach dem Tode seiner Eltern zu einer Heirath bestimmen. Aber noch am Abende der Hochzeit wußte er unter Hinweisung auf Matth. 19, 11. 12. u. 1 Cor. 7, 32—34 seine Gemahlin so sehr für die jungfräuliche Reinigkeit zu begeistern, daß sie den Entschluß faßten, auch in der Ehe wie Bruder und Schwester zu leben. Nachdem sie 18 Jahre lang wie Geschwister in Gottseligkeit gelebt, zog sich Amon mit Einwilligung seiner Frau in die nitrische Wüste in Unterägypten, 8—9 deutsche Meilen südlich von Alexandrien, zurück, wo er verschiedene männliche Genossenschaften stiftete, deren Mitglieder weder völlige Einsiedler noch auch Klosterbrüder waren, indem sie noch größten

Theils in einzelnen Zellen lebten, aber am Samstag und Sonntag in einer gemeinsamen Kirche, in welcher 8 Priester das h. Amt versahen, zum Gottesdienst sich einfanden. Die Zahl dieser geistlichen Nachkommen Amons in der nitrischen Wüste vermehrte sich so sehr, daß sie gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts bis auf 5000 gestiegen war. Amon war auch ein Zeitgenosse und Freund des h. Antonius, und darum besuchten sie sich, wenn gleich 13 Tagreisen von einander entfernt, gegenseitig öfters; auch seine Frau besuchte Amon jährlich zweimal, bis er in einem Alter von 62 Jahren sein Leben, in dem er auch manches Wunder wirkte, endigte. Von Antonius wird erzählt, er habe des Amon Tod in einem Gesichte erfahren, und dessen Seele gen Himmel fahren gesehen. Vergl. Stolberg X., 44 ff. Sozomenus hist. eccl. I., 12 ff. Socrates hist. eccl. IV., 23 ff. [Fritz.]

Amoriten (oder Emoriten אֱמֹרִי, LXX.; Ἀμορραῖοι, daher auch Amorrhäer genannt). Sie stammen von Emori, dem vierten Sohne Kanaans (Genes. 10, 15 f.) und bildeten zur Zeit Mose's einen der mächtigsten kanaanitischen Stämme, wie schon daraus hervorgeht, daß ihr Name auch auf die kanaanitischen Stämme überhaupt ausgedehnt wird und die von den Israeliten zu bekriegenden Völker auch einfach nur Amoriten genannt werden (Genes. 15, 16. Jos. 24, 18. Richt. 6, 10.). Ihren Hauptsitz hatten sie westlich vom todten Meere im Gebirg Juda (Genes. 14, 7. 13. Num. 13, 29. Deut. 1, 7. 44.) und einem Theil des Gebirges Ephraim (Genes. 48, 22.), welches daher auch das Gebirg der Amoriten genannt wird (Deut. 1, 7. 19. 20.); aber sie dehnten sich noch weiter aus (Richt. 1, 34—36), und faßten namentlich auch jenseits des Jordan festen Fuß, wo sie den Ammoniten große Länderstrecken abnahmen und zwei Reiche, das Reich Basan und das Reich Sihons gründeten. Diese Reiche hatten jedoch nur vorübergehenden Bestand, denn obwohl die Amoriten ein kräftiges und kriegerisches Volk waren (Amos 2, 9.), so wurden sie dennoch bald von den Israeliten noch zu Mose's Lebzeiten besiegt (Num. 21, 21—35.) und ihr Gebiet den Stämmen Ruben, Gad und Halbmanasse eingeräumt (Num. 32, 33.). Die Amoriten westlich vom Jordan besiegte Josua (Jos. 10.), ohne sie jedoch ganz auszurotten (Richt. 1, 34 f. 3, 5.). Indessen war doch von jezt an ihre Macht gebrochen. Wo später die Israeliten unter Samuel von den Philistern bedrängt wurden, hatten sie Ruhe vor den Amoriten (1 Sam. 7, 14.), und Salomo gebrauchte sie, wie die noch vorhandenen Reste der übrigen kanaanitischen Stämme, zu Frohnarbeiten (1 Kön. 9, 20 f.). Nach dem Exil werden sie noch (Esra 9, 1.) genannt, ohne daß jedoch daraus sicher ersichtlich wäre, daß damals von ihnen noch Ueberreste vorhanden waren. [Welte.]

Amort, Eusebius, war wohl der gelehrteste Theolog Bayerns um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Auf der Bibermühle bei Tölz in Oberbayern geboren, studirte er zu München, wurde dann Augustiner-Chorherr zu Polling, im J. 1717 Priester, und bald darauf Professor der Philosophie, Theologie und des Kirchenrechts in seinem Stifte. Schon jezt zog er die Aufmerksamkeit so sehr auf sich, daß ihn der Cardinal Cercari als seinen theologischen Rathgeber zu sich mit nach Rom nahm. In Rom machte Amort weitere wissenschaftliche Forschungen und gewann die Gunst hochgestellter Personen, mehrerer Cardinäle und selbst des Papstes Clemens XII. Nachdem er 1735 in sein Stift zurückgekehrt war, wurde er 1740 Dechant desselben, 1759 Mitglied der churfürstlichen Academie der Wissenschaften zu München. Er starb den 5. Febr. 1775. Er stiftete nicht nur unter den Augustinern eine gelehrte Gesellschaft, Parnassus boicus, sondern war selbst der fruchtbarste bayerische Schriftsteller seiner Zeit, und veröffentlichte eine Menge theologischer größerer und kleinerer Werke, in denen er sich immer als einen sehr eifrigen Vertheidiger seiner Kirche und des hl. Stuhls zeigte.

Amortisation (Amortisationsgesetze). Es ist natürlich, daß eine

Anstalt mit einer so vielseitigen Einwirkung auf die Menschen und mit einer so unerschöpflichen Aufgabe der Besorgung der öffentlichen Wohlfahrt, wie die Kirche, einen innern stetigen Zug zur Erwerbung, zur Vermehrung und Erhaltung ihres Vermögens hat, in welchem sie eines der Mittel findet, ihrer geistigen Wirksamkeit eine fördernde materielle Unterlage zu geben. Daher hat die Kirche stets gestrebt, und der Staat hat im Anfang und langhin in seiner Gesetzgebung das Streben unterstüzt, die Erwerbung des Vermögens durch die Kirche und ihre Körperschaften zu erleichtern. Auf diesem Weg ist der Reichthum der Kirche und ihrer Stiftungen gegenüber dem Vermögen des Staats und der weltlichen Körperschaften ein höchst bedeutender, nach der Anschauungsweise Mancher ein unverhältnißmäßiger geworden. So lang nun die ganze Richtung des Zeitalters eine religiöse war, der kirchliche Geist die Zeit und Gesellschaft durchdrang, so lang namentlich auch die Verwendung dieses Vermögens der öffentlichen Meinung als eine kirchlich und gesellschaftlich rechtmäßige und heilsame erschien, fand dieses stille Wachsthum des Kirchenvermögens keinen Widerstand. Alles Vermögen aber, das an die reiche Kirche gelangte, war dem Leben des Verkehrs bleibend entzogen, einmal weil die Veräußerung des Kirchenguts rechtlich äußerst erschwert, sodann weil die Kirche bei ihrem Reichthum selten die Nothwendigkeit traf, zu veräußern. Veräußerte sie außer dem Fall der Noth, so geschah es nach der Forderung des Rechts nur für einen größern Vortheil. Weil daher das an die Kirche und andere Körperschaften gelangende Vermögen aus dem Leben des Verkehrs heraustrat, dafür abstarb, so nannte man im Mittelalter die Uebertragung von Gütern und Gefällen an solche Personen, welche gar nicht oder nur sehr erschwert veräußern durften, namentlich also Vermögensübertragung an Kirchen und kirchliche Anstalten, Klöster, milde Stiftungen u. a. Amortisation,[1]) und die Eigenthümer dieser Güter die todte Hand (manus mortua, main morte, gens de main morte), weil sie das Erworbene nicht mehr herausgab: die Güter selbst, ihrem ewigen Zweck auf ewige Zeiten zugewandt und angeeignet, als rechtlich unveräußerlich und als befreit von Steuern und andern Lasten, waren dem Verkehr, dem Gemeinwesen entzogen, für beide erstorben: sie waren amortisirt. Dieser Zustand erregte nothwendig die Reaction jener Mächte, welche sich der im Mittelalter allmächtigen Kirche zuerst zu entziehen strebten, und sich durch diese oft maaßlose Ansammlung des liegenschaftlichen Vermögens in der todten Hand verlezt erkannten, so der Lehensmacht, der Städte, der Landeshoheit. Durch die Veräußerung von Grundstücken an geistliche und selbst auch weltliche Körperschaften litten mehrere Lehensverpflichtungen oder aber schuldige Leistungen an das Gemeinwesen. Der Reichthum, welcher durch die Gewerblichkeit der Städte sich gehoben hatte, fand bei dieser Unveräußerlichkeit geistlicher Güter nicht die Gelegenheit zu seiner einträglichen Anlage, und die Landeshoheit fand bei dieser reich begüterten Kirche keine Beisteuer, sondern nur Widerstand. Die Amortisationsgesetze (s. g. literæ admortizationis), durch welche der früher unbedingt freie Gütererwerb der Kirche aufgehoben und mehrfach beschränkt ward, die Schenkungen, Vermächtnisse und andere Veräußerungen an eine fromme Stiftung nur bis zu einem gewissen Betrag gestattet, oder an die Zustimmung der Regierung gebunden wurden, haben in den verschiedenen Ländern verschiedene Ursachen. Uebrigens fallen einige Aeußerungen des Amortisationsrechtes schon früh vor; denn offenbar gehört dahin, wenn König Otto III. im J. 988 den dänischen Bischöfen das Recht verlieh, in seinen Landen Besitzungen zu erwerben, Lappenberg Hamburger Urkundenbuch S. 56, weil ohne solche königliche Erlaubniß ein solcher Gütererwerb unzulässig war. Aehnliche Geltendmachung des Amortisationsrechts zeigt v. Raumer Geschichte der Hohenstaufen

[1]) Du Cange s. v. Admortisatio.

Band III. S. 330, Bd. VI. S. 147. Das 13. Jahrhundert zeigt solche Amortisationsgesetze schon in England, Brabant und Flandern. In England stammt das erste Gesetz über die Veräußerungen an die todte Hand (mortmain) von Heinrich III. (1225) 9. Henr. III. c. 36. Noch weiter gingen dort Eduard I. (1279 und 1285) und Richard II. (1392) 7. Edward I. st. 2., 13. Edw. I. c. 32. 15. Rich. II. c. 5. In Teutschland genehmigten besonders die weltlichen Gerichte oft die leztwilligen Verfügungen nicht, in welchen der Kirche Liegenschaften oder über einen bestimmten Betrag Geld zugewandt wurden; so nach Richter Kirchenrecht S. 595 Lüttich Stat. v. 1287 bei Hartzheim T. III. p. 720, Cöln. v. 1330 ib. T. IV. p. 39, Maynz. Stat. v. 1320 ib. p. 197, Salzburg. Stat. v. 1420 ib. p. 182 u. a. Namentlich die im Aufschwung begriffenen Städte suchten schon im 13. Jahrhundert, besonders aber seit dem 14ten, Freibriefe zu erwerben, wodurch sie Gewähren gegen die Anhäufung des liegenschaftlichen Vermögens in der Hand der Klöster erlangten; so z. B. Goslar schon im J. 1212 (Lünig Reichsarchiv, Cont. IV. Urkunde 1, Boppard im J. 1274 (Günther Cod. dipl. Rhen.-Mos. T. II. p. 258), Breslau im J. 1370 (Laspeyres Gesch. und heut. Verf. der kath. K. Preußens, Bd. I. S. 343. Dieses Streben ging aber nicht bloß durch Teutschland, sondern, wie solche Richtungen in jener Zeit immer weiter griffen, auch durch Frankreich, Italien und Spanien, selbst Rußland. In Frankreich wirkte dahin schon die frühere Erstarkung der Königsgewalt; für diese Vorgänge in Italien zeugen die ital. Statuten des 14. Jahrhunderts, wie Selopis gezeigt, und den Gang der Sache in Spanien weist nach der sonst aber nicht unparteiische St. Hilaire: Mémoire sur l'origine des immunités ecclésiastiques en Espagne, in den Mémoires de l'Académie royale des sciences T. I. Savants étrangers, Paris 1841, p. 825 suiv. Für Rußland hat Iwan IV. Wasiljewitsch im J. 1580 ein Amortisationsgesetz erlassen. Einen ganz besondern Einfluß übte auf die Amortisation innerhalb der Kirche die Erweiterung und Erstarkung der Landeshoheit. Je mehr sich diese sammelte, desto entschiedener wirkte sie gegen die Körperschaften, und ihre freie Bewegung auch im Kreise des Vermögens zurück; es war dieses eine Bekämpfung einer irgendwie neben der Landeshoheit aufstrebenden Macht selbstständiger Haltung, gegen welche der Argwohn des später seine Kraft und sein Bewußtsein zusammennehmenden Staates erwachte, und daher sich durch Amortisationsgesetze half. So befahl z. B. der Landgraf Wilhelm III. von Hessen schon im J. 1491, wie die Schrift: Nachricht v. d. Closterh. Schiffenberg, Gießen 1755, Beil. Nr. 166 zeigt: „das niemants, wer der sy, keyne werntliche Gutern, es sy an Zinsen, Renthen ader Gefellen, geistlichen Personen noch Cloistern nicht mehr verkeuffe." Selbst in geistlichen Ländern überflügelte das Interesse der Landeshoheit das der Kirche. Dafür zeugen z. B. die in der Abhandlung von Hahn De eo quod justum est circa bonorum immobilium ad manus mortuas translatione, Heidelb. 1746 angeführten Mainzer Verordnungen aus den Jahren 1574, 1650, 1660. Das waren landesherrliche vereinzelte Eingriffe in die körperschaftliche Freiheit; sie begegnen häufiger im 16. und 17. Jahrhundert in Teutschland, Frankreich und in Italien. Die Eingriffe der protestantischen Regierungen in das Kirchengut ihrer Kirche hatte auch die katholischen Landesherren zu ähnlichen Eingriffen in das Vermögen der katholischen Kirche bestimmt. Erst allmälig folgten die Amortisationsgesetze einer mehr systematischen Richtung; sie betrafen das gesammte Verhältniß des Kirchenvermögens zu dem Staat, die volkswirthschaftlichen Beziehungen zu der Staatsgesellschaft. Die Besteuerung des Kirchenvermögens gehört nicht hieher. Wie man nun das Recht der Erwerbung des Vermögens durch anerkannte Körperschaften aus politischen und policeilichen Rücksichten beschränkt hat, so hat man dieses Recht der Beschränkung der Erwerbungsfähigkeit auch auf die Kirche angewendet. Die strengste Form ist ein gegen die Kirche

gerichtetes förmliches Verbot der Erwerbung von Vermögen über einen bestimmten Betrag, oder aber die Forderung der Genehmigung der Staatsregierung für den Erwerb von Liegenschaften, oft ohne Unterschied, und für den von Capitalen über einen gewissen Betrag. So wird aus dem Aufsichtsrecht des Staats die Pflicht der Kirche abgeleitet, jede Zuwendung von Vermögen an die Kirche der Staatsregierung anzuzeigen, und das Recht der leztern, die Giltigkeit derselben überhaupt oder über einen bestimmten Ertrag hinaus (z. B. in Preußen bei jeder Zuwendung über 1000 Thaler) zu genehmigen. So erschienen solche Amortisationsgesetze in Oesterreich in Betreff der Klöster schon unter Leopold I. (Gesetz vom 14. Oct. 1524), Karl VI. und Maria Theresia, Rechberger Enchiridion jur. eccles. austriaci, P. I. § 286, Justermann österreichisches Kirchenrecht, Wien 1807, § 107 ff., Helfert die Rechte und Verfassung der Katholiken in dem österr. Kaiserstaate, 3. Aufl. Wien 1843, Bd. I. S. 33, 51; Patent vom 26. Aug. 1771; Hofd. vom 22. Juni 1781. Gewisse geistliche Institute wurden aber in Oesterreich von Zeit zu Zeit von dem Amortisationsgesetz ausgenommen, so durch Hofd. vom 13. Juni 1804, 16. Aug. 1805, 6. Mai und 19. Juli 1805, 3. Oct. 1806. Für Preußen hatte das Landrecht, II. Thl. 11. Tit. § 194 f. bestimmt: „Keine Kirchengesellschaft kann ohne ausdrückliche Bewilligung des geistlichen Departements Grundstücke an sich bringen. Bei Geschenken und Vermächtnissen muß bei Katholiken vom Bischof an den Oberpräsidenten und von diesem weiter an das geistliche Departement berichtet werden; m. s. die Instruction für die Consistorien vom 23. Oct. 1817, § 3; Ges. Sammlung S. 239; Preuß. Landrecht, Anhang § 125. So weit das einer Kirche gemachte Geschenk oder Legat nicht genehmigt wird, fällt es an den Geber, an dessen Erben oder in den Nachlaß. Preuß. Landrecht II. Thl. 11. Tit. § 216. Bielitz Handbuch des preuß. Kirchenrechts, 2te Ausg. Leipzig 1831, S. 383. Die Beschränkung der kirchlichen Erwerbsfähigkeit in Preußen, nach welcher namentlich auch Zuwendungen bis zum Betrage von 500 Thalern erlaubt und höhere Beträge auf diese Summe herabzusetzen waren, ward aufgehoben; m. s. Gesetz vom 13. Mai 1833, Kab. O. vom 1. Febr. 1834, 10. April und 22. Mai 1836. Simon preuß. Staatsrecht, I. 415—25. Hermes Handbuch der gesammten Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus in Preußen, gr. 8. Aachen 1834. 6 Thle. Bd. II. S. 879 ff. Für Bayern bestimmt über diesen Gegenstand die Verf.-Urkunde Tit. IV. § 9, Nr. 4, Beil. II. zur Verf.-Urk. § 28, 44—49, 62—73: „Die in dem Königreiche als öffentliche Corporationen aufgenommenen Kirchen sind berechtiget, Eigenthum zu besitzen, und nach den hierüber bestehenden Gesetzen auch künftig zu erwerben.“ Man vgl. damit das bayerische Concordat, Art. VIII., der bestimmt: „Ecclesia insuper jus habebit novas acquirendi possessiones, et quicquid de novo adquisierit, faciet suum, et censebitur eodem jure ac veteres fundationes ecclesiasticæ, quarum, uti et illarum, quæ in posterum fient, nulla vel suppressio vel unio fieri poterit absque sedis Apostolicæ auctoritatis interventu, salvis facultatibus a sacro Concilio Tridentino episcopis tributis.“ In Bayern bestand eine eigene Amortisationsabgabe, die s. g. quarta pauperum et scholarum; sie wurde im J. 1840 aufgehoben, es wurde aber an dem heurigen Landtag ihre Wiedereinführung beantragt. Schenkl Instit. jur. eccles. T. II. p. 617. Von Moy bayer. Staatsrecht I. § 108. Für Würtemberg, wo schon im J. 1524 ein Amortisationsgesetz erschienen, s. m. Eisenlohr in der Einleitung zu seiner Sammlung der württ. evangel. Kirchengesetze S. 27 f., bei Reyscher vollständige Sammlung der württ. Gesetze, worin Bd. VIII. und IX. die Gesetze der protest. Kirche Würtembergs enthalten. Für Baden Verord. vom 10. April 1833 bei Müller Lex. des Kirchenrechts Bd. III. S. 518. Darnach ertheilen zu jeder im Ganzen den Werth von 1500 fl. nicht übersteigenden Schenkung an irgend eine bereits bestehende Stiftung die Kirchen-Ministerial-

Sectionen oder die Kreisregierungen, je nachdem diese Stiftungen unter einer oder der andern Verwaltung stehen, die nach Landrechtsatz 910 erforderliche Staatsgenehmigung ohne Unterschied, ob die Schenkungen in fahrendem oder liegendem Vermögen bestehen, und ob sie belastet oder nicht belastet sind, wenn nur die Belastung die Hälfte des Ertrags der Schenkung nicht übersteigt. Uebersteigt die Schenkung im Ganzen den Werth von 1500 fl. oder die Belastung die Hälfte des Ertrags derselben, so ist die Genehmigung des Ministeriums des Innern von den Kirchensectionen oder beziehungsweise von den Kreisregierungen einzuholen. Zu Schenkungen, durch welche eine neue Stiftung gegründet wird, ertheilt das Ministerium auf Vortrag der Kirchensectionen, beziehungsweise der Kreisregierungen, die Staatsgenehmigung. Uebersteigt jedoch der Werth einer solchen neuen Stiftung im Ganzen den Betrag von 3000 fl., so ist die Genehmigung des Großherzogs durch das Staatsministerium von dem Ministerium des Innern einzuholen. Für das Großh. Hessen s. m. die Verordnung vom 6ten Juli 1832 § 39 bei Weiß Archiv des K.R. Bd. III. S. 273. Für Weimar Ed. vom 7ten Oct. 1823 § 23. Für S.-Altenburg Verf.Urk. § 160. Für S.-Meiningen Verf.Urk. § 35. Wie wir gesehen, haben politische, policeiliche und volkswirthschaftliche Rücksichten zur Erlassung dieser Amortisationsgesetze bestimmt. Wir glauben, daß entgegengesezte Gründe jezt für deren Abschaffung immer bestimmender hervortreten. Die Politik bestimmt die Regierungen, den Standpunct souveräner Allmacht zu verlassen, und körperschaftliche Selbstständigkeit zu begünstigen. Auch Rücksichten policeilicher Art treten ein, die durch diese excentrische Vermögenstheilung sich vorbereitende Uebervölkerung, der Mangel an gesammelten Unterstützungsfonds für die wachsende Armuth, zumal in Zeiten der Noth, die Einbuße großer Wirthschaften, welche allein die Mittel haben, die von Wissenschaft und Uebung gewonnenen öconomischen Verbesserungen auszuführen, stellen in unsern Tagen den Nutzen der Amortisation immer dringender in Zweifel. Die maaßlose Zersplitterung des Grundeigenthums in Folge der Reaction gegen die Ansammlung des Eigenthums zumal des Grundeigenthums in der Hand geistlicher und anderer Körperschaften führt zu einer neuen Reaction, die um so mehr wachsen wird, je kräftiger zum Gedeihen der Freiheit und der Wohlfahrt des Gemeinwesens und vor Allem des Rechts der körperschaftliche Geist erwacht. So wird eine sich vorbereitende organische Zeit auch hier bessern, was eine kritische Zeit gefehlt hat. Ueber die Amortisation überhaupt vergleiche man außer der schon angeführten Abhandlung von Hahn noch die von Friderich: De eo, quod justum est circa amortisationem in Schmidt. Thesaur. jur. eccles. potiss. german. Heidelb., Bamb., Würzb. 1772—79. Tom. V. p. 664., v. Moshamm, über die Amortisationsgesetze, Regensburg 1798. [Buß.]

Amos (עָמוֹס, nicht mit אָמוֹץ Jes. 1, 1. zu verwechseln, wie schon von Clemens Alexandr. und Andern geschehen ist, weil die LXX beide Namen Ἀμώς schreiben), der dritte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, aus Thecoa im Stamme Juda südlich von Jerusalem an der Grenze der Wüste Juda gebürtig, und wie er selbst sagt, dem dortigen Hirtenstande angehörig (Am. 1, 1. 7, 14.). Er wurde, ohne sich zum Prophetenamte eigentlich vorbereitet, oder in einer Prophetenschule eine Art Vorbildung dazu erhalten zu haben, von den Heerden weg als Prophet in's Reich Israel gesendet, und wählte Bethel, den Hauptort des ephraimitischen Bilder- und Götzendienstes, zum Mittelpunct seiner prophetischen Wirksamkeit. Diese fällt in die Regierungszeit der Könige Jeroboam II. von Israel und Ussia von Juda (Am. 1, 1.) und war hauptsächlich gegen die Ueppigkeit und Sorglosigkeit der Großen, die herrschende Ungerechtigkeit und Bedrückung der Armen, die Verachtung der Propheten und Geweihten, und ganz besonders gegen den herrschenden Abfall und Götzendienst gerichtet, von dem all jenes nur die natürliche Frucht war. Sein Buch zerfällt in eine Art Einleitung

und zwei Hauptheile. Jene bedroht die götzendienerischen Nachbarvölker Israels für ihre Feindseligkeit gegen das auserwählte Volk und ihre Widersetzlichkeit gegen den wahren Gott der Reihe nach mit der göttlichen Strafe. Der erste Theil eifert in mehreren freimüthigen und nachdrücklichen Reden gegen die schon erwähnte sittliche und religiöse Versunkenheit des Volkes, ermahnt zur Besserung und droht mit dem göttlichen Strafgerichte (Cap. 3—6). Der zweite Theil veranschaulicht durch Beschreibung bedeutungsvoller Gesichte das stufenweise Tiefersinken Israels und seine endliche Verwerfung von Seite Gottes, mit Eröffnung jedoch einer erfreulichen Aussicht auf die Wiederbegnadigung des verstoßenen Volkes und das Heil der messianischen Zeit. — Wenn die Darstellungsweise des Amos getadelt und er imperitus sermone (Hieron.) genannt wird, so wäre das wohl nicht geschehen, wenn man nicht eben gewußt hätte, daß er vor seiner Berufung zum Propheten ein Hirte von Thecoa gewesen. Seine Darstellung ist schön und correct, zuweilen etwas ausführlich beschreibend, aber nicht überladen und ermattend, gewöhnlich sehr frisch, lebendig und phantasiereich. [Welte.]

Amotion, s. Kirchenamt.

Ampel. Die Lichter, die in katholischen Kirchen nie fehlen, brennen oft in Ampeln (gewöhnlich von Silber), welche Oel in sich schließen. Der Dichter Venantius Fortunatus († 600) soll durch das Oel einer vor dem Grabe des h. Martinus von Tours brennenden Ampel von einem Augenübel geheilt worden sein. Solche Ampeln hängen (mit dem ewigen Lichte) besonders vor den Altären, in welchen die h. Eucharistie aufbewahrt wird, auch vor angesehenen Heiligenbildern. Oft hat im Mittelalter ein großer Reichthum in diesen Ampeln bestanden, z. B. in der Kirche von Mainz.

Amphilochius, der heilige, Bischof von Iconium und Kleinasien, stammte aus Cappadozien, widmete sich Anfangs der Beredsamkeit und Advocatur, zog sich dann in eine Einöde Cappadoziens zurück, erwarb sich hier den Ruhm eines großen Asceten und wurde deßhalb i. J. 375 zum Bischofe von Iconium und Metropoliten von Lycaonien erwählt. Als solcher nahm er an den kirchlichen Angelegenheiten seiner Zeit lebhaften Antheil, wohnte der 2ten allg. Synode zu Constantinopel bei, hielt i. J. 383 oder 384 selber eine Synode gegen die Messalianer, forderte den Kaiser Theodosius d. Gr. zur Unterdrückung des Arianismus, namentlich zu dem Verbote des arianischen Gottesdienstes auf, und stand mit dem h. Basilius d. Gr. (seinem Nachbar-Metropoliten) und dem h. Gregor von Nazianz in sehr freundschaftlicher Verbindung. Im Jahre 392 lebte er noch, als Hieronymus seinen Catalogus scrip. eccles. schrieb. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Die alten Kirchenväter und Concilien citiren viele Stellen aus jezt verlornen Werken des Amphilochius, welche Fragmente Pater Combefis sorgfältig gesammelt und in Paris i. J. 1644 mit den noch vorhandenen Werken des h. Amphilochius herausgegeben hat. Diese ganzen, noch auf uns gekommenen Werke sind: acht Predigten, ein Gedicht an Seleucus über die h. Bücher, und eine Lebensbeschreibung des h. Basilius. Aber die Aechtheit aller dieser Schriften ist zweifelhaft, und Oudin schreibt sie (in s. Commentar. de scriptor. eccles. T. II., p. 216) dem Metropoliten Amphilochius von Cyzicus, einem Zeitgenossen des Photius, zu. Andere, z. B. Billius und Du-Pin, wollen das Gedicht über die h. Bücher für eine Arbeit des h. Gregor von Nazianz, und die mit Fabeln gefüllte Vita Basilii für das Machwerk eines viel spätern Griechen erklären. Unter den Predigten aber sind besonders die 4te und 8te unächt. Aecht dagegen ist ein Synodalbrief des h. Amphilochius zur Vertheidigung der orthodoxen Trinitätslehre, welchen Cotelier im 2ten Bande seiner Monumenta ecclessiae graeca p. 98 hat abdrucken lassen. Alle Werke des h. Amphilochius finden sich im 6ten Bande der Bibliotheca Gallandii. Berühmt sind die drei canonischen Briefe des h. Basilius an Amphilochius, deren Aechtheit Molkenbuhr und Binterim

(Denkwürdigkeiten V., 3. S. 366 ff.) ohne hinreichenden Grund verworfen haben. [Hefele.]

Amphipolis. Eine Stadt zwischen Thracien und Macedonien, aber zu lezterem Lande gehörig, in welche auch der Ap. Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich kam (Apg. 17, 1). Sie lag am Flusse Strymon, der sie von zwei Seiten einschloß, daher ihr Name (ὅτι ἐπ' ἀμφότερα περιῤῥέοντος τῆ Στρυμόνος etc. Thuc. VII. 102), war eine Colonie der Athenienser, unter den Römern Hauptstadt von Macedonia prima; später hieß sie Chrysopolis und Christopolis, jezt Emboli.

Amplificatio, (Erweiterung), s. Predigt.

Amsdorf, Nicolaus von, einer der eifrigsten Freunde Luthers, war aus einer adeligen Familie zu Zschoppau bei Wurzen in Sachsen am 3. Decbr. 1483, also nicht ganz einen Monat später als Luther geboren, wurde 1511 Professor der Theologie zu Wittenberg und Canonicus an der Allerheiligen-Kirche. Da auch Luther bald darauf von der philosophischen in die theologische Facultät der gleichen Universität versetzt wurde (1512), entspann sich zwischen ihnen eine enge bleibende Freundschaft. Als Luther sofort i. J. 1417 mit seiner Neuerung auftrat, schloß sich Amsdorf derselben mit aller Energie an, und beharrte bei ihr mit solcher Heftigkeit und Uebertreibung, daß man von ihm sagte: „er sei lutherischer als Luther" und ihn den lutherischen Eiferern beizählte. Von 1517 an ist er fast immer an Luthers Seite, ist mit ihm 1519 auf der Leipziger Disputation, 1521 auf dem Reichstage zu Worms, und darauf bei der Entführung Luthers nach der Wartburg. Während Luther auf der Wartburg saß, begünstigte er zu Wittenberg durch sein Vorwort beim Churfürsten die Abschaffung der Messe und andere Versuche, die Reformation ins Leben einzuführen. Im Jahre 1524 wurde er auf Luthers Empfehlung erster Superintendent und Pfarrer in Magdeburg, und führte hier wie in andern Städten die Reformation ein. Im Jahre 1534 nahm er am Schmalkaldischen Convent, i. J. 1541 an dem Regensburger Religionsgespräch Antheil und wurde in demselben Jahre sogar Bischof, indem der Churfürst von Sachsen seine Vogteirechte mißbrauchte, den rechtmäßig zum Bischof von Naumburg-Zeiz erwählten Julius von Pflug verdrängte und den lutherischen Amsdorf mit Beistimmung einiger Domherren intrudirte. Er ließ ihn durch Luther am 20. Januar 1542 ordiniren, und dieser freute sich, daß sie einen Bischof geweiht hätten „ohne Chresem, auch ohne Butter, Schmalz, Speck, Theer, Schmeer, Weihrauch und Kohlen." (Luthers Werke, Walch'sche Ausg. Bd. XVII., S. 123.) Vgl. (Lepsius) Bericht über die Wahl und Einführung Nic. von Amsdorf. Nordh. 1835. Nachdem jedoch Kaiser Carl V. in der Schlacht bei Mühlberg 1547 (ein Jahr nach Luthers Tode) die Schmalkalder besiegt hatte, mußte Amsdorf dem Julius von Pflug wieder weichen und es blieb ihm nur der Bischofstitel, den er sein ganzes Leben hindurch beibehielt. Er lebte jezt wieder in Magdeburg, und fand nun in den in der protestantischen Kirche selbst ausgebrochenen Streitigkeiten tausendfache Gelegenheit, auch in seinem hohen Alter noch seinen ultralutherischen Eifer zu zeigen. So bekämpfte er namentlich sowohl das Leipziger als das Augsburger Interim (1548), und war ein heftiger Gegner derjenigen protestantischen Theologen, welche nach dem Inhalte des Leipziger Interims in den gleichgültigen Dingen der alten Kirche nachgeben wollten und daher Adiaphoristen genannt wurden. Als sofort ein anderer lutherischer Eiferer Matthias Flaccius den unsinnigen Satz aufstellte, die Erbsünde sei die Substanz der menschlichen Seele geworden und natürlich sehr vielen Widerstand fand, so suchte Amsdorf dieser thörichten Lehre eine mildere Fassung zu geben in dem Ausdrucke: die Erbsünde sei wenigstens ein starkes Accidens unserer Seele geworden. Gegen den Dr. Georg Major aber, Professor zu Wittenberg, läugnete er im synergistischen Streit nicht nur die Nothwendigkeit der guten Werke, sondern behauptete sogar, daß sie

der Seligkeit schädlich seien. Nicht weniger eiferte Amsdorf gegen alle Versuche, die lutherische Abendmahlfeier durch die calvinische zu alteriren. Im J. 1552 wurde er Kirchenrath und Superintendent zu Eisenach, war sehr dafür thätig, daß das paedagogium provinciale zu Jena in eine Universität umgewandelt wurde, wohnte selber der Einweihung der neuen Universität bei (1558), und starb zu Eisenach am 14. Mai 1565, im 82. Jahre seines Lebens. Obgleich ein heftiger Gegner der guten Werke, war Amsdorf doch mehr als andere Reformatoren zur Ascese geneigt, er blieb z. B. unverheirathet und hatte stets einen Sarg in seinem Schlafzimmer als ein memento mori stehen. Seine vielen kleinen, meistens polemischen Schriften haben jezt nur mehr antiquarischen Werth. Uebrigens unterstützte er Luther bei seiner Bibelübersetzung und gab die Jenaische Ausgabe von dessen Werken heraus. [Hefele.]

Amt Christi, Aemter Christi. Das Eine Erlösungswerk Christi vollzieht sich durch drei besondere, unter sich aber aufs innigste verbundene Thätigkeiten, durch die prophetische, hoheprieſterliche und königliche. Die Lehre von diesen drei Thätigkeiten ist die Lehre von den drei Aemtern Christi, dem prophetischen, hoheprieſterlichen und königlichen. Wir werden diese Aemter besonders abschildern in der Lehre von Christo. Siehe d. Art. Christus.

Amt, geistliches, s. Kirchenamt.

Amt, mit Choral, figurirtes. Die Beiziehung des Gesanges zur Feier der h. Messe fällt schon in die frühesten Jahrhunderte der Kirche. Eine vollständige und ausgebildete Sammlung derjenigen liturgischen Texte, welche zur Celebration gesungen wurden, enthielt nebst andern Bestandtheilen das von Gregor M. verfertigte Antiphonarium, das für alle folgenden Zeiten Regel und Muster geblieben ist. Sobald sich nun die Musik aus ihrem innern Wesen zu den Unterschieden besonderer Kunstformen entfaltet hatte, konnte auch der Unterschied eines Choralamtes und eines figurirten Amtes entstehen. Diese Unterscheidung weist mithin auf die wesentlichen Gegensätze innerhalb der Sphäre musikalischer Kunst zurück und will hervorheben, daß entweder die eine oder die andere Gattung der Musik zur Verherrlichung des christlichen Gottesdienstes, näherhin seines Mittelpunctes, des h. Meßopfers verwendet werden könne. Wir haben also bloß zu bezeichnen, was die Natur des figurirten, und was die des Choralgesanges ist. Unter Choral versteht man den von Gregor M. gegründeten, einstimmigen und rhythmisch indifferenten Kirchengesang, unter Figural die mehrstimmige, rhythmisch individualisirte Harmonie. Der Choral stammt, wie schon bemerkt, von Papst Gregor her, und umfaßt so ziemlich das Ganze der kirchlichen Liturgie. Seinem ganzen Umfange nach war er in dem Antiphonarium verzeichnet, das von Gregor veranstaltet, lange Zeit mit größter Hochachtung in Rom aufbewahrt wurde. Derjenige Theil des Chorals, welcher für die Feier der Messe bestimmt ist, wurde in spätern Zeiten eigens zusammengestellt, heißt als eine solche Sammlung „Graduale", und ist ganz nach der Weise des Missale eingetheilt und eingerichtet. Lange Zeit wurde der Choral ohne alle weitere musikalische Begleitung gesungen. Später, im 13ten und 14ten Jahrhundert, trat die Orgel als unterstützendes Instrument hinzu. Mit den andern üblichen Instrumenten verträgt er sich schlechterdings nicht. Die Choralmesse umfaßt regelmäßiger Weise den Introitus, das Kyrie, Gloria, Graduale, den Tractus, die Sequenz, das Credo, Offertorium, Sanctus, Agnus Dei und die Communio. Wiewohl sich der Choral den Einflüssen und Gesetzen späterer musikalischer Entwicklungsstufen nicht ganz hat entziehen können, so ist er doch seinem Grundcharacter nach in allen Jahrhunderten sich selbst gleich geblieben, und stellt ohne Anstand die würdigste, dem Mysterium am meisten verwandte Sprache der Kirche in Tönen dar. — Eine Nachbildung des Chorals entwickelte sich mit dem Aufblühen der deutschen Sprache und Poesie während des Mittelalters, indem sich der deutsche Volksgeist

nicht nur in erhabenen heiligen Dichtungen verherrlichte, sondern auch fromme und erhebende Tonweisen aus der Fülle seiner glaubenswarmen Begeisterung ausströmte. An die Stelle des lateinischen Chorals trat daher ziemlich häufig der geistliche Volksgesang, in musikalischer Beziehung mit dem Choral fast Eins und Dasselbe, und ein unumgängliches Vorbild für die Bestrebungen späterer Zeiten. — Der figurirte oder mensurirte Gesang bezeichnete anfänglich nichts Anderes als den Choral, so wie er in rhythmischer Beziehung während des 12ten Jahrhunderts zur Differenz von längeren und kürzeren Noten fortgebildet worden ist. Im 15ten und 16ten Jahrhundert hieß so der in diesem Zeitraum ausgebildete mehrstimmige, contrapunctische Gesang. Nachdem nun der Contrapunct seit dem 17ten und namentlich 18ten Jahrhundert in den monodischen oder arienhaften Satz, verbunden mit Instrumentalbegleitung, aufgelöst worden ist, so versteht man heutigen Tags unter figurirtem Amt die Feier des Hochamtes unter Aufführung der aus dem Princip der Oper aufgefaßten und mit dem Orchester begleiteten Meßcompositionen. Wir haben somit dreierlei Arten von figurirten Aemtern. Die erste Art fällt mit dem Begriffe des Choralamtes zusammen, nur daß in Folge der oben bemerkten quantitativen Veränderung die Töne des jetzigen Chorals einen freieren Schwung erhalten. In der zweiten Gattung figurirter Messen wird die Entwicklung der kirchlichen Tonkunst zur Schönheit und zum erhabenen Schwunge harmonischer Accorde angeschaut, auf welchem Gebiete die unsterblichen Schöpfungen eines Palästrina ꝛc. hervorgegangen sind, die nicht nur den Ernst und das Solenne des Chorals rein bewahrt haben, sondern auch „das Liebliche und Freudige der Engelchöre im wunderbaren Laufe ihrer Harmonieen nachzuahmen streben." Dagegen ist ein figurirtes Amt nach dem heutigen Begriffe kaum mehr als ein kirchliches, gottesdienstliches Werk anzuerkennen. Der einfache, solenne Styl aller früheren Jahrhunderte ist heut zu Tage größtentheils in den opernmäßigen verwandelt, mithin ist auch der religiöse Gehalt der Empfindung zu einem rein lyrischen Spielen und Treiben herabgesezt; und endlich nimmt auch die Instrumentalmusik, statt sich einfach begleitend, unterstützend zu verhalten, die Stelle eines für sich selbst agirenden, rauschenden, darum ganz weltlichen Orchesters ein. Es bildet dieß einen Mißstand im Umkreis der kirchlichen Disciplin, der von Seite der Kirchenobern der strengsten Beachtung werth wäre. [Birkler.]

Amulet. Wie die Sache selbst, so ist auch das Wort orientalischen Ursprungs; nach Hammer ist es abzuleiten vom arabischen hamalet = Anhängsel, die Bezeichnung scheint so von der am meisten üblichen Weise seines Gebrauchs (dem Tragen um den Hals) hergenommen; nach einer andern, aber unrichtigen Ableitung kommt es her von amoliri = vertreiben, quod amolitur malum. Die Bedeutung, welche dem Amulet inhärirend gedacht wird, ist im Allgemeinen die des Vorkehrungs- und Schutzmittels gegen Gefahr und Uebel aller Art (gewöhnlich gegen Zauberei, Vergiftung, Krankheit ꝛc.); sowie des Beförderungsmittels bei Unternehmungen u. s. w. Gestalt, Verfertigung und Gebrauch des Amulets sind sehr mannigfaltig: Figuren von Menschen und Thieren, oder einzelnen Theilen derselben; Metallstücke, die unter gewissen Constellationen gegossen und mit allerlei Characteren und mysteriösen Zeichen versehen sind; bisweilen sind sie in Münzform, um am Hals getragen zu werden; auch in der Form von Ringen, Arm- und Halsbändern, Diademen ꝛc. Auch werden Pergament- oder Papierstreifen, worauf unverständliche Worte, Geisternamen, Segensprüche, Bilder von Göttern, Menschen und Thieren sich finden, als Amulete gebraucht. — Der Glaube an die Kraft der Amulete findet sich fast bei allen Völkern; die ältesten werden bei den Aegyptern gefunden unter der Gestalt des Käfers. Der Käfer (κάνθαρος scarabaeus) ist das höchste aller ägyptischen Symbole, er ist das Bild des männlichen Princips (sowie der hl. Vogel ἱέραξ, der Falke oder

Sperber, Symbol des weiblichen Naturprincips); ist Symbol der Zeugung und Lebensquelle, Bild der Sonne und des Sonnenlaufs u. s. w. Ueber die Sage seiner Entstehung u. s. f. vergleiche man Creuzer, Symbolik und Mythologie, 2. Aufl. I. Bd. pag. 489 ff. Außer Aegypten war der Amuletenglaube über den ganzen Orient verbreitet; die Derwische verfertigen heute noch solche und lassen sie sich von den Moslim sehr theuer bezahlen. Die Araber und Perser nennen die Amulete auch Talisman; Hammer (Fundgruben des Orients, IV. Bd. 2. H. S. 155 ff.) will jedoch Namen und Gebrauch der Talismane lieber aus Indien herleiten, wo noch heute die Umhängung des Tali, einer Art Amulet, welches der Bräutigam der Braut umhänge, die entscheidende Ceremonie der vollständigen Vermählung sei. — Zwischen Amulet und Talisman ist nach Hammer der Unterschied dieser, daß bei jenem die Inschrift auf Papier, bei diesem auf Stein geschrieben sei, und daß jenes von Männern und zwar meist von Soldaten, als Scapulier oder en baudrier, dieser dagegen größtentheils nur von Frauen am Gürtel oder Busen getragen werde. — Auch das auserwählte Volk, dem allein das Licht der reinen Gotteserkenntniß leuchtete, konnte sich nebenbei mannigfachen Aberglaubens nicht erwehren. — Es ist möglich, daß die Juden in Aegypten mit dem Gebrauch des Amulets bekannt wurden, aber es möchte doch zu viel behauptet sein, wenn Münter die Verordnung des Gesetzes über die Phylacterien geradezu als eine Verbesserung des ägyptischen Aberglaubens ansieht; das Gesetz nimmt allerdings stäte Rücksicht auf bestehende Verhältnisse, aber das Bestreben, Durchdringung und Beziehung des Göttlichen auf alle, auch die geringfügigsten Lebenserscheinungen zu erzielen, zeigt sich auch bei dieser Verordnung als Haupttendenz; so Exod. 13, 9.: Und es sei dir ein Zeichen auf deiner Hand und ein Denkband zwischen deinen Augen, damit das Gesetz Jehovah's in deinem Munde sei; ebenso V. 16. Num. 15, 38. .... daß ihr, wenn ihr sie (die Quasten an den Kleidern) sehet, euch erinnern sollet aller Gebote Jehovah's, um sie zu halten — vgl. Deut. 22, 12. — Dem „fleischlichen" Sinne dieses Volkes lag es freilich nahe, den Geist dieses Gebotes zu verlieren und durch das Aeußere desselben zu mancherlei Abirrungen verleitet zu werden. — Der Erlöser deutet solches an, wenn er den Pharisäern rügend vorhält: πλατύνουσι δὲ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσι τὰ κράσπεδα τῶν ἱματίων αὐτῶν — Matth. 23, 5. Mit Bezug auf diesen Tadel findet es Grotefend (bei Ersch und Gruber) ganz unverzeihlich, daß die Geistlichen jezt noch den Gebrauch der Läppchen oder Pfäffchen beibehalten, obgleich Jesus so sehr gegen diese Pharisäersitte sich ereifert habe!! — Zum Beweise, daß die Juden die Phylacterien als Amulete gebraucht haben, wird (bei Ersch u. Gruber) verwiesen auf die Targum. zu Cantic. VIII. 3. Surenh. zum Buche der Mischna von den Gebeten T. I. p. 9. Bartolocci in biblioth. magna Rabbinica T. I. p. 576. Possin. spicil. Evang. c. 56. Sam. Petit. Var. Lect. 20. a. Schon der Befehl beim Auszug aus Aegypten, Blut an die Oberschwelle und an die beiden Pfosten zu streichen (Exod. 12, 22. ff.), sei eine Art Amulet gewesen, gleich unserm Truthenfuß oder den drei Kreuzen. — Aus Exod. 13. sei bei den Juden das Wort Agla aufgekommen, dessen sie sich bei verschiedenen Anlässen als Amulet bedienen; es besteht aus den Anfangsbuchstaben von אתה גבור לעולם אדני (du bist mächtig in Ewigkeit, o Herr!) und wird in die sechs Ecken eines Truthenfußes, von den Juden Schild Davids genannt, mit kleinern, und in der Mitte desselben, mit größern Buchstaben geschrieben, so daß das Wort Agla siebenmal in der Figur steht. — Ein späteres jüdisch-kabalistisches Wort ist Abracalan. — Die sonst so heitere Lebensanschauung der classischen Völker war gleichfalls vielfach getrübt durch den bangen Glauben an das Walten und Hereingreifen unholder Mächte, es mußte darum auch nach Vorkehrungsmitteln dagegen gesucht werden. Die Griechen nannten diese Mittel προβασκάνια, da sie mit βασκαί-

ναν ein neidisches Beheren mit dem bösen Blick (Plin. hist. nat. VII. 2.) sowie ein Beschreien mit fatalen Worten bezeichnen, welcher Ausdruck mehr sinnreich als richtig von *φάεσι καίνειν*, mit dem Blicke tödten, abgeleitet wird. Beide Begriffe verbanden die Römer in ihrem, dem Griechischen nachgebildeten Worte fascinare. Sie hatten einen eigenen deus Fascinus, dessen Symbol als Amulet gebraucht wurde. Dieses Amulet hat verschiedene Namen: Fascinus, häufiger fascinum, zunächst Ausdruck für Verzauberung überhaupt, dann aber für das Schutzmittel dagegen; weiterhin werden die Amulete servatoria, *φυλακτήρια*, *ἀποτρόπαια* genannt. Die erste Stelle unter ihnen behauptet der Phallus, der vorzugsweise fascinus oder fascinum heißt; ihn trugen die Kinder um den Hals, er fand sich über den Eingängen der Häuser und Gemächer (wie die Truthenfüße). Die Alten schrieben diesem Amulet deßwegen eine schützende Kraft zu, weil sie glaubten, ein obscöner Anblick ziehe die Augen auf sich und müsse so von dem bedrohten Gegenstand ablenken, *ἑλκομένης διὰ τὴν ἀτοπίαν τῆς ὄψεως, ὥστε ἧττον ἐπερείδειν τοῖς πάσχουσιν* (Plut. Symp. V, 7. 3.). Auch dienten gewisse Ringe, die z. B. aus Galgennägeln gefertigt waren, als Amulete, (wie noch in unserer Zeit in einigen Gegenden den aus Sargnägeln gefertigten allerlei Kräfte zugeschrieben werden); gewisse Worte und Namen wurden als Phylacterien getragen, so besonders die *Ἐφέσια γράμματα*, am Bilde der ephesischen Diana angeschrieben; Homer (Od. X, 305) erwähnt schon das Zauberkraut *μῶλυ*. Der Scarabaeus, bei den Aegyptern das höchste Symbol, galt auch den Römern als Amulet; in seinen Fühlhörnern glaubte man einen feinen, alle Gefahr vorahnenden Sinn verborgen, scarabaeorum cornua grandia denticulata, adalligata infantibus amuleti naturam obtinent (Plin. XXX. 47.). Plinius zählt im XXVIII. u. folg. Büchern noch eine Menge solcher Verwahrungsmittel auf; auch an gewisse Handlungen knüpfte sich eine magische Kraft, besonders an das Ausspucken, so wurde nie unterlassen, editae urinae inspuere XXVIII. 4, 7. u. dgl. mehr. — Vgl. Pauly, Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft, III. Band. S. 426 ff. — Das Christenthum trat in die Welt, vor dem himmlischen Glanz seiner Lehre mußte all' das Unheimliche entweichen, was die Nachtseite des Heidenthums mit sich führte, aber „der schwarze Faden im alten Gespinnst war nicht völlig abgerissen; durch Trümmer und Ruinen hat er sich vielmehr hindurchgewunden und auch in die christliche Zeit sich fortzusetzen gewußt. Denn die Schlechtigkeiten in der menschlichen Natur hatten seiner mit Hut wahrgenommen und Sorge getragen, daß, in Wort und That, die Ueberlieferung des Bösen der neu begonnenen Entwicklung nicht verloren gehe. So war der Faden denn auch jetzt wieder in die Webe eingegangen; aber hatte er früher als Aufzug zum Grunde und zur Haltung sich ihr unterbreitet, vom goldenen Einschlag nur los durchfahren; dann war, da dieser jetzt als Aufzug sich auf den Stuhl gelegt, dem andern die Rolle des Einschlags zugetheilt. Die Zeiten hatten sich gewendet, und war früher der Tag aus der Nacht hervorgegangen, so mußte jetzt die Nacht der Abwesenheit des Lichtes ihr Entstehen danken." — Dieß gilt auch von jeder einzelnen Richtung, in welche sich die in christlicher Zeit sich noch fortsetzende heidnische Strömung ergieng. — Die Kirche erhob sich in gerechter Strenge gegen Alles, was dem Zauberwesen u. s. w. zur Grundlage gedient, sie verbreitete sich lehrend über das Verwerfliche desselben, lehrte die Kräfte der Natur in ihrem wahren Wesen schätzen und würdigen, schuf für ihren Cult neue Formen oder beseelte die beibehaltenen mit dem göttlichen Leben des Christenthums. Aber schon in der ersten Zeit ihres Bestehens zählte sie Mitglieder, die mit dem heidnischen Namen nicht auch schon heidnisches Denken und heidnisches Leben abgelegt hatten, und diesen mußten selbst die neuen Formen und Beziehungen, die sie trafen, deren inneres Wesen ihnen aber verschlossen blieb, als Substrat für heidnischen Aberglauben dienen. — Unrichtig ist es aber, wenn das Brockhaus'sche

Conversations-Lexikon (8. Aufl. I. Bd. S. 248) behauptet, das Wort ἰχθύς habe ohne Weiteres gleich als Inschrift für die Amulete der christlichen Zeit dienen müssen; dieses Wort, sowie viele andere Worte und Zeichen, wie das Kreuz, das Bild des guten Hirten, Tauben, Palmen, Leier u. s. w. waren für die christliche Frömmigkeit symbolische Erinnerungen an die vorzüglichsten Thatsachen des Christenthums. In diesem Sinne gestattete sie die Kirche, in dieser Zeit gegen bildliche Darstellung sonst so strenge, und wachte genau über deren rechten Gebrauch; schon die Synode von Elvira (305) erhebt sich rügend gegen zu weite Ausdehnung (ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur). — Freilich konnten, wie schon bemerkt, da wo das Heidnische in Gesinnung und Handlung noch herrschend geblieben, auch jene bedeutungsvollen Symbole nur dem alten Aberglauben dienen; diesem aber verdankten sie nur ihren Mißbrauch, nicht aber ihr Entstehen. Diese Behauptung gilt überhaupt, wo sich immer der abergläubische Gebrauch der Amulete innerhalb der christlichen Zeit gefunden hat und sonder Zweifel da und dort noch finden mag; es ist ein heidnischer Ueberrest, wenn er sich auch in christliche Formen hüllen will. Darum waren es die Gnostiker, die auch hierin Heiden geblieben; bei den Basilidianern z. B. galten die Abraxassteine oder Abraxasgemmen als Amulete; von ihnen wurden sie durch die Priscillianisten noch Spanien gebracht u. s. w. Die Kirche erließ jederzeit strenge Verordnungen gegen dieses Unwesen; so droht eine Synode von Laodicea (im 4. Jahrh.) allen Clerikern mit Absetzung, welche Phylacterien ꝛc. verfertigen. Unter Gregor II. werden sie auf einem Concil zu Rom feierlich verdammt, ebenso auf einer Synode zu Constantinopel und zu Tours unter Carl d. G., welcher sie auch in seinen Capitularien verbietet. Weitere hieher bezügliche Verordnungen sehe man bei Hurter, Geschichte Papst Innocenz des Dritten, IV. Bd. 547. Dieser Aberglaube pflanzte sich aber zu jeder Zeit fort, besonders stark aber erhielt er sich immer bei den Juden. Auch den Katholiken wird er vorgeworfen und mitunter geradezu behauptet, er werde vielfach von Seite der Kirche selbst befördert, so z. B. heißt es bei Ersch und Gruber (III, 429) die sg. Gotteslämmchen der katholischen Christen, welche der Papst unter allerlei Ceremonien weihe, haben einen ähnlichen Ursprung (sc. wie die Amulete). Die Kirche hat viele Segnungen und Weihungen, sie erlaubt den Gebrauch der Bildchen, Kreuze u. s. w. — non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus (Conc. Trtd.), sondern Alles in tief christlicher Bedeutsamkeit, werde diese nur nach ihrem Willen den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht. Das Heiligste ist nicht gesichert vor dem Mißbrauch; dieser hat sich auch bei vorliegender Sache geltend gemacht und macht sich unläugbar noch vielfach geltend, denn noch immer wuchert neben der Saat des Hausvaters das Unkraut des Feindes, der in der Nacht säet.— Ueber die Amulete erschien früher eine eigene Schrift von J. F. Arpe: de prodigiosis .... operibus, talismanes et amuleta dictis. Hamb. 1717. Sie konnte aber vom Bearbeiter des Artikels nicht ausgemittelt werden. [König.]

Amulo, auch Amolo, Amulus oder Hamalus genannt, war einer der berühmtesten fränkischen Bischöfe und Theologen unter den Carolingern. Er erhielt zu Lyon in der Schule Agobard's seine Bildung, und wurde auch i. J. 840 oder 841 dessen Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon. Er nahm auch an dem Prädestinationsstreite seiner Zeit lebhaften Antheil gegen Gottschalk und für die Kirchenlehre, wie seine jezt noch erhaltene Epistola ad Gothescalcum nebst dem Buche de gratia et praescientia Dei beweist. Ob eine andere Schrift über diesen Gegenstand: responsio ad interrogationem cujusdam de praescientia vel praedestinatione divina von ihm oder vom Diaconus Florus sei, ist zweifelhaft. Außerdem kam auf uns noch ein Brief Amulo's an B. Theobald von Langres gegen unautorisirte Reliquien, und wahrscheinlich hat auch eine von Sirmond zuerst edirte Sammlung — Auszüge aus den Schriften des hl. Augu-

stin (S. Augustini sententiae de praedestinatione etc.), so wie auch ein Buch adversus Judaeos, das Chifflet unter dem Namen des Rabanus Maurus herausgab, den Amulo zum Verfasser. Er starb im Jahr 852. Die Werke des Amulo finden sich in der Baluze'schen Ausgabe des Agobardus, so wie in der Bibliotheca Patrum Lugd. T. XIV. Vgl. Bähr, Gesch. der röm. Literatur im carolingischen Zeitalter, S. 406 f. und Du-Pin, Bibl. des aut. eccl. VII, 150 ff.

Amyot, Jakob, aus niedriger Famile am 30. Oct. 1513 zu Melun geboren, wurde einer der angesehensten und einflußreichsten Prälaten Frankreichs im 16ten Jahrhundert. Nachdem er 10 Jahre auf der Universität zu Bourges griechische und lateinische Literatur gelehrt und von König Franz I. die Abtei Bellosane erhalten hatte, wurde er mit der französischen Gesandtschaft nach Venedig und von da (1551) zur Kirchenversammlung von Trient geschickt, wo er den Gallicanismus vertheidigte. Hierauf lebte er einige Jahre lang in Rom, mit philologischen Arbeiten beschäftigt, bis er i. J. 1558 auf Empfehlung des Cardinals Tournon von K. Heinrich II. zum Lehrer seiner Söhne, der nachmaligen Könige Carl IX. und Heinrich III., berufen wurde. Später machte ihn eben König Carl IX. zum Großalmosenier von Frankreich, Bischof von Auxerre und Curator der Universität Paris. Heinrich III. erhob ihn auch zum Commenthur des hl. Geistordens. Er starb den 6. Febr. 1593 und hat sich in der Literaturgeschichte einen bleibenden Namen erworben durch seine meisterhafte, noch jezt gelesene französische Uebersetzung des Plutarch. Seine andern Uebersetzungen sind minder berühmt.

Amyraut (Moses) oder **Amyrald** war einer der berühmtesten reformirten Theologen in Frankreich. Geboren 1596 zu Bourgeuil, wurde er 1633 Professor der Theologie an der hugenottischen Schule zu Saumur und eine Zierde dieser Universität. Schon 2 Jahre, als er noch Prediger zu Saumur war, hatte er sich auf hugenottischen Synoden von Charenton ausgezeichnet und die Beschwerden seiner Glaubensgenossen dem Könige Ludwig XIII. überreicht. Er gewann die Achtung des Cardinals Richelieu theils durch seine Gewandtheit, theils dadurch, daß er seine so sehr zur Empörung geneigten Glaubensgenossen stets zum treuesten Gehorsam gegen die Krone aufforderte. Aber dadurch, so wie durch seine Versuche, die calvinische Gnadenlehre zu mildern und vernünftiger zu machen (also der katholischen zu nähern), brachte er einen großen Theil der Hugenotten sehr gegen sich auf, so daß er allerlei Verunglimpfungen und Verfolgungen erfahren mußte. Doch gelang es den Eiferern nicht, auf den Synoden von Alançon und Charenton seine Absetzung zu bewirken; im Gegentheil fanden seine Ansichten bei vielen französischen und schweizerischen Theologen Eingang, und er starb, von den Gelehrten und Staatsmännern hochgeachtet und wegen seiner persönlichen Tugenden, wie als fruchtbarer Schriftsteller hochgeschäzt, am 8. Januar 1664. Ausführlicheres über ihn findet sich in Bayle's Lexikon.

Anabaptisten und **Anabaptismus**, s. Wiedertäufer.

Anabolagion oder **Ambolaginm** ist ein griechischer, doch selten vorkommender Ausdruck für jenes priesterliche Kleidungstück, welches sonst Humerale oder Amictus genannt wird. Der Name kommt von der Art und Weise, wie dieses, durch Umwerfen nämlich, angezogen wird.

Anachoreten. Im Allgemeinen erscheinen uns die ersten Christen in Ansehung ihres sittlich-religiösen Lebens, ihrer Sitten, nicht bloß im Vergleich mit der in Sünde und Laster versunkenen Heidenwelt, sondern auch mit dem Leben der spätern Christen in einem sehr glänzenden Lichte. Wie aber auch selbst das apostolische Zeitalter in sittlicher Beziehung nicht ohne alle Schattenseite ist, so gab es dagegen wieder Andere, welche die evangelische Vollkommenheit mit besonderem Eifer anstrebten, Ascheten (ἀσκηταί, continentes, σπουδαῖοι, ἐκλεκτοί, Philosophen) genannt. Weit entfernt, dem Dualismus zu huldigen und nach manichäisch-gnostischer Art die Materie und alles Körperliche als an sich Böse zu

betrachten, hatten diese Asceten doch bald die Erfahrung gemacht, daß es ihnen in dem Maaße leichter werde und besser gelinge, ein wahrhaft geistiges Leben zu führen und eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott zu erhalten, als sie sich von den irdischen Dingen losgemacht und so wenig als möglich in die Außenwelt verstrickt seien. Daher zogen sie sich von dem vielbewegten Leben zurück, verkauften ihre Güter und unterstützten mit dem Erlös höhere religiöse Zwecke, z. B. Loskaufung von Gefangenen, Errichtung von Armenhäusern ꝛc.; dabei arbeiteten sie aber doch noch so fleißig und ernst, daß sie ihren Lebensunterhalt durch Händearbeit sich verdienten und etwas noch zu erübrigen suchten, um es höhern Zwecken zu widmen: sie enthielten sich freiwillig der Ehe, in beständiger Enthaltsamkeit verharrend, übten öfteres und strengeres Fasten, den Genuß des Fleisches und Weines gänzlich verschmähend. Diese ascetische Lebensweise führten sie längere Zeit, ohne gerade aus der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft herauszutreten, in den Städten, oft in den Kreisen ihrer Familien. Aus diesen Asceten gingen die Anachoreten oder Einsiedler, Eremiten, hervor. Manche nämlich glaubten, nur in völliger Einsamkeit Gott und ihrem Seelenheile recht dienen zu können, verließen deßhalb die menschliche Gesellschaft gänzlich und zogen sich auf das Land, in Wüsten und Höhlen zurück. Bald trafen Umstände ein, welche die Zahl dieser Anachoreten sehr vermehrten, die Christenverfolgungen nämlich, namentlich die unter Decius und Diocletian. So irrig es zwar ist, die primitive Ursache des Anachoretenthums in diesen Verfolgungen zu suchen, — gab es doch schon Anachoreten vor den Verfolgungen, und auch nachdem die Kirche Ruhe erlangt, dauerten sie fort — so sicher ist es doch auch, daß die Verfolgungen eine Art von Veranlassung zum Anachoretenleben gaben. Während der decianischen Verfolgung nämlich hatten viele Christen, und darunter auch Asceten, Städte und Dörfer verlassen und sich in die Einsamkeit zurückgezogen. Vielen, da sie sich dem Gebet, der religiösen Betrachtung und den Zwecken, die sie erreichen wollten, ungestört widmen konnten, gefiel es hier so gut, daß sie nicht mehr zurückkehrten. Als der Berühmteste von diesen Anachoreten wird Paul von Theben genannt, im 3ten Jahrhundert, während im 4ten Jahrhundert der hl. Antonius, mit dem Beinamen Abt, viele Anachoreten um sich zu sammeln wußte und so der Stifter des eigentlichen Koinobitenthums oder Mönchthums wurde. [Fritz.]

Anaclet. Unter den ersten Nachfolgern Petri auf dem römischen Stuhle wird von den Alten ein Anaclet oder Anencletus (*Ἀνέγκλητος*) genannt, aber in der Angabe, der wievielte Papst dieser Heilige gewesen sei, weichen sie sehr von einander ab, wie denn die Reihenfolge der ersten Päpste überhaupt nicht im Reinen ist. Nach Irenäus (adv. haer. lib. III. c. 3), welchem Eusebius folgte, ergibt sich folgender Catalog: Petrus, Linus, Anencletus, Clemens; nach Augustin dagegen (Ep. 53 ad Generos.) wäre auf den Linus unmittelbar Clemens, und auf diesen erst Anaclet gefolgt. Andere Cataloge (und es existirt eine ziemliche Anzahl derselben, sämmtlich abgedruckt in dem Werke: Origines de l'église romaine, Paris 1836. Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift. 1845. S. 311 ff.) haben statt des Anaclet einen Cletus, und wieder Andere kennen beide, und zählen einen Anaclet und einen Cletus als zwei verschiedene Personen auf. Leztere Meinung vertheidigte insbesondere der berühmte italienische Kirchenhistoriker Cardinal Orsi (unter Benedikt XIV.), der die Reihenfolge der ersten Päpste also ordnet: Petrus, Clemens, Cletus, Anaclet (Istoria eccl. T. I. pag. 282, 320). Ich zweifle, ob der gelehrte Mann Recht hat; mir scheint vielmehr nach dem Chronicon Damasi, nach Epiphanius und Rufinus am Wahrscheinlichsten zu sein, daß Linus und Cletus noch bei Lebzeiten Petri, als dessen Stellvertreter, die römische Kirche leiteten, ohne daß einer von ihnen zum Nachfolger Petri im vollen Sinne des Wortes bestellt worden wäre, vielleicht darum, weil möglicher Weise beide, wie Petrus, Opfer der Neronischen Verfolgung wurden. (Daß wenigstens Linus unter Nero

i. J. 67 starb, sagt ein Indiculus roman. pontificum bei den Bollandisten. Propyl. Maji.) Als nun Petrus seinen Tod herankommen sah, bestellte er den Clemens zu seinem unmittelbaren Nachfolger, und auf diesen scheint sofort Anaclet gekommen zu sein. Für die Unterscheidung von Cletus und Anaclet aber kann man außer vielen alten Papalcatalogen auch eine Notiz des Pontificalbuchs anführen, wornach Cletus ein Römer, Anaclet dagegegen ein Athenienser von Geburt gewesen sein soll. Pseudoisidor unterschob dem Papst Anaclet drei unächte Decretalbriefe. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt. — Anaclet II. war Gegenpapst gegen den rechtmäßigen Papst Innocenz II. im 12ten Jahrhundert. Er starb, nachdem das Schisma durch seine Schuld 7 Jahre lang gedauert hatte, i. J. 1138, und besonders war es der hl. Bernhard, der die Fürsten und Völker für den rechtmäßigen Innocenz II. gewann.

Anagnosten, ἀναγνῶσται — Vorleser, nennt man in der griechischen Kirche seit den ersten Jahrhunderten bis heute jene niedern Kirchendiener, welche bei den Lateinern Lectores heißen. Dieß Amt ist nicht von Christus eingesezt, sondern erst im 2ten Jahrhundert zur Erleichterung der Priester und Diaconen entstanden und gehört zu den ordines minores. Ob die in den Privathäusern der griechischen und römischen Großen angestellten Anagnosten (gebildete Sclaven, welche ihrem Herrn vorlesen mußten) Veranlassung und Vorbild zur Aufstellung dieser Kirchendiener gegeben haben, ist ungewiß. Binterim (Denkw. Thl. I., S. 285) und Andere behaupten, schon der h. Justin spreche in seiner ersten Apologie Cap. 67, also schon ums J. 138 von Anagnosten; allein er redet nur von Vorlesungen in der Kirche (ἀναγινώσκεται), und es bleibt völlig unentschieden, ob damals schon eine hiefür eigens aufgestellte Classe von Clerikern bestanden habe. Unbestreitbar dagegen ist, daß es ums J. 200 in der lateinischen Kirche schon den Stand der Lectoren gab, wie wir aus Tertullians Schrift de praescriptionibus haereticorum c. 41 ersehen. Wahrscheinlich hat auch die griechische Kirche um dieselbe Zeit dieß Kirchenamt eingeführt. Vergl. Lector.

Anagogisch, s. mystischer Sinn.

Analogie des Glaubens, der Schrift. Eine das innerste Wesen des christlichen Glaubens unmittelbar berührende Frage, die bei der großen Kirchenspaltung des 16ten Jahrhunderts erhoben wurde, war jene über die hl. Schrift und ihre Auslegung. Der constanten Lehre der Kirche, daß das geschriebene Wort Gottes in dem zu allen Zeiten lebendig durch die Kirche hindurch gehenden göttlichen Worte, als dem nie alternden Selbstbewußtsein der Kirche (Tradition), wie seine Ergänzung, so auch seine Erklärung finde; — dieser Lehre sezte bekanntlich der Protestantismus die Behauptung entgegen, daß in den apostolischen Schriften der urchristliche Lehrinhalt vollständig niedergelegt und daß dieser Inhalt aus ihnen allein, ohne die Dazwischenkunft der im Besitze der apostolischen Ueberlieferung sich befindenden Kirche, mit zureichender Sicherheit abgeleitet werden könne. Demgemäß stellt die altprotestantische Dogmatik den Satz auf: Scriptura sui ipsius infallibilis est interpres, — habet facultatem semetipsam infallibiliter interpretandi (Gerhard, loc. theol.); — omnis legitima ac solida Scripturae interpretatio vel ex immediata Spiritus Sancti inspiratione (quae hodie in ecclesia non amplius locum habet) vel ex ipsa Scriptura est petenda (Ibidem). Diese so gefaßte Beschaffenheit der hl. Schrift, wornach sie nicht nur als Quelle, sondern zugleich als höchstes Criterium für die Aushebung des Glaubensinhaltes gilt, bedingt ihren Character als regula fidei; herrschender wurde für Bezeichnung dieses Verhältnisses in der alten protest. Theologie der Ausdruck analogia fidei, entlehnt (in einem dem Texte selbst fremden Sinne) aus Röm. 12, 6. (... εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Vulg. richtig: secundum rationem fidei). Die hierauf gegründete weitere hermeneutische Regel lautet daher: omnis interpretatio regulae fidei sit analoga. Man berief sich zur Begründung

dieser Auffassung auf das Verfahren der alten christlichen Lehrer, welche gleichfalls die regulam fidei als Auslegungsprincip aufgestellt haben. Allerdings hielten sich die Kirchenväter bei der Schrifterklärung an die regula fidei, aber ihre Glaubensregel hat mit jener, welche protestantischerseits aufgestellt wurde, nichts Weiteres gemeinsam als den bloßen Namen; ihrem Wesen und Inhalte nach ist die regula fidei dieselbe, an welcher die Kirche heute noch festhält, — die Tradition. So ist bei Irenäus (adv. haeres. I, 9. 4.) das apostol. Symbolum als κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής gefaßt. Tertullian: Symbolum quod simul accepistis, et singuli hodie reddidistis, verba sunt in quibus matris Ecclesiae fides copia fundamentum stabile solidata firmatur. Serm. 215. — Das Symbol ist aber nur der kurz gefaßte Inhalt der Tradition, und da diese in der Kirche als regula fidei gilt, so sagt Augustinus: Symbolum est breviter complexa regula fidei. Serm. 213 in tradit. Symbol. Die Tradition als solche bezeichnet Tertullian als Glaubensregel an vielen Orten, so z. B. de veland. virg. cap. 37. in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit. Für den nächstliegenden Zweck mögen diese wenigen Belege genügen, wir verweisen über das Ausführlichere hierüber auf Staudenmaier, christl. Dogmatik, I. Bd. pag. 43 u. 44, 47 ff. sowie auf die später folgenden Artikel über Tradition, Schriftauslegung u. s. w. — Was das Nähere über den in Frage stehenden Punkt betrifft, so divergiren darüber die Bestimmungen der Theologen. Nach Bretschneider (Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe u. s. w. 3te Aufl. pag. 346) besteht der Unterschied darin, daß Einige, wie Chemnitz, Gerhard, Calov, die sogenannten sedes doctrinarum zu Grunde gelegt, und die dunkeln und zweideutigen Stellen darnach erklärt wissen wollen, und also die Analogie in klaren Worten der Schrift suchten; Andere dagegen, wie Hollaz, Buddeus, die Erklärungsregeln für dunkle und zweideutige Stellen in den Fundamentalartikeln, also in Sätzen der Dogmatik suchten. Nach Wegscheider sind die Begriffe: regula fidei, analogia Scripturae Sacrae und analogia fidei streng auseinander zu halten. Die regula fidei ist ein Inbegriff der christlichen Glaubenslehren nach den deutlichsten, unzweideutigsten Stellen (dicta classica et probantia); die analogia fidei stellt das Verhältniß dieser einzelnen Glaubensartikel zu einander dar, um sie, mit Beseitigung aller Widersprüche in einzelnen Lehren, wechselseitig durcheinander zu erläutern, zu bestätigen und in Uebereinstimmung zu bringen. Dieses kann nur geschehen nach vorgängiger Ausmittelung der analogia Scripturae Sacrae, Darstellung des Verhältnisses aller Aussprüche der hl. Bücher zu einander, mit Beurtheilung der minder deutlichen und dunkeln Stellen nach den deutlichsten und unzweideutigsten. Die analogia fidei bezieht sich bloß auf die dogmatischen Stellen, die analogia Scripturae Sacrae auf die sämmtlichen hl. Schriften. (Institt. theol. christian. dogm. ed. 3. pag. 55 sqq.). [König.]

Analytisch, s. Methode.

Anammelech, s. Andrammelech.

Ananias (חֲנַנְיָה, von חָנַן, gratiosus fuit, und יה für יְהוֹה) und Saphira (vom Syr. שַׁפַּר formosus fuit, oder von σαπφειρος, Sapphir). Die Erzählung von diesen beiden Personen in der Apostelgesch. 5, 1 ff. enthält ein merkwürdiges Beispiel göttlicher Strafe. Ananias, ein Gläubiger zu Jerusalem, verkaufte ein Grundstück, und brachte von dem Erlöse einen Theil zu den Aposteln, aber mit dem Vorgeben, daß er damit die ganze Erlössumme in die Unterstützungscasse der bedürftigen Brüder lege; Saphira sein Eheweib war im Einverständniß mit ihm. Als darauf Petrus, der, wie es in der Erzählung der Apgesch. zu liegen scheint, mittelst Offenbarung des hl. Geistes den Trug erkannt, dem Ananias mit scharfer Rüge seinen Frevel vorwarf, so stürzte dieser todt zu Boden, und es traf alsbald sein Eheweib das gleiche Loos, nachdem sie auf die Anrede Petri das falsche Vorgeben wiederholte. Ihr Vergehen ist nicht das Zurückbehalten eines Theiles

der Erlössumme, denn sie waren durch kein Gesetz gehalten, das Ganze abzuliefern, vielmehr war der Verkauf ihres Grundstückes und die Verwendung alles Erlöses ganz ihrem freien Willen anheimgestellt; ihr Frevel ist die mit der theilweisen Uebergabe verbundene Heuchelei und Lüge; sie wollten den Schein einer begeisterten und zu großen Opfern bereiten Bruderliebe haben, und bedienten sich der Lüge, um für das zu gelten, was sie nicht waren. Diese Lüge erklärt Petrus als eine beabsichtigte Täuschung des hl. Geistes, inwiefern er nämlich in der christlichen Gemeinde und in den Aposteln insbesondere gegenwärtig und ihr leitendes Princip ist, und bezeichnet sie als ein Versuchen des hl. Geistes, d. i. sie hätten es darauf ankommen lassen, ob der hl. Geist ihren Frevel durchschaue und ihn strafen wolle und könne. Sie hatten die Wirksamkeit des hl. Geistes als einer göttlichen Kraft schon an sich erfahren, und in dieser, sowie an dem ganzen Leben der Gemeinde seine Heiligkeit erkannt, ebenso auch in den Wundern, welche die Apostel verrichteten, seine Macht; so hat also ihre Denkungsart und ihr Verhalten auch den Character großer Vermessenheit. Eine solche Geistesbeschaffenheit, in welcher Heuchelei und Mißachtung des göttlichen Leitungsprincips der Kirche verbunden ist, bildet den strengsten Gegensatz gegen die ideelle christliche Geistesverfassung, und würde, sich weiter in der Gemeinde verbreitend, der Untergang des lebendigen Christenthums gewesen sein. Wenn nun die harte Strafe des plötzlichen Todes über diese Sünder kommt, so ist es zugleich die göttliche Absicht, darin gleich anfangs eine ernstliche, abschreckende Warnung vorzuhalten; übrigens steht die Strafe für die betreffenden Personen nicht über dem Maaß der Gerechtigkeit, wenn überhaupt jede schwere Sünde den Tod verdient (vgl. Röm. 1, 32.). Die Erzählung der Apostelgeschichte gestattet keine natürliche Auffassung von diesem Vorfalle, als ob die starke Gemüthserschütterung über die unerwartete Entdeckung des Frevels und heftige Rüge des Petrus den Tod herbeigeführt hätte; ließe sich dieser Hergang etwa bei Ananias denken, so konnte doch Petrus auf einen solchen Erfolg hin der Saphira nicht mit der vollen Sicherheit, welche in seinen Worten liegt, ein gleiches Begegniß voraussagen, welches, als natürlicher Erfolg gedacht, wie der Tod ihres Mannes nur zufällig gewesen wäre; er würde durch eine so bestimmte Ankündigung sein Ansehen auf's Spiel gesezt haben, da das erwartete Begegniß, von einer zufälligen Wirkung abhängig, auch ausbleiben konnte. Aber diese Begebenheit ist nicht so anzusehen, als ob Petrus mit der ihm verliehenen höhern Macht den Tod bewirken wollte, wie andere Wunder ebensowohl Willensthaten der Apostel, als Werke der göttlichen Macht sind; Petrus ist hier nicht entscheidendes und bestimmendes Subject; es wird die Strafe nicht durch seinen Willen verhängt, sondern sie ist ein unmittelbares Werk Gottes oder seines Geistes, und der Apostel ist hier nur der Verkündiger des ihm mit Sicherheit bewußten göttlichen Strafgerichtes; so drückt es die Erzählung aus, welche dem Petrus kein befehlendes oder verfügendes Wort in den Mund legt. [Maier.]

Ananias, Hoherpriester. Ein Hoherpriester dieses Namens und in wirklicher Amtsfunction kommt Apg. 23, 2 ff. 24, 1 unter der Procuratur des Felix vor. Dieser ist ohne Zweifel dieselbe Person mit Ananias, dem Sohne des Nebedäus, den Herodes, Fürst von Chalcis, im 2ten Jahre der Procuratur des Tiberius Alexander, 47 n. Chr., an die Stelle des abgesezten Hohenpriesters Joseph, des Sohnes des Camydus, zu dieser Würde erhob (Joseph. Antt. XX. 5, 2.). Unter der nächstfolgenden Procuratur des Ventidius Cumanus wurde er aus Veranlassung der Gewaltthätigkeiten, welche zwischen den Juden und Samaritern vorgefallen waren, von dem Präses Syriens, Ummidius Quadratus, mit andern angesehenen Juden, worunter auch sein Sohn Ananus, Tempelvorsteher, nach Rom gesandt, um sich vor dem Kaiser zu rechtfertigen (Joseph. Antt. XX. 6, 2. Bell. jud. II. 12, 6.); da Claudius unter Vermittlung des jüngern Agrippa zu Gunsten der Juden entschied (Joseph. Antt. XX. 6 3.), so läßt sich annehmen,

daß er wieder in sein Amt eingetreten ist, und es also noch unter der Procuratur des Felix fortgeführt hat, der jezt nach Verweisung des Cumanus nach Judäa geschickt wurde, bis er dem Ismael, dem Sohne Phabi's, seine Stelle einräumen mußte (Joseph. Antt. XX. 8, 8.). Er lebte bis zum Anfange des jüdischen Krieges 66 n. Chr., wo er von der Räuberschaar des Afterkönigs Menahem in der Wasserleitung des königlichen Palastes getödtet wurde (Joseph. Bell. jud. II. 17, 9.); er stand auch nach seiner Absetzung immer im großen Ansehen (Joseph. Antt. XX. 9, 2.) [A. Maier.]

Anaphora, identisch mit Prosphora, bedeutet in der griechischen Liturgie ganz dasselbe, was in der lateinischen „Canon", also den in den meisten Liturgien stehenden Theil der h. Handlung, in welchem die Opfergaben in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. Im Alterthum war dafür ein besonderes Buch vorhanden. — Der Ausdruck ist also nicht, was man leicht vermuthen könnte, dem lateinischen „Offertorium" entsprechend.

Anastasia. Der hl. Anastasia geben wir darum einen Platz in diesem Kirchenlexikon, weil sie auch im Canon der h. Messe vorkommt. Aber so berühmt auch ihr Name bei den Griechen sowohl als den Römern ist, so weiß man doch sehr wenig Näheres über sie. Die Acten ihres Martyrthums nämlich, die man auch Acten des hl. Chrysogonus nennt, sind nicht ächt, obgleich sie nach Tillemont's Meinung (Mémoires T. V. p. 138) alt und schon vor Beda Venerabilis verfaßt sind. Eigentlich sind es zweierlei, aber in der Hauptsache nicht verschiedene Acten. Die einen sind bei den Bollandisten im 1ten Bande des Monats April abgedruckt, die andern aber, welche von Simon Metaphrastes herrühren, finden sich in dem Legendenwerke des Surius, unter dem 25ten Dec. Diesen Acten zufolge soll sie die Tochter eines vornehmen Römers, des eifrigen Götzendieners Prätextatus gewesen sein, aber eine christliche Mutter, Flavia, gehabt haben, von welcher auch sie im Glauben erzogen wurde. Nach dem frühzeitigen Tode der Mutter übernahm der hl. Chrysogonus ihren Unterricht. Auch der Name dieses Heiligen kommt in dem Meßcanon vor, und er muß darum zu den berühmtesten alten Lehrern der römischen Kirche gehört haben. Nachdem Anastasia erwachsen war, vermählte sie ihr Vater wider ihren Willen mit einem vornehmen und ausschweifenden Heiden, Publius, der sie von allem Umgang mit den übrigen Christen abschloß, und sie wie eine Missethäterin behandelte. Doch größer wurde ihr Schmerz, als Diocletian ihren geliebten Lehrer Chrysogonus einkerkern ließ, und nur ein geheimer Briefwechsel mit demselben soll ihr wieder Trost gegeben haben. Doch sind die 4 noch bei Suidas (in s. Lex. u. d. Buchstaben X) vorhandenen, angeblich zwischen beiden gewechselten Briefe nicht ächt. Auf die Fürbitte des Chrysogonus und der übrigen Martyrer befreite sie Gott bald darauf von ihrem tyrannischen Gemahl, der auf einer Reise starb. Jezt Herrin ihrer selbst geworden, verwendete sie ihr Vermögen für die Gläubigen, und begleitete den hl. Chrysogonus nach Aquileja, wohin er auf Befehl Diocletians gebracht und woselbst er auch im J. 304 enthauptet wurde. Nachdem sie den Heiligen bis an seinen Tod gepflegt hatte, wurde auch sie nach Erduldung verschiedener anderer Qualen noch in demselben J. 304 in Illyrien durch das Feuer der Martyrkrone theilhaftig. Ihr Leib wurde nach Rom gebracht und in einer ihrem Andenken geweihten Kirche beigesezt. Da ihr Todestag auf den 25ten Dcbr. fällt, so lasen ehedem die Päpste die 2te Weihnachtsmesse in ihrer Kirche, und noch jezt wird in unserem Missale in der 2ten Weihnachtsmesse der hl. Anastasia gedacht. Uebrigens gab es noch mehrere Martyrinen dieses Namens, was manche Confusion in die Geschichte der hl. Anastasia gebracht hat. [Hefele.]

Anastasius, Presbyter und Bibliothekar zu Rom, Abt des Klosters der Jungfrau Maria jenseits der Tiber, gestorben i. J. 886. Kaiser Ludwig II. sandte ihn 869 nach Constantinopel, wo er dem achten ökumenischen Concil an-

wohnte, dessen Acten und Canonen er aus dem Griechischen ins Lateinische übersezte. Er verfaßte die Lebensbeschreibung der Päpste in seinem Werke „liber pontificalis", von Petrus bis auf Nicolaus I., wozu er die vorhandenen Biographieen benüzte und selbstständig nur die Geschichte der Päpste seiner Zeit bearbeitete.

Anastasius, byzantinischer Kaiser, heirathete i. J. 491 seines Vorgängers, des Kaisers Zeno Wittwe, Ariadne, wodurch ihm der Thron zufiel. Zwar empörte sich das Jahr darauf gegen ihn Zeno's Bruder Longinus; aber Anastasius wußte sich sowohl gegen diesen, als auch gegen den ostgothischen König Theodorich und später gegen die Perser durch Friedensschlüsse zu behaupten. — Golddurst und Ketzerei befleckten seine Regierung und seinen Namen. Die gerechte Forderung des Papstes (Anastasius II.), des gebannten Acacius Namen aus den Kirchenbüchern streichen zu lassen, erfüllte er nicht. Denn die falsche Politik des Kaisers hoffte in Beschützung der Ketzer mehr Unabhängigkeit zu finden. So hegte er diese und bedrückte die Rechtgläubigen. Die Strafe folgte auf dem Fuße dem Unrechte nach. Constantinopel gerieth durch den ketzerischen Patriarchen Macedonius in den heftigsten Aufstand. Der Kaiser hatte nämlich versprochen, die Beschlüsse von Chalcedon in Geltung zu erhalten, verlangte aber, diesem Versprechen entgegen, daß jeder Bischof, um die Bestätigung zu erhalten, das Henotikon seines Vorgängers unterzeichnen solle. Er verdrängte sogar viele Bischöfe, die sich bei dem Papste Symmachus um Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft und um Unterstützung verwandten. Veranlassung zum Aufstande gaben besonders die Monophysiten Xenajas, Bischof von Hierapolis und der Mönch Severus, welche beim Kaiser intriguirten und gegen die Katholiken wütheten. Als sie überdieß noch den monophysitischen Zusatz des Petrus Fullo zu dem Trisagion „der du für uns gestorben bist" in Constantinopel einschwärzten und so den Aufstand erregten, gerieth der Kaiser in Noth und stellte sich an, den Frieden mit Rom herzustellen; knüpfte sogar Unterhandlungen mit dem Papst an, bis er Zeit gewonnen hatte, die Gemüther auf andere Weise zu beruhigen. Im J. 514 bedrohte ein Oberhaupt der Gothen, Vitalian, Constantinopel, zum Schutze der Orthodoxen. Aber Anastasius wußte, wie so oft, auch dießmal durch scheinbare Nachgiebigkeit und Gold seinen wankenden Thron zu erhalten. Wahrscheinlich starb Anastasius i. J. 515. [Haas.]

Anastasius I., Papst, folgte im Jahre 398 dem Papste Siricius auf dem Stuhle St. Peter's. Die Origenistischen Streitigkeiten waren eben durch Rufinus, den Uebersetzer der Werke des Origenes ausgebrochen. Rufinus half sich mit einem orthodoxen Glaubensbekenntnisse durch und Anastasius verdammte nur die dogmatischen Irrthümer des Origenes, besonders in dessen Schrift Periarchon (περὶ ἀρχῶν). Sonst zeichnete sich Anastasius I. durch seine Sorge für Rom's Wohlstand und Ruhm rühmlich aus. Von ihm schreibt sich das Verbot der Nichtzulassung gebrechlicher Personen zu geistlichen Orden, so wie die Anordnung, daß die Verlesung des Evangeliums stehend angehört werden soll. Im Jahre 402 starb er; und ward wegen seines Eifers für die reine Lehre canonisirt. — Anastasius II. Papst, folgte im Jahre 496 auf Gelasius. Er nahm sich in einem amtlichen Schreiben der damals von Kaiser Anastasius (s. d. A.) verfolgten Rechtgläubigen an, zu welchem Zwecke er auch zwei Abgesandte an den Kaiser abgehen ließ. Zum Vorwurfe wollen ihm Einige machen, er sei den Eutychianern mehr als billig gewogen gewesen und habe des Ketzers Acacius (s. d. A.) (Patriarchen von Constantinopel) Namen in den Kirchentafeln erneuern wollen. Lezteres scheint irrig zu sein, da der Name des Acacius erst i. J. 519 aus den Constantinopolitanischen Kirchenbüchern gestrichen wurde, Anastasius II. aber nur 22 Monate Papst war und i. J. 498 starb. Ueberdieß hatte er an den Kaiser in Constantinopel die ausdrückliche Bitte um Delirung des Namens Aca-

cius aus den Kirchenbüchern gestellt. — **Anastasius III.**, Papst vom J. 911—913, folgte auf Sergius. III. Geschichtlich Denkwürdiges ist nichts von ihm bekannt. — **Anastasius IV.**, auch unter dem Namen Conrad bekannt, bestieg nach Eugen III. im Jahre 1153 den päpstlichen Thron. Bei einer Hungersnoth versah er das Volk reichlich mit Getreide; auch ließ er das Pantheon, die jetzige S. Maria rotunda renoviren. Ein schriftliches Denkmal von sich hinterließ er in seiner Schrift über die hl. Dreieinigkeit. Im J. 1154 starb er und ward in ein Grab von Porphyr gelegt. Neun Briefe hat man noch von ihm. Das Zeugniß der Tugend und Erfahrung gebührt diesem Greise. — **Anastasius**, um's Jahr 855 zum Gegenpapst von Benedict III. erwählt, aber von Kaiser Ludwig, welchen das Volk und die Geistlichkeit Roms darum gebeten hatte, durch Abgesandte zu freiwilliger Resignation bewogen. [Haas.]

Anastasius, Priester zu Constantinopel und Freund des Patriarchen Nestorius, geboren im J. 428, war die erste Veranlassung zur Nestorianischen Häresie. S. Nestorius.

Anastasius Sinaita. So sicher es ist, daß der Beiname Sinaita von dem mönchischen Leben auf dem Berge Sinai hergekommen ist, so wenig ist es eine unter den Gelehrten zum Abschluß gekommene Frage, ob es blos Einen Anastasius Sinaita gegeben, oder mehrere. Während nämlich die ältern Schriftsteller, nach dem Vorgange des Nicephorus, bloß Einen annehmen, dessen Leben dann allerdings ein vielbewegtes gewesen wäre; so unterscheiden neuere Geschichtsforscher, wohl mit allem Recht, folgende drei, die sich sämmtlich einige Zeit als Mönche auf dem Berge Sinai aufhielten. 1) **Anastasius**, Patriarch von Antiochien. Dieser Heilige, gleich ausgezeichnet durch Frömmigkeit und theologische Bildung, wurde 561 zum Patriarchen von Antiochien erwählt. Weil er sich dem Kaiser Justinian, der die häretische Lehre in Schutz nahm, als habe Christus während seines Lebens einen unverweslichen und des Leidens unfähigen Körper gehabt, widersezte 563, so stand ihm eine Verbannung bevor; sie traf ihn jedoch erst unter Justinians Nachfolger, Justin d. Jüngern 572, und erst 595 durfte er seinen Patriarchenstuhl wieder einnehmen, bis er 599 starb. Von ihm sind noch einige Reden vorhanden, andere Werke sind verloren gegangen. Vgl. Ceillier Tom. XVI. p. 638 u. ff. 2) **Anastasius**, der Jüngere, sein Nachfolger, der jedoch schon 609 in einem Aufstande auf sehr grausame Weise von den Juden umgebracht wurde. 3) **Anastasius**, Einsiedler, Sinaita. Er verließ öfters seine Einsamkeit auf dem Berge Sinai, und vertheidigte, z. B. in Alexandrien, die orthodoxe Lehre gegen die akephalische Ketzerei; auch einige Werke von ihm, abgedruckt unter anderen in mag. biblioth. PP. Colon. tom. 6. p. 580 ff. sind auf uns gekommen, so 1) der Hodegos (Ὁδηγὸς, viae dux) worin er die Eutychianer und Akephalen zu widerlegen sucht, und den Orthodoxen Waffen in die Hand gibt zur Bekämpfung derselben. 2) Anagogische Betrachtungen über das Hexaëmeron oder Schöpfungswerk, worin er in der Regel den Literalsinn und die Exegese der Väter verlassend oder voraussetzend, keineswegs aber verwerfend, die hl. Schrift im mystischen und allegorischen Sinne erklärt. Vieles davon will uns nicht mehr recht zusagen, immerhin aber finden sich recht schöne und tiefe Gedanken darin; dieses Werk mit Schröckh, als eine bloße „Sammlung träumerischer Einfälle" bezeichnen wollen, ist zu weit gegangen. 3) Die 154 Fragen. Diese wirft er auf über verschiedene Schriftsteller ꝛc. und beantwortet sie ebenfalls mit Stellen aus der hl. Schrift, Kirchenvätern u. s. w. 4) Einige Reden. Ueber sein Todesjahr streitet man sich. Während Einige ihn vor 606 sterben lassen, behaupten Andere, daß er 678 noch gelebt habe. Vgl. Henschenius Tom. II. u. Ceillier Tom. XVII. [Fritz.]

Anathema. Dieses Wort verschließt in seiner Wurzel eine Doppelbedeutung, welche das Stammwort durch die entgegengesezte Richtung der von ihm

bezeichneten Thätigkeit erhält, die sich dann durch den verschiedenen Vocal auch äußerlich darstellt; diese gemeinsame Bedeutung von ἀνατίθημι ist zurücklegen. Was man von den übrigen Dingen absondernd für Gott zurücklegt, ihm weihen will, heißt ἀνάθημα, Weihegabe, Opfergabe. Sie wird Gott zugewandt. Allein von der Gesammtheit der Gott zugewandten Dinge kann eines oder das andere auch wieder zurückgelegt, also abgetrennt werden, und dieß heißt ἀνάθεμα, Sonderung, Ablösung, Ausscheidung von Gott. Als Mittel- und überleitenden Begriff schiebt sich der der Zerstörung, Austilgung ein, in welche eingeht, was Gott geopfert und was von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschieden wird. Es entspricht dieser Auffassung das hebräische Cherem. Die zweite Bedeutung, d. h. die Ausscheidung vom Gottesverband (ἀνάθεμα) ist nun die biblische. Außer einer Menge Belegstellen im alten Testament bietet das neue Testament sie häufig. So sagt der heil. Paulus Röm. 9, 3.: *Ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα.* d. h. „Ich wünschte ein Anathem von Christus zu sein für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach." Der Apostel will sagen: Ich möchte von Christus getrennt, seiner nicht theilhaftig sein, wenn ich dadurch die Juden retten könnte. Wer aber von Gott getrennt ist, der ist verflucht, er heißt ein Fluch. Daher sagt der hl. Paulus: „So Einer den Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei ein Anathem" (ἤτω ἀνάθεμα) (1 Kor. 16, 22.). Derselbe Apostel sagt: „So Jemand ein anderes Evangelium predigt, als ich euch verkündigt und ihr empfangen habt, der sei ein Anathem" (ἀνάθεμα ἔστω). Wer aber von Gott ausgeschieden ist, der ist dem Teufel zugeschieden: daher sagt derselbe Apostel statt „mit dem Anathem belegen, verfluchen", auch „dem Satan übergeben"; so 1 Tim. 1, 20: „Ich habe den Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben" (παρέδωκα τῷ Σατανᾷ), und in 1 Kor. 5, 5: „Ich habe beschlossen, denselben dem Satan zu übergeben (παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ) zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage unsers Herrn Jesu Christi." Es ist auch der volle biblische Lehrbegriff, daß, wer kein Kind Gottes ist, ein Kind des Teufels ist, und wer aufhört, jenes zu sein, dieses wird. So heißt es bei Joh. 8, 44.: „Ihr seid von euerem Vater, dem Teufel, und nach eueres Vaters Gelüsten wollet ihr thun." Dieser biblische Ausdruck ward nun in das kirchliche Strafrecht herübergenommen, im Anfang mit unbestimmter Bedeutung, daher abwechselnd mit den Ausdrücken, welche eine Trennung, Ausscheidung aus der Kirche bedeuten, die auch bei kirchlichen Vergehen eintrat, die noch nicht eine förmliche Häresie enthielten. (Conc. Eliberit. an. 303. can. 52. Conc. Laod. an. 357. can. 29.) Allein schon früh, und später immer mehr, wurde das Anathem als Strafe gegen eigentliche Häretiker ausgesprochen. So begleitete schon das erste allgemeine Concil zu Nicäa v. J. 325 das von ihm aufgestellte Symbol mit dem die Häretiker mit dem Anathem bedrohenden Canon: „Die, welche da sagen, heißt es, es gab eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war, und er war nicht, ehe er geboren worden, und er ist aus dem Nichts geworden; oder welche sagen, er sei aus einer andern Substanz oder Wesenheit, der Sohn Gottes sei geschaffen oder veränderlich oder wandelbar: diese anathematisirt die katholische und apostolische Kirche." (Mansi Collect. Concil. T. II. p. 667.) Immer mehr durch eine Reihe von Entwicklungen hindurch fügte sich dann die Strafe des Anathems in das System der kirchlichen Strafen ein, und als eine Unterart der unter die Censuren für alle Kirchenglieder gehörenden Excommunicationen. War nämlich schon mit den Pönitenzen die Ausschließung, wenn auch nicht von der christlichen Gemeinschaft, doch von gewissen Theilen des gemeinsamen Gottesdienstes verbunden, und hatten diese Absonderungen Excommunicationen geheißen, so mußte schon der Natur der Sache nach davon die Ausscheidung von der gesammten Gemeinde

unterschieden werden. Die Unterscheidung zwischen kleinern Excommunicationen und einer großen war daher ursprünglich. Als aber die kleinern Excommunicationen durch die Veränderungen im Bußwesen selbst eine Aenderung erfahren hatten, so blieb nur noch eine kleinere Excommunication, Gratian. ad cap. 24. c. XI. qu. 3. c. 2. X. de except. (2, 25). c. 10. X. de cler. excomm. (5, 27). c. 59. X. de sent. excomm. (5, 39), welche von den Sacramenten und auch von der Wählbarkeit zu den Kirchenämtern ausschließt. Neuere Synoden kennen noch diese excommunicatio minor, Conc. August. a. 1548 c. 19. Conc. Constant. a. 1567 P. I. Tit. X. c. 4. Conc. Camerac. a. 1604 Tit. V. c. 3. Conc. Paderborn. a. 1688 P. II. Tit. IV. c. 12. Im Gegensatz derselben besteht nun die exc. major, jene, welche den Schuldigen von der gesammten Kirchengemeinschaft und ihren Gnaden ausschließt, ihn von der Kirche als dem Leibe Christi gänzlich als Glied abschneidet. 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20. c. 21, 32. 33. c. XI. qu. 3. Dieser Name exc. major wurde schon früh mit dem Anathem gleichbedeutend gebraucht. Später nannte man Anathem die völlige Ausstoßung, wenn sie mit besondern Feierlichkeiten ausgesprochen wurde und die besondere Strafe für die förmliche Ketzerei war. Aus diesem Grund belegt die Kirche, wenn sie definitive Entscheidungen in dogmatischen Fragen gibt, die widerstreitenden häretischen Lehren mit dem Anathem, z. B. in der Formel: „Wenn Jemand behauptet, lehrt, leugnet u. s. f., der sei ein Anathem." Die so verkündeten Lehrentscheidungen sind förmliche Glaubensnormen (canones de fide), zum Unterschied von den Glaubensbeschlüssen (decreta de fide). Das Tridentinum gibt hiefür die Belege. Werden nun Anathem und Excommunication sich entgegengesezt, so bedeutet die leztere die kleinere, c. 12. c. III. qu. 4. Gratian. ad c. 24. c. XI. qu. 3. c. 10. X. de judic. (2, 1). Stehen dagegen die Excommunication und die Ausschließung von den Sacramenten sich entgegen, so bedeutet erstere das Anathema. c. 2. X. de except. (2, 25), c. 59. X. de sentent. excomm. (5, 39). Auch jezt noch bedeutet das Wort Excommunication das Anathema, c. 59. X. de sentent. excomm. (5, 39). Die strengste Formel der Excommunication oder des Anathems heißt Maranatha, Benedict. XIV. de synodo diœcesana. Die Folge des größern Banns war nicht nur die Ausschließung aus dem kirchlichen Verband, sondern auch von dem gewöhnlichen Lebensverkehr mit den Gläubigen, so daß Jeder, der wissentlich mit dem Excommunicirten verkehrte, mit dem kleinern Bann bedroht wurde. Wer nicht in bestimmter Zeit aus dem Bann sich löste, verfiel in die Reichsacht; die Kirche aber beschränkte das Verbot des Verkehrs mit dem Gebannten auf die Fälle, wo der Bann durch den Richter ausgesprochen, und das Urtheil förmlich verkündet worden war. M. s. das Nähere in dem Art. Bann. [Buß.]

Anathoth, berühmt als Geburtsort des Propheten Jeremia (Jerem. 1, 1.), war eine Priesterstadt im Stamme Benjamin (Jos. 21, 18. Jerem. 1, 1.), lag nach Hieronymus (Onom. s. v. und Comment. in Jerem. 1, 1.) 3 Meilen, nach Josephus (Antt. X. 7, 3.) 20 Stadien nördlich von Jerusalem und hatte zu Hieronymus Zeit sogar auch den Namen Jeremiä, welchen noch heutiges Tages ein nicht damit zu verwechselnder Ort 10 Meilen westlich von Jerusalem führt. Aus Anathoth war auch Abieser einer der davidischen Helden gebürtig (2 Sam. 23, 27.), in sie verbannte Salomo den Hohenpriester Abiathar (1 Kön. 2, 26.) und Jeremia selbst begann in ihr seine prophetische Wirksamkeit, wurde aber gehaßt und tödtlich verfolgt, weil man seine ernsten Straf- und Drohreden nicht ertragen konnte (Jerem. 11, 21—23.).

Anatolius, Patriarch von Constantinopel, war früher Diacon von Alexandrien und wurde von dem monophysitisch gesinnten alexandrinischen Patriarchen Dioscur als Gesandter nach Constantinopel geschickt. Nachdem nun im J. 449 auf der sogenannten Räubersynode der Patriarch Flavian von Constantinopel ab-

gesezt worden war und in Folge erlittener Mißhandlungen in wenigen Tagen starb, wurde durch Dioscurs Einfluß Anatolius auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel erhoben, in der Hoffnung, derselbe werde seine neue Stelle zu Gunsten des Monophysitismus mißbrauchen. Allein Dioscur hatte sich verrechnet, denn Anatolius zeigte sich auf der 4ten allgemeinen Synode von Chalcedon im J. 451 als einen entschiedenen Anhänger der orthodoxen Lehre, wie sie Papst Leo I. in seinem berühmten Lehrbriefe ausgesprochen hatte, und nahm Antheil an der Abfassung des berühmten chalcedonensischen Symbolums. Bisher stand Anatolius im besten Vernehmen mit Papst Leo, als aber weiterhin die Synode von Chalcedon in ihrer 15ten Sitzung, Canon 28, dem Bischofe von Constantinopel (Neu-Rom) den nächsten Rang nach dem Papste anwies, und ihn so den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, deren alte Rechte verletzend, vorzog, so protestirten die päpstlichen Legaten hiegegen, und Leo selbst verwarf diesen Canon. Anatolius suchte zwar noch einmal durch Höflichkeit und Geschmeidigkeit von Papst Leo die Bestätigung dieses Canon 28 zu erlangen, aber Leo verweigerte sie beharrlich und erst Innocenz III. anerkannte den Patriarchalrang der Bischöfe von Constantinopel. Anatolius starb im J. 458. Vgl. Schröckh, K.-G. Thl. XVII. S. 32 ff.

Anatolius, der Kirchenvater, stammte aus Alexandrien in Aegypten, und gehörte zu den größten Gelehrten seiner Zeit, wohlbewandert in der Arithmetik, Geometrie, Physik, Astronomie, Rhetorik und Philosophie. Auf den Wunsch der Alexandriner eröffnete er in ihrer Stadt eine Schule der Aristotelischen Philosophie, machte sich aber um seine Landsleute auch dadurch sehr verdient, daß er um's J. 269, als die Römer unter Kaiser Claudius den rebellischen Stadttheil Bruchium belagerten und ihn bereits ausgehungert hatten, allen denen, die sich jezt noch freiwillig ergaben, durch Vermittlung seines Freundes Eusebius, der gleich darauf Bischof von Laodicea wurde, Verzeihung erwirkte. Euseb. Hist. Eccl. Lib. VII. c. 32. Nach dem Ende der Belagerung von Bruchium machte er eine Reise nach Syrien, und wurde jezt von dem Bischofe Theotekius von Cäsarea in Palästina zum Mit-Bischofe (Coadjutor) geweiht und zu seinem Nachfolger auf dem Stuhle von Cäsarea bestimmt. Bald darauf reiste er nach Antiochien, um der dortigen Synode gegen Paul von Samosata im J. 270 anzuwohnen. Als er aber auf dem Wege dahin nach Laodicea in Syrien kam, wo sein Freund Eusebius eben gestorben war, wurde er zum Bischofe dieser Stadt gewählt und zurückbehalten. Er blieb in dieser Stelle bis an seinen Tod, dessen Datum unbekannt ist. Die gelehrten Werke, die er fertigte, waren nicht sehr zahlreich, aber um so besser. Namentlich war er groß als Mathematiker und als Redner. Von seinem Hauptwerk κανόνες περὶ τοῦ Πάσχα, wodurch er den 19jährigen Cyclus behufs der Osterrechnung einführte, und sich auch gegen die asiatische Osterpraxis aussprach, hat Eusebius (l. c.) ein Fragment aufbewahrt. Im J. 1634 veröffentlichte Aegidius Bucher zu Antwerpen eine nach seiner Meinung von Rufin abgefaßte Uebersetzung des vollständigen Canon paschalis unseres Anatolius, und fast alle Gelehrte sprachen ihm hierin nach, in den neuesten Zeiten noch Permaneder in seiner Patrologia specialis T. I. p. 625. Allein schon vor ungefähr 20 Jahren hat der berühmte Ideler (Handbuch der Chronologie Bd. II. S. 266 ff. und Lehrbuch der Chronol. S. 361) und vor ihm schon Van der Hagen gezeigt, daß dieser lateinische auch bei Gallandius, Biblioth. T. III. abgedruckte Canon paschalis unmöglich von unserem Anatolius herrühren könne. In chronologischen Hauptpuncten stehe dieser lateinische Canon im Widerspruch mit dem griechischen Fragment und verrathe einen unwissenden späten Verfasser aus der ersten Hälfte des 7ten Jahrhunderts. — Weiterhin war unser Anatolius Verfasser von 10 Büchern über Arithmetik, von denen auch nur noch Fragmente vorhanden sind, aufgezählt von Fabricius, Bibl. graeca, Vol. I. p. 274. [Hefele.]

Anbetung der Eucharistie. Weil die kathol. Kirche durch Schrift und Tradition belehrt, in der Eucharistie den Gottmenschen gegenwärtig anerkennt, so erweist sie ihm darin auch die schuldige Anbetung, den cultus latriae, wie dieß z. B. ausgesprochen ist in den Worten des hl. Ambrosius; „Das Fleisch Christi, welches die Apostel in dem Herrn Jesus angebetet haben, beten wir heutzutage in den Geheimnissen an." Die ganze Liturgie, sofern sie sich auf die Eucharistie bezieht, ist eine latreutische und deßwegen auch nicht in der mindesten und unscheinbarsten Rubrik zu erklären ohne den Schlüssel, welcher in dem Glauben an den gegenwärtigen Gottmenschen liegt. Weil aber diese Anbetung des eucharistischen Christus sich durch den ganzen katholischen Cultus hindurchzieht, so verleiht sie diesem eine überirdische Herrlichkeit. Die Beschimpfungen, welche der Kirche wegen des dem eucharistischen Christus erwiesenen latreutischen Cultus angethan werden, finden in dem „Deus in pyxide" ihren schmählichsten Ausdruck, sind aber gewiß nicht im Stande, den Katholiken dahin zu bringen, daß er sein Knie nicht beuge vor dem Sanctissimum, möge es nun im Tabernakel aufbewahrt sein, oder zu den Kranken getragen werden, oder zur öffentlichen Verehrung ausgesezt sein. Das glänzendste Denkmal hat sich die Anbetung der Eucharistie im Frohnleichnamsfeste gesezt. Wir verweisen hier auch auf den Hymnus des hl. Thomas von Aquin: „adoro te devote, latens Deitas!" In der hl. Messe dient dem Zwecke der Anbetung insbesondere die Elevation. [Mast.]

Anbetung, die ewige. In vielen Bisthümern besteht eine Bruderschaft zu dem Zwecke, die Anbetung des hl. Sacramentes in der Weise zu pflegen, daß es keine Stunde des Tages oder der Nacht gebe, in welcher nicht wenigstens eine Person vor ausgesezstem hochwürdigstem Gute ihre Andacht verrichtete. Zu diesem Behufe wird dann eine Eintheilung der betreffenden Ortschaften und Personen vorgenommen und allen Theilnehmenden die Stunde bemerkt, in der sie in der Kirche zu stiller Andacht zu erscheinen haben. Auch in Klöstern kommt diese Uebung vielfach vor. Der Gedanke, welcher ihr zu Grunde liegt, ist ein äußerst zarter und wahrhaft katholischer. Es liegt darin eine Nachahmung der heiligen Engel, deren Geschäft es ist, ohne Unterlaß anzubeten, und eine selige Anticipation der künftigen Herrlichkeit (Offenb. 7, 11.). In der That ist die ewige Anbetung ein ganz characteristisches Erzeugniß des katholischen Cultus. Ueberdieß ist sie eine Quelle des reichsten Segens für den Erdkreis, und greift ohne Zweifel tief in die Geschichte ein, wie sich einst am Gerichtstage klar herausstellen wird. — In Frankreich werden Jungfrauen, die sich zum Zwecke der ewigen Anbetung des hl. Altarsacramentes vereinigt haben, Sacramentaires genannt.

Ancyra. Unter den 10 großen Verfolgungen, welche in den 3 ersten christlichen Jahrhunderten die Kirche trafen, nimmt die unter Diocletian und Maximin wohl die erste Stelle ein; am furchtbarsten wüthete sie im Morgenlande. Die Christen wurden da hauptsächlich zur Theilnahme an gottesdienstlichen Handlungen der Heiden gezwungen, und widerstrebten sie, so harrten ihrer die martervollsten Qualen oder selbst der schmerzlichste Tod. Das Blut der Martyrer floß reichlich, die Zahl der Bekenner war sehr groß; doch Viele, und darunter nicht wenige Geistliche, hatten, von Menschenfurcht und zeitlichen Rücksichten getrieben, nicht gleichen Glaubensmuth und vermehrten bald mit größerem, bald mit sehr geringerem Widerstreben gar sehr die Zahl der Gefallenen (Lapsi). Sobald nun im J. 313 die Ruhe hergestellt war, suchten die Bischöfe die kirchlichen Verhältnisse wieder zu ordnen und sich darüber zu verständigen, wie die Gefallenen zu behandeln seien. Zu diesem Zwecke ward um's J. 314 oder 315 ein Concil veranstaltet und zwar zu Ancyra in Galatien. Diese Stadt nämlich, das heutige Angora mit dem Sitz des Pascha und des Bischofs der katholischen Armenier, lag an der Heerstraße von Byzanz in das östliche Asien, bildete so ziemlich den Mittelpunct der hervorragendsten Kirchen in Cappadozien, Pontus, Armenien, Cilicien

und Syrien, und war deßhalb zu einer Synode sehr gut gelegen. 18 Bischöfe kamen hier zusammen und legten unter dem Vorsitze des Vitalis, Bischofs von Antiochien, von einer novatianischen Rigorosität wie von einem Laxismus des Diacon Felicissimus und des Priesters Novatus in Carthago sich gleich fern haltend, das Resultat ihrer Berathungen in 24 Canonen nieder, die später zu Nicäa 325 approbirt wurden. Die wichtigsten Bestimmungen sind etwa folgende: Nach Canon 1 und 2 sollten Priester und Diaconen, welche den Götzen geopfert, nachher aber diesen Schritt ernstlich bereut und bei erneuerter Verfolgung sich standhaft bewiesen hätten, ihren Sitz in der Kirche beim Bischof wieder einnehmen, jedoch die mit ihrem Amte verbundenen kirchlichen Functionen nicht ausüben. Die Canon 3—9 bestimmen die Größe der Buße, je nachdem die Gefallenen gern oder mit einigem Widerstreben ꝛc. an dem heidnischen Cult Antheil genommen hatten, auf 2, 3, 5, 7, 10 Jahre. Nach Canon 10 dürfen Diaconen, wenn sie vor ihrer Weihe dem Bischof ihre Absicht, zu heirathen, erklärt hatten, auch noch nach dem Empfang ihrer Weihe sich verheirathen, ohne daß sie ihr Amt verlieren; heirathen sie aber als Diaconen, ohne vorher erklärt zu haben, daß sie zur Ehe schreiten wollen, so sollen sie ihres Amtes entsezt werden. Ist eine Verlobte von einem Dritten entführt und selbst mißbraucht worden, so soll sie doch nach Canon 11 ihrem Verlobten zurückgegeben werden. Canon 12 gestattet denjenigen, welche als Catechumenen vor ihrer Taufe den Götzen geopfert, den Eintritt selbst in den geistlichen Stand. Canon 13 untersagt den s. g. Landbischöfen (Chorepiscopi) die Ertheilung der Presbyterats- und Diaconats-Weihe. Wenn Priester oder Diaconen sich des Fleisches, und selbst der Fleischbrühe, etwa aus manichäischem Grundsatz, und nicht der Ascese halber enthalten, so sollen sie nach Canon 14 ihres Amtes entsezt werden. Canon 15 bestimmt die Strafe, wenn Presbyter während der Erledigung des Bischofssitzes Kirchengüter verkauft haben. Nach Canon 16 trifft diejenigen, welche sich durch unnatürliche Unzucht verfehlten, je nachdem sie unter oder über 20 Jahren stehen und verheirathet sind, eine Kirchenbuße von 20 und noch mehreren Jahren; ja manche, welche sich Gräuel solcher Art schuldig gemacht, durften erst bei ihrem Lebensende die hl. Communion empfangen. Wer die Ehe bricht, oder in den Ehebruch seiner Frau williget, wird nach Canon 20 zu 7jähriger Kirchenbuße verurtheilt. Zu Ancyra wurde auch in den arianischen Streitigkeiten eine Synode gehalten im J. 358. Während nämlich die strengen Arianer, d. h. Anomöer nicht blos die Wesensgleichheit, sondern auch die Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater leugneten, vindicirten hier die Semiarianer, an ihrer Spitze Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, dem Sohne Wesensähnlichkeit. Die Canones der Synode von 314 finden sich abgedruckt in den Concilienſammlungen, z. B. von Hard. Tom I., Mansi Tom. II., auch in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrgang 1821, mit Anmerkungen. [Fritz.]

Andachtsbücher. Einfluß des Seelsorgers auf die Wahl derselben. Der innere Drang der Glieder der Kirche, in den Gottesdienst der Kirche sich einzuleben, den Festkreis mitzufeiern und nach den besonderen Bedürfnissen des eigenen Herzens in die Bitten mit einzustimmen, welche von der ohne Unterlaß betenden kirchlichen Gemeinschaft dem dreieinigen Gotte dargebracht werden, hat die Abfassung von Andachtsbüchern hervorgerufen. Kein Zeitalter scheint mehr Anspruch auf schöpferischen Reichthum in diesem Gebiete machen zu dürfen, als das laufende Jahrhundert, sofern man die unübersehbare Masse des Gedruckten in Anschlag bringt. Sieht man jedoch näherhin auf den inneren Gehalt, so wird man bald zu dem beschämenden Geständnisse gezwungen, der große Reichthum des Gedruckten sei nur der Beweis einer eben so großen geistigen Armuth. Zur Erhärtung des Gesagten brauchen wir nur an die zahllosen Fabrikate zu erinnern, welche zwischen den Aarauer Stunden der Andacht, dem deutschen Brevier

von Dereser und dem sog. Gebetbuch für Gebildete von Brunner bis zu den Elaboraten des Verfassers „der Glocke der Andacht", mitten inne liegen, und welche bald in ihrem höchsten Schwunge „der Vorsehung" eine Vorlesung halten, bald durch die marklose Schönrednerei einer modrigen Sentimentalität den wirklich frommen Sinn anwidern. Unter solchen Umständen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dem Clerus die erste und heiligste Verpflichtung obliegt, einer bessern Richtung die Wege zu bahnen und die Einwirkungen der eben bezeichneten zu hemmen, und zwar beruhet diese Pflicht auf dem Seelsorger- oder geistlichen Hirtenamt. Lange Zeit hindurch, und selbst jezt noch in größerer Ausdehnung als man ahnt, herrschte die Ansicht, als sei das Gebet etwas so rein Subjectives oder Individuelles, daß es sich jeder äußeren Einwirkung entziehe und ein maaßgebendes Eingreifen von Außen her Niemanden zustehen könne. Es wäre diese Meinung durchaus wahr, wenn das Gebet oder die Andacht in wahrem Sinne des Wortes nicht bloß Förderungsmittel, sondern auch die Blüthe des geistlichen Lebens wäre, und dieses hinwiederum nicht auf der Reinheit und Tiefe des Glaubens beruhen würde. Nur da, wo die Macht des Glaubens sich offenbart, ist auch eine wahre Andacht möglich, da ja leztere im Grunde nichts Anderes ist, als das Ausleben des Glaubens; darum ist das Gebet seinem Inhalte und Wesen nach eben so objectiv, als der Glaube selbst, und wie dieser bedingt durch die Gemeinschaft der Kirche und die Theilnahme an ihren Sacramenten und ihrem ganzen Cultus. Ein hinlänglicher Beweis des eben Gesagten sind die oben berührten Verirrungen, die ihren Grund zum Theil in rationalistischem Unglauben, zum Theil in der durchgängigen Verkennung der Kirche, als des einzigen Lebensgrundes des gottgeheiligten Lebens, haben. Die Kirche nun aber, als die Trägerin und Fortleiterin des hohenpriesterlichen Amtes Jesu Christi, ist als priesterliche Kirche auch die betende, und zwar durch ihre unblutige Opferfeier die in Geist und Wahrheit betende, und wie und was sie betet, hat einen ebenso wahrhaft universalen Character, wie das Wort, das sie lehret, das Sacrament, das sie spendet, kurz wie sie selbst als die Bewahrerin des von dem Eingebornen ihr hinterlegten Schatzes von Wahrheit und Gnade. Wie darum das von ihr verkündete Wort, als Gottes Wort, Allen auf gleiche Weise Wort des Heiles ist, so ist auch ihr Gebet, Gebet Aller und für Alle, im welchem die Bedürfnisse Aller ohne Unterschied nach allen Richtungen des auf Gott gerichteten Lebens volle Befriedigung finden. In Geist und Wahrheit Beten ist sonach nur in und mit der Kirche in dem Einleben in ihren Gottesdienst möglich; und je inniger darum ein Andachtsbuch der betenden Kirche sich anschließt, je getreuer seine Gebetsweisen den universalen Geist der Kirche wiederstrahlen, um so höher wird seiu Werth anzuschlagen sein. Große Geistesmänner haben es darum oft nicht gewagt, eigene Gebetsweisen für allgemeineren Gebrauch zu entwerfen; sie haben vielmehr darnach gesucht, in welche Worte die Heiligen der Kirche ihre Andacht gekleidet und welche durch die kirchlich Praxis die Sanction erhalten haben, und was sie also gefunden, haben sie als einen kostbaren Schatz der Nachwelt übergeben. Nur kirchliche Beauftragung konnte die in Wahrheit productiven Geister veranlassen, was sie in heiliger Begeisterung zum Lobe des Dreieinigen gesungen, auch den andern Gliedern der Kirche, die nicht auf gleicher Höhe des geistlichen Lebens standen, zur eigenen Erbauung und Erhöhung der Andacht mitzutheilen; man denke nur an die Blüthe des Officiums der Kirche, die Hymnen des hl. Thomas von Aquin auf das heiligste Sacrament des Altars. — Wenn nun ein Seelsorger in Allem darauf bedacht ist, seine Heerde nur auf gute Weide zu führen und ihr gesunde Speise zu bereiten, so muß er seine besondere Sorgfalt darauf verwenden, daß dieselbe zu immer tieferem Verständniß des Gottesdienstes der Kirche herangeleitet wird, was ihm um so leichter ist, je genauer er selbst sein Missale und Brevier kennt, und je gewissenhafter er über die unausforschbare Schönheit und

Tiefe dieser bewunderungswürdigen Schöpfungen des kirchlichen Geistes meditirt. Dadurch wird sein eigener Instinct geläutert und geschärft, er empfängt die Gabe des Gebetes und vermag seine Gemeinde auch zum Gebete zu erziehen. Hieraus ergibt sich ja von selbst mit innerer Nothwendigkeit die Verpflichtung, alles Ungehörige, den Geist der wahren Andacht Ertödtende zu entfernen und nur auf solche Andachtsbücher zu dringen, die er mit dem Geiste jener zwei unübertrefflichen Vorbilder in nächster Verwandtschaft erblickt. Glücklicher Weise haben wir an solchen keinen Mangel, und die immer sich mehrenden neuen Auflagen der älteren Gebetbücher bewährter Geistesmänner sind ein tröstlicher Beweis, daß im Volke der rechte Instinct nicht erloschen ist, sondern bei gewissenhafter Pflege leichtlich geweckt werden kann. [Schuster.]

Andersgläubige. Verhalten des Seelsorgers gegen sie. Unter dem Artikel „Achtung des Seelsorgers" ist nachgewiesen worden, daß die wahre Achtung die nothwendige Folge des priesterlichen Gehorsams sei, der in Allweg nur die Ehre Gottes und der Kirche suche. Wir können nun mit gleichem Rechte diese Fundamentaltugend auch als die beste Grundlage des Verhaltens eines katholischen Priesters gegenüber von Solchen bezeichnen, die sich nicht zum Glauben der katholischen Kirche bekennen, sondern, wie es im Wesen jeder Häresie liegt, ihm feindlich entgegenstehen. Soll etwa ein katholischer Priester zu den gleichen Waffen greifen, womit er so häufig die Wahrheit und Institute seiner Kirche befeindet sieht; soll er mit gleicher Münze vergelten, wenn Entstellungen und Verläumdungen auf sie geschleudert werden? Das wäre seiner Person, mehr aber seinem Amte und der Heiligkeit der Sache, welche er vertritt, durchaus unangemessen. Der Grund, auf dem er steht, ist ein zu sicherer und wohlbefestigter; das Wort, das die Kirche zu verkünden ihn beauftragt, offenbart zu deutlich die zweischneidige Macht der Wahrheit, als daß er nicht vor Allem darauf bedacht sein sollte, einer nichtigen Polemik das Zeugniß der Geschichte gegenüber zu halten, und entgegen dem Winde der Meinungen die Tiefen und Schönheiten des von der Kirche unfehlbar bezeugten Wortes Gottes zu enthüllen. Je mehr es einem katholischen Priester gelingt, in den ewigen Gehalt seines Glaubens einzudringen, je tiefer sich ihm das Mysterium der Kirche durch Unterwerfung unter ihre Gebote und Verordnungen durch Gebet und Meditation erschließt, um so gründlicher schneidet er von vornherein jeder nichtigen Polemik die Wege ab, und um so siegreicher offenbart sich die Macht der Wahrheit. Es hat der Priester den Andersgläubigen gegenüber nicht bloß durch Verkündung des Wortes Gottes die Macht der der Kirche hinterlegten Wahrheit zu offenbaren, sondern auch durch seine ganze Haltung und äußeres Benehmen sich als den Diener der Einen wahren Kirche zu erweisen, der aus keiner irdischen Rücksicht bewogen werden kann, weder der Heiligkeit seines Amtes noch dem Rechte seiner Kirche das Mindeste zu vergeben. Die Grenze zwischen der Kirche und dem Irrthume ist zu strenge gezogen, beider Marken sind zu unverkennbar abgesteckt, als daß sie von einem gewissenhaften Priester übersehen werden könnten. Darum wird er ohne Verletzung seines Gehorsams nie wagen dürfen, sie weiter zu dehnen oder gar zu überspringen, um in ein sogenanntes Toleranzbündniß sich einzulassen, das um eines Scheinfriedens willen die Rechte der Kirche zum Opfer bringt. Zu einem solchen Verhalten ist er durch den Ernst seines Amtes angewiesen, und leichtlich läßt sich mit ihm die wahre Milde und ungeheuchelte Duldung im persönlichen Verhalten vereinigen, welches die Person vom Irrthume zu trennen weiß, und ersterer nicht aufbürdet, was Schuld des lezteren ist. Einer auf alle Menschen ohne Unterschied ihres Bekenntnisses ausgedehnten Wohlthätigkeit und Hilfeleistung steht der katholische Glaube nicht entgegen, im Gegentheil, er führet zu ihr als seiner Blüthe, wie wir in den Schöpfungen eines Vincenz von Paul, Johannes von Gott und anderer Heroen der aus dem Glauben stammenden Liebe

erblicken, oder wie wir es an einem Franz von Sales sehen, der durch Glaubensmuth und Liebeseifer den Anfeindungen des Calvinismus begegnete und so auf glänzende Weise seine Kirche verherrlichte. [Schuster.]

Anderson, Lorenz, auch Laurentius Andreä genannt, war einer der Hauptursacher, daß Schweden im 16ten Jahrhundert von der katholischen Kirche abfiel. Ungefähr ums J. 1480 geboren, wurde er bei seinen hervorstechenden Talenten und Kenntnissen Domherr und Archidiacon von Strengnaes, und benützte, während nach dem Tode seines Bischofs die Verwaltung der Diöcese in seinen Händen war, die Zeit der Vacatur, um die ersten Keime des Lutherthums in Schweden zu begünstigen. Olaus und Lorenz Peterson (Petri) hatten dieselben schon i. J. 1519 von Wittenberg her, wo sie studirten, in ihr schwedisches Vaterland gebracht und an Anderson alsbald ihren Beschützer gefunden. In noch viel höherem Grade konnte er für das Lutherthum wirken, seitdem ihn der neue König Gustav Wasa, der selbst lutherisch gesinnt war, i. J. 1523 zum Reichskanzler erhob. Alle wichtigen kirchlichen Stellen wurden nun mit Freunden der Neuerung besorgt, und jeder factische Angriff auf die alte Kirche oder Abfall von derselben durch den königlichen Schutz gedeckt. Ueberdieß fertigte jezt Anderson eine schwedische Bibelübersetzung nach dem Muster der lutherischen. Sie erschien i. J. 1526. Weiterhin war er es, der dem König den Rath gab, die kirchliche Neuerung zur Erhöhung der königlichen Macht und Füllung der seit lange leeren königlichen Casse zu verwenden. Sie beschlossen die Aufhebung des Kirchenguts und spielten mit einander die bekannte Comödie auf dem Reichstage von Westeräs i. J. 1527. Gustav Wasa stellte sich, als ob er abdanken wolle, sein Kanzler aber erklärte: der gute König könne nicht mehr regieren, alles Besitzthum sei ja in den Händen der Kirche, aber man solle ihn bitten, die Krone ja doch gnädigst zu behalten und dafür das Kirchengut einzuziehen. Damit aber der Adel beistimmte, ward auch ihm ein Theil der Beute in Aussicht gestellt. Der Reichstag säumte nicht, die Einziehung des Kirchenguts zu beschließen, und von nun an arbeitete auch der König, Anderson und ihre Freunde offen an der Dekatholisirung Schwedens. Lorenz Peterson wurde Erzbischof von Upsala und eine königliche Prinzessin seine Frau. Vom J. 1538 an gerieth jedoch der König mit seinen Reformatoren in Streit. Seitdem sie in den hohen kirchlichen Stellen saßen, beklagten sie sich über die von ihnen selbst empfohlene Einziehung des Kirchenguts und über die Einmischung des Königs in kirchliche Angelegenheiten. Ja, sie predigten jezt öffentlich gegen den König, und Olaus Petri und Anderson ließen sich sogar in eine Verschwörung gegen ihn ein. Sie wurden i. J. 1539 zum Tode verurtheilt, aber von dem Könige um schweres Geld wieder begnadigt. Olaus durfte später wieder als Prediger auftreten; Anderson dagegen starb ohne Amt und ohne Achtung zu Strengnaes i. J. 1552. Näheres findet sich bei Schinmeier, Lebensbeschreibungen der drei schwedischen Reformatoren, Lübeck 1782, und in Geijer's Gesch. von Schweden. Vgl. auch den Artikel: Schweden, Einführung der Reformation.

Andreä, Jacob, als Lutherus secundus in ganz Teutschland thätig und bekannt, wurde zu Waiblingen, einem Städtchen in Würtemberg, am 25. März 1528 geboren. Sein Vater, der aus Micolau im Bisthum Eichstädt stammte und nach Waiblingen ausgewandert war, trieb hier das Geschäft eines Schmiedes, weßhalb unser Andreä noch in seinen spätern Jahren häufig Dr. Schmiedlein genannt wurde. Erhard Schnepff, einer der Reformatoren Würtembergs und Pastor zu Stuttgart, nahm sich des jungen Andreä an und erwirkte ihm eine öffentliche Unterstützung, damit er 1539 die Schule in Stuttgart besuchen konnte. Im J. 1541, in einem Alter von 12 Jahren, kam er nach Tübingen in das herzogl. Stipendium, studirte hier Sprachen, Philosophie und Theologie und wurde schon i. J. 1546, als er erst 18 Jahre alt war, zum Diaconus an der Stiftskirche in

Stuttgart bestellt. In dem nämlichen Jahre verheirathete er sich auch, hatte auch alsbald Gelegenheit, als die kaiserlichen, namentlich spanischen Truppen während des Schmakaldischen Krieges Stuttgart einnahmen und die andern Prediger flohen, seinen Muth und seine große Entschlossenheit an den Tag zu legen. Als hierauf im J. 1548 das Interim auch in Würtemberg aus Furcht vor dem Kaiser eingeführt wurde, verlor Andreä sein Kirchenamt und lebte, von Herzog Ulrich unterstüzt, einige Zeit lang mit seiner Familie zu Tübingen. Nicht lange, so wurde er durch Brenz zuerst Catechist, dann Diacon an der dortigen Stiftskirche, und zeichnete sich durch maaßloses Schmähen gegen das kaiserliche Interim, das er auf der Kanzel mit einer Hure verglich, aus. Um diese Zeit starb Herzog Ulrich und es folgte ihm i. J. 1550 sein Sohn Christoph, der den Andreä in seine besondere Gunst nahm. Derselbe wurde jezt Superintendent von Göppingen, mußte aber nach kurzer Zeit wieder nach Tübingen kommen, um dem Herzoge über den Osiander'schen Streit ein Gutachten abzustatten. Nach dem Wunsche Christophs nahm er jezt die theologische Doctorwürde (am 19. April 1553) an, und sah sich bald, nachdem er wieder nach Göppingen zurückgekehrt war, auch zum Generalsuperintendenten befördert. Von Göppingen aus führte er auf den Wunsch des Grafen Ludwig von Oettingen die Reformation in dessen Gebiet ein. Gleiches that er i. J. 1556 auf die Einladung des Grafen Ulrich von Helfenstein zu Wiesensteig, fand aber bei der Gräfin und den Chorherrn daselbst heftigen Widerstand. Noch in demselben Jahre berief ihn der Markgraf Carl von Baden zu gleichem Zwecke, und es gelang ihm, die unter sich sehr uneinigen badischen Reformatoren mit einander zu versöhnen. Nicht minder glich er gleichfalls i. J. 1556 auf den Wunsch des Magistrats von Rottenburg a. d. Tauber die dortigen sehr uneinigen protestantischen Prediger wieder mit einander aus. So zeigte er jezt schon jene Vermittlungskraft, durch welche er nachmals so berühmt und einflußreich geworden ist. Sofort mußte er den Herzog Christoph auf den Regensburger Reichstag (Januar 1557) und dann auf den Convent von Frankfurt begleiten, nahm einige Monate später an einem Colloquium mit den Wiedertäufern zu Pfedersheim bei Worms, hierauf an dem Wormser Religionsgespräch zwischen Katholiken und Protestanten Antheil. Der bekannte B. Julius v. Pflug präsidirte dieser Versammlung, aber die Protestanten waren unter sich höchst uneinig und verdammten sich selber gegenseitig, so daß die katholischen Collocutoren eine so sichtlich zu nichts führende Versammlung nicht fortsetzen wollten. Nach Andreä's eigener Aeußerung trug Flaccius Illyricus die meiste Schuld dieser Uneinigkeit unter den Protestanten. Aber auch, wenn diese nicht statt gehabt hätte, wäre das Colloquium nutzlos gewesen, indem die Protestanten alle Traditionsbeweise von vorn herein verwarfen, contra principia negantem aber bekanntlich nicht disputirt werden kann. Schon vorher hatte Andreä seine Schrift de coena Domini gefertigt; jezt schrieb er auf den Wunsch von Brenz seine Refutatio gegen Staphylus, welcher von der Reformation zurückgetreten war, und in einer Schrift die Widersprüche Luthers mit sich selbst und die Uneinigkeit der Reformatoren unter einander aufgedeckt hatte. Im J. 1559 wurde Andreä von seinem Herzoge mit andern Gesandten zum Augsburger Reichstage geschickt. Er zeigte hier, wie schon früher zu Frankfurt, seine lutherische Heftigkeit, indem er den katholischen Prediger am Dom zu Augsburg während der Predigt öffentlich einen Lügner schalt. Sein Eifer für „das reine Wort" meinte er, berechtigte ihn hiezu. Von Augsburg zurückgekehrt, wohnte er einer Synode der Oettingen'schen Prediger an, mußte dann auf des Herzogs Befehl zu Stuttgart mit dem zwinglisch gesinnten würt. Pfarrer Hagen disputiren, führte hierauf zu Jebenhausen bei Göppingen mit Erlaubniß des Herrn von Liebenstein die Reformation ein. Von dem Pfalzgrafen Wolfgang nach Lauingen a. d. D. abberufen, brachte er in dieser Stadt und in der Umgegend, wo neben den Katholiken Schwenkfeldianer, Zwing-

lianer und Wiedertäufer hausten, das Lutherthum zur Herrschaft. Im April 1561 schickte ihn der Herzog mit Beurlin und Theodorich Schnepf nach Erfurt, wo die Mittel und Wege, der Einführung des Tridentinums zu widerstehen, berathen werden sollten. Andreä begann hier seine heftige Schrift Recusatio concilii Tridentini auszuarbeiten, worin für Jedermann haarscharf bewiesen werden sollte, daß der Papst der Antichrist sei. Im Juni des nämlichen Jahres visitirte er die Kirchen der obern Pfalz, und wurde hierauf im Spätjahre mit dem Tübinger Kanzler Beurlin und dem Hofprediger Balthasar Bidembach zum Religionsgespräche nach Poissy bei Paris abgeschickt. Dasselbe war jedoch, als sie am 19. Oct. 1561 zu Paris ankamen, durch Beza's Schuld schon vorüber, welcher so frivol über das Abendmahl sprach, daß die anwesenden Katholiken ihn nicht weiter anhören wollten. Als sofort der Cardinal von Lothringen von den Protestanten verlangte, sie sollten die Augsburger Confession annehmen, so hielt sie Beza ab, dieß zu thun, und verschaffte dadurch in Frankreich dem Calvinismus den Sieg über das Lutherthum. Die würt. Theologen waren zu spät gekommen, um dieß zu verhindern, und zu allem Unheil starb einer von ihnen, Kanzler Beurlin, schon am 9ten Tage nach ihrer Ankunft in Paris an der Pest. Andreä wurde jezt i. J. 1562 sein Nachfolger als Kanzler der Universität und Propst der Stiftskirche von Tübingen, und von nun an ereignete sich nichts nur irgendwie Bedeutendes unter den teutschen Protestanten, woran Andreä nicht Theil genommen hätte. Convente, Colloquien, Kirchenordnungen, Lehrstreitigkeiten, namentlich die Flaccianische, kurz allerlei nahm seine Thätigkeit in Anspruch, besonders aber ging sein Streben dahin, die durch tausend theologische Streite im eigenen Innern zerrissene protestantische Kirche wieder zu einigen, in ihr das orthodoxe Lutherthum im Gegensatze zum Cryptocalvinismus u. dgl. zu wahren und herrschend zu machen, sich selbst aber zum lutherischen Papst Teutschlands zu erheben. (Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. II., Buch XVI., Cap. 18. n. 18 ff.) So wollte er der Vollender der Reformation, der zweite Luther werden, und machte zahlreiche Besuche bei den teutschen Fürstenhöfen, um die Großen und die Hoftheologen für seine Pläne zu gewinnen. Er stellte ihnen dabei insbesondere vor, wie sehr die Papisten darüber jubeln, daß es, wie sie sich ausdrückten, nicht zwei protestantische Theologen gebe, welche im Glauben mit einander übereinkämen. Diese Schadenfreude müsse den Papisten verderbt werden durch ein neues ausführliches symbolisches Buch, das den wahren, einigen lutherischen Glauben ausdrücke, und er wurde nicht müde, verschiedene Formularien hiefür zu entwerfen. Eines derselben vom J. 1575, woran auch Chemnitz Theil hatte, führt den Namen des Maulbronn'schen Buchs, weil es seine lezte Gestalt zu Maulbronn in Würtemberg erhielt. Eine neue Ueberarbeitung erfuhr dieß Werk auf dem Convente zu Torgau 1576 und heißt darum das Torgauer Buch. Es wurde an alle Fürsten geschickt und zur Annahme vorgelegt. Da aber manche Theologen Bedenken dagegen erhoben, so versammelten sich Andreä, Chemnitz und Selnecker im März 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg, um dieselben zu prüfen und darnach das Torgauer Buch zu verbessern. Ihnen schlossen sich bald drei andere große lutherische Theologen an: Chyträus, Musculus und Körner, und so kam im Mai 1577 die Kloster-Berger-Formel zu Stande. Sie heißt auch Concordienformel, weil sie die Concordia unter den deutschen Protestanten herstellen sollte. Andreä hatte an ihrer Abfassung durch sein überwiegendes Ansehen nicht bloß den größten Antheil gehabt, sondern er war es auch, der die Anerkennung dieser Formel von Seiten der meisten protestantischen Reichsstände i. J. 1580 durchsezte, und damit das starrorthodoxe Lutherthum und papierne Papstthum zum Abschlusse brachte. Darum war sein Name bei allen denen, welche sich unter die dogmatische Autorität Luthers und der symbolischen Bücher nicht beugen wollten, stets sehr verhaßt, um so mehr, als Andreä seine Pläne

mit Heftigkeit und Gewaltthätigkeit durchzusetzen suchte; und dabei seinen Privatvortheil nicht im Geringsten vergaß. (Arnold a. a. O. n. 21.) Dieses sein gewaltthätiges und herrschlustiges Wesen drückt sich auch ganz gut in dem Originalporträt dieses Mannes aus, welches die Tübinger Universität noch besitzt. Andreä nahm auch Antheil an den Bemühungen des Philologen Crusius und des Magister Gerlach (1573 ff.), die Griechen zu protestantisiren, jedoch ohne Erfolg. (Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift 1843, S. 545 ff.) Auch andere Versuche zur Lutheranisirung der Calvinisten und Katholiken mißlangen, so das Gespräch mit Beza zu Mömpelgard i. J. 1586, und das mit den Katholiken zu Baden i. J. 1589. Andreä war ein sehr rüstiger polemischer Schriftsteller und fertigte nicht weniger als 150, freilich jetzt vergessene Werke und Dissertationen. Er starb zu Tübingen i. J. 1590, nach seinem Tode noch von Vielen sehr gelobt, von Andern aber, namentlich von Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie sehr verunglimpft und des Geizes, der Ehrsucht und der Gaumenlust beschuldigt. Gegen Arnold vertheidigte ihn jedoch M. Carl in s. „würt. Unschuld", in der Schaffhauser Ausgabe der Arnold'schen Kirchen-Gesch. v. J. 1742, Thl. III., S. 160—206. Eine ausführliche Lebensgeschichte dieses Mannes findet sich in dem von seinem Enkel Valentin (s. den nächsten Artikel) herausgegebenen Werke Fama Andreana reflorescens (Argentor. 1630). Ein großer Theil dieses Buches nimmt die bis zum J. 1562 reichende Selbstbiographie des Dr. Jacob Andreä ein. Eine detaillirte Geschichte seiner spätern Jahre enthalten die übrigen Beigaben. [Hefele.]

Andreä, Johann Valentin, ein Enkel des vorausgehenden, ward am 12. Aug. 1586 zu Herrenberg (in Würtemberg) geboren, wo sein Vater Andreä, ein Sohn des berühmten Tübinger Kanzlers, damals Superintendent war. Derselbe wurde später 1591 lutherischer Abt von Königsbronn, und Valentin erhielt in der dortigen Klosterschule seine erste Bildung. Nachdem er seine theologischen Studien in Tübingen beinahe vollendet hatte, gerieth er in böse Gesellschaft, verließ dann voll Reue und innerer Zerrissenheit im J. 1607 die Hochschule, um in der Welt Stärkung seiner geschwächten Gesundheit und neuen Frieden für seine Seele zu suchen. Nachdem er längere Zeit umhergeirrt, auch als Erzieher gedient hatte, faßte er den Entschluß, in sein Vaterland zurückzukehren und bat um ein geistliches Amt. Aber es kam die ungünstigste Antwort, selbst in Zukunft sollte er keines zu gewärtigen haben, und Andreä mußte sich wieder als Instructor zu Tübingen kümmerlich nähren. Sein Vater war schon lange todt, und hatte kein Vermögen hinterlassen. Als im J. 1610 Tübingen von einer Pest heimgesucht wurde, gieng er auf Reisen und fand in Genf bei dem Prediger Johann Scaron freundliche Aufnahme. Hier gefiel ihm insbesondere auch das seit Calvin bestehende städtische Sittengericht, welches alle Wochen die sittlichen Vergehen der Bürger, alles Fluchen, Spielen, Streiten, Schmausen und jegliche Ausschweifung rügte und strafte. Noch am Abende seines Lebens, als er seine Selbstbiographie niederschrieb, wünschte er lebhaft die Einrichtung dieser Sittengerichte in allen christlichen Ländern. Von Genf reiste er nach Frankreich, kam aber bald wieder nach Tübingen, wo er Hofmeister eines jungen Herrn von Gemmingen aus Rappenau (bei Wimpfen) wurde und mit ihm im Hause des Professors der Theologie, Matthias Hafenreffer wohnte, der auf den jungen Mann trefflich einwirkte. Aber bald starb der Vater seines Zöglings, er wurde entlassen, machte eine Reise durch Oesterreich nach Italien, kehrte jedoch in einigen Monaten wieder zurück und erhielt nach erstandenem theologischen Examen einen Freitisch im Stifte zu Tübingen, von wo aus er im J. 1614 Diaconus in Vaihingen, einem kleinen Städtchen Würtembergs, wurde. Seine Pastoralthätigkeit brachte ihm unter der verdorbenen Bürgerschaft viel Bitteres, dagegen fand er Trost in dem brieflichen Verkehr mit ausgezeichneten Freunden, z. B. mit dem Astronomen

Kepler und dem nachmals katholisch gewordenen berühmten Tübinger Juristen Christoph Besold, sowie in der Schriftstellerei, und von den 40 Werken, die er im Ganzen herausgegeben, hat er die meisten in Vaihingen verfaßt. Seine Schriftstellerei war aber der Art, daß sie ihn bei den lutherischen Sionswächtern seiner Tage sehr verhaßt gemacht hat. Seit der Concordienformel war die lutherische Theologie in einen für wärmere Gemüther sehr unerquicklichen Zustand gerathen. Die sog. lutherische Scholastik, mit den Mängeln und ohne die Vorzüge der alten Scholastik, war entstanden, die Symbol-Buchstaben-Gläubigkeit zur Herrschaft gelangt und drohte das protestantische Freiheitsprincip durch neuen Auctoritätsglauben, andererseits aber auch das lebendige Christenthum durch Wortgezänk und dünkelhafte Schulklopffechtereien zu verdrängen. Manche mehr mystisch gesinnte protestantische Theologen, vor allen Johann Arndt, klagten laut über den Zerfall des thätigen Glaubens und der christlichen Gerechtigkeit, und sahen es als die Aufgabe ihres Lebens an, dieser falschen Richtung entgegen zu wirken und das lebendige Christenthum wieder ins Leben zu rufen. Zu diesen Männern gehörte nun auch Valentin Andreä, und er verwendete seinen in der That nicht geringen Besitz von Geist und Witz, von Kenntnissen und Erfindungsgabe, um seine Zeitgenossen, wie er meinte, auf den Weg des wahren und thätigen Bibelchristenthums zurückzuführen. Zugleich wollte er auch der antik-heidnischen Erziehung der Jugend, welche herrschend geworden war, energisch entgegen treten, z. B. in seinem Theophilus. Die Freimüthigkeit, womit er die Gebrechen seiner Zeit nannte und geißelte, zog ihm viele Feinde zu, ohne daß er dadurch sich hätte abschrecken lassen. Eine seiner bedeutendsten Schriften ist der Menippus (also genannt nach einem alten beißenden Philosophen Menippus aus der cynischen Schule), eine Sammlung von hundert Gesprächen, die er schon als Diacon zu Vaihingen verfaßte. Eine Stelle daraus (92stes Gespräch) mag die Manier Andreä's beleuchten: „ich möchte", sagt er, „allen und jeden etwas abnehmen und etwas zulegen. Den Fürsten möchte ich geben mehr Gottseligkeit und weniger Verschwendung; den Räthen mehr Muth und weniger Eigennutz; den Consistorien mehr Barmherzigkeit und weniger Verkuppelung; den Edelleuten mehr Tapferkeit, weniger Hoffart; den Theologen mehr exemplarisches Leben, weniger Ehrgeiz; den Juristen mehr Gewissen, weniger Gewinn; den Aerzten mehr Erfahrung, weniger Neid; den Professoren mehr Verstand, weniger Einbildung; den Schulmännern mehr solide Gelehrsamkeit, weniger Schulfuchserei; den Staatsmännern mehr Aufrichtigkeit, weniger Atheismus; den Studenten mehr Fleiß, weniger Unkosten; den Soldaten mehr Gotteswort, weniger Rohheit; den Pfarrern mehr Wachsamkeit, weniger Einkünfte." Die freie Sprache des Menippus versetzte Viele in eine Art Wuth gegen den Autor, besonders fühlten sich mehrere Tübinger Professoren tief beleidigt, bewirkten ein Verbot des Buches und schmäheten auf's Roheste über den Verfasser, während dagegen Andere, namentlich der berühmte lutherische Theolog Johann Gerhard, an dieser freien Sprache Gefallen fanden. Im J. 1620, gleich nach dem Beginn des 30jährigen Krieges, wurde Andreä Superintendent in Calw, und hat hier 19 Jahre lang unter den Schrecken des Krieges segensreich gewirkt, durch Wohlthätigkeit ausgezeichnet. Er gründete hier eine große Stiftung, das Färbergestift, unter den Bürgern zur Unterstützung der Armen, und schützte wohl Hunderte vor dem Hungertode. Im J. 1634 verlor er selbst durch die Plünderung und Einäscherung Calws nach der Nördlinger Schlacht sein ganzes Vermögen. Das damalige Unglück schilderte er in einem rührenden Gedichte „threni calvenses". Zu all' dem hin wurde Andreä noch der Heterodoxie aller Art, des Weigelianismus, der Rosenkreuzerei ꝛc. angeklagt und zur Verantwortung gezogen. Um sich zu rechtfertigen, veröffentlichte er ein Glaubensbekenntniß, worin er sein Festhalten an der Augsburger Confession so wie an der Concordienformel versicherte

und seinen Abscheu vor der Tyrannei des Papstthums, vor dem Stolze des Calvinismus, vor der Heuchelei der Wiedertäufer ꝛc. erklärte. Zum Zeugen dessen ruft er die „allerheiligste Dreieinigkeit und ihre unbefleckte Braut, die evangelisch-lutherische Kirche“ auf (er war überhaupt ein bitterer Feind der Katholiken und Calvinisten, und hat beide keineswegs christlich behandelt, wohl aber mit Schmähungen überhäuft), betheuert auch, daß er stets über die Fabel der Rosenkreuzerei gelacht habe. Diese Erklärungen gefielen der Tübinger theologischen Facultät so gut, daß sie ihm aus freien Stücken das Doctorat ertheilte (1641). Schon vorher i. J. 1639 war er als Hofprediger und Consistorialrath nach Stuttgart berufen worden, fühlte sich aber in dieser Lage höchst unglücklich, weil er überall Schaden und Unordnung finde und mit seinem Rufe nach Heilung nnd Abstellung des Uebels nirgends Anklang sähe. Er wurde jezt sehr mißstimmt, zog sich fast von allen andern Geschäften, als denen des Predigtamtes, zurück, und sah Alles im schwärzesten Lichte. Einigen Trost gewährte ihm nur der briefliche Verkehr mit mehreren Freunden und namentlich mit dem Herzog August von Wolfenbüttel zu Braunschweig, der ihn schon i. J. 1642 zu seinem (correspondirenden) Kirchenrathe mit anständiger Besoldung ernannte. Dagegen schlug es Andreä aus, sein Vaterland zu verlassen und Abt und Oberhofprediger seines Freundes zu werden. Im J. 1653 oder 1654 wurde Andreä Prälat von Betenhausen, fühlte sich aber hier noch unglücklicher, als zuvor, zumal da die Lehrer der Klosterschule wieder seine Rechtgläubigkeit verdächtigten, und sah es darum wie eine Art Erlösung an, als er nach wenigen Monaten Prälat und Generalsuperintendent von Adelberg wurde. Aber er starb schon in Jahresfrist (1654) zu Stuttgart. Seine zahlreichen Schriften, mit curiosen Titeln, hat sein großer Verehrer Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. II. Buch XVII. Cap. 5. § 13 aufgezählt; eine derselben, der Hercules christianus, ist erst im vorigen Jahre von einem Nachkommen Andreä's (mit Bildniß, Wappen und Facsimile desselben) in teutscher Uebersetzung zu Frankfurt a. M. bei Zimmer herausgegeben worden. Sehr berühmt ist auch die reipublicae christianopolitanae descriptio vom J. 1619, welche das Musterbild eines christlichen Staates entwirft. Noch unenthüllt ist ein Punct im Leben Andreä's, nämlich sein Verhältniß zur Rosenkreuzer-Gesellschaft, insbesondere ob er i. J. 1614 das hierauf bezügliche Buch fama fraternitatis herausgegeben habe. Nicht nur hat Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie dieß behauptet, auch der neueste Biograph Andreä's, Hoßbach, findet es in hohem Grade wahrscheinlich (S. 99), obgleich Andreä selbst später vielfach über die Rosenkreuzerei spottete. Natürlich, die fraternitas war von ihm ganz anders gemeint, sollte nur ein sinnreicher Scherz über die herrschenden Thorheiten seiner Zeit sein, wurde aber von den Schwärmern aller Art auf's Aergste mißverstanden, als ernstlich gemeinte Nachricht von einer wirklich bestehenden geheimen mystischen Verbindung. Da aber sein Buch fama fraternitatis Veranlassung zur wirklichen Gründung schwärmerischer rosenkreuzerischer Gesellschaften gab, so suchte er dieser übeln Wirkung einerseits durch Spott über die Rosenkreuzer, andererseits aber dadurch entgegenzuwirken, daß er einen Aufruf zur Gründung einer fraternitas Christi erließ. Doch nur wenige Freunde (Pastoren) in Würtemberg und Nürnberg thaten sich i. J. 1628 zu einem solchen s. g. christlichen Bunde zusammen. Näheres über Andreä findet sich bei Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie a. a. O. und Thl. II. Buch XVII. Cap. 18. Hoßbach, Joh. Val. Andreä und seine Zeit, Berlin 1819. Andreä's Selbstbiographie, lateinisch geschrieben, blieb ungedruckt, dagegen hat D. E. Seybold eine treue teutsche Uebersetzung davon 1799 drucken lassen („Selbstbiographie merkwürdiger Männer, 2ter Theil“). Einen lateinischen Auszug der lateinischen Selbstbiographie lieferte Weismann, hist. eccl. T. II. p. 932 sqq. Auch im Würtemb. Repert. II. S. 274 ff. findet sich eine Biographie Andreä's. Eine vollständige Sammlung der Schriften dieses Mannes gibt es nicht. Seine Dichtungen

aber, übersezt von Pastor Sonntag in Riga, hat Herder schon im J. 1786 unter dem Titel: „Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters, mit einer Vorrede von J. G. Herder" herausgegeben. Sie finden sich auch in dessen zerstreuten Blättern Thl. V. S. 1—74 und 95—161. In der neuen Cotta'schen Ausgabe Herders aber sind sie nicht mitgetheilt, mit Ausnahme einiger deutschen Gedichte (Zur schönen Liter. u. Kunst, Bd. XX. S. 219). Dagegen sind einige Abhandlungen Herders über Andreä aufgenommen in Bd. XX. der genannten Ausgabe, S. 248—270. [Hefele.]

Andreä, Johann, auch Joannes de Andrea war einer der berühmtesten Canonisten im Anfange des 14. Jahrhunderts, seit 1301 Doctor zu Bologna, bald darauf Professor des päpstlichen Rechts daselbst, Mitglied der i. J. 1328 an P. Johann XXII. nach Avignon geschickten Gesandtschaft, hochberühmt als Schriftsteller wie als Lehrer, und Verfasser zahlreicher eben so scharfsinniger als gelehrter canonischer Schriften. Man nannte ihn Patrem juris canonici u. omnium juris canonici interpretum facile principem. Er starb den 7. Juli 1348 an der Pest.

Andreas, einer aus der Zwölfzahl der Apostel, gebürtig aus Bethsaida, Sohn des Jona und Bruder des Apostelfürsten Petrus (Joh. 1, 30. 44.). Er war zuerst ein Schüler Johannes des Täufers, hingewiesen aber von diesem auf das Lamm Gottes (Joh. 1, 36 ff.), folgte er mit dem Evangelisten Johannes Jesu nach. Weil die Aufforderung Jesu zur Nachfolge zuerst an ihn ergangen, wird er auch der „Erstberufene" (πρωτόκλητος), und weil er alsbald seinen Bruder Petrus zu Christus führte, von Beda dem Ehrwürdigen „Einführer bei Jesus" genannt. Waren sie jezt auch mit Jesus bekannt und von ihm zur Nachfolge eingeladen, so fand die eigentliche Berufung zum Apostolate doch erst etwas später statt, damals nämlich, als der Herr (Matth. 4, 18 ff.) sie mit den Söhnen Zebedäi zu Menschenfischern machte. Außer jenen Stellen, wo die Apostel namentlich aufgezählt werden, z. B. Matth. 10, 2 ff., wird des hl. Andreas im N. T. nur noch an ein paar Stellen (Joh. 6, 8; 12, 22. Marc. 13, 3.) Erwähnung gethan, insbesondere berichtet uns die Apostelgeschichte nichts über seine Wirksamkeit; daß er aber dem Auftrage Christi (Matth. 28, 19.) nachgekommen, läßt sich erwarten und ist auch von der Tradition bezeugt. Nach Origenes verkündigte er das Evangelium in Scythien, nach Hieronymus auch in Achaia; Sophronius läßt ihn noch in Sogdiana und Colchis, der hl. Paulinus in Argos, und Gregor von Nazianz in Epirus predigen. Wie die Moskowiten ihn bis an die Grenzen von Polen hin wirken lassen, so wollen auch die Schottländer eine Reliquie von ihm haben, ihn als Hauptpatron ihres Landes verehrend. Schriftliches hinterließ er nicht; was ihm zugeschrieben wird, ist unächt. Seinen Tod fand er in Patras in Achaia an einem Kreuze von der Form X (crux decussata). Im J. 357 wurde sein hl. Leib von Patras nach Constantinopel in die von Constantin M. erbaute Apostelkirche gebracht, wobei Wunder geschehen seien. Als die Franken Constantinopel erobert hatten, brachte der Cardinal Peter von Capua die Reliquie des hl. Andreas nach Italien, in der Kathedralkirche von Amalfi sie beisetzend, woselbst sie noch ist, während Kirchen wie in Mailand, Nola, Brescia kleine Theile seines hl. Leibes besitzen. [Fritz.]

Andreas I., König von Ungarn, 1046—1061, ein Verwandter K. Stephans des Heiligen, wurde durch eine Revolution erhoben, welche von Seite der Magyaren gegen die Fremdlingsherrschaft unter K. Peter I. und dessen deutschen Oberherrn K. Heinrich III. ausgebrochen war. Unter der Anführung des Vatha von Banyum warfen sich die Ungarn über die Bischöfe, Mönche und Priester her und ermordeten sie mit Genehmigung des Andreas und seines Bruders Leventa. Stephan der Heilige hatte die Einführung des Christenthums mit Hülfe deutscher und italienischer Truppen unter dem wilden Volke durchgesezt; sie zu vertreiben und Ungarn „von der Wuth der Deutschen" zu befreien, erfolgte während Heinrich III.

zur Tilgung des großen Schisma's Benedicts IX., Sylvesters III. und Gregors VI. nach Rom zog, der Aufstand, der seinen Schützling Peter das Leben kostete und dessen Hauptzweck die Wiederherstellung des Heidenthums und der alten magyarischen Barbarei war. Wirklich wurden, nebst dem Könige Peter, der seiner Augen beraubt, an der Verstümmelung starb, 3 Bischöfe gleich anfänglich erschlagen und die Furcht vor der Wiedererneuerung der wilden Scenen, wie sie die Nachbarländer Ungarns, besonders Deutschland 55 Jahre lang (bis zur Völkerschlacht auf dem Lechfelde) gesehen hatte, schien so gegründet, daß Heinrich III. selbst wiederholt nach Ungarn zog, und noch ein Jahr vor Heinrichs Tode Bretislaw der Böhmenherzog „zur Vertilgung des scythischen Heidenthums" einen Zug nach Ungarn zu machen beschloß. Um das für den Osten Europa's so wichtige Ungarn dem Christenthum und damit dem Kaiserreiche wieder zu gewinnen, begab sich im J. 1052 Papst Leo IX. selbst, von Andreas gerufen, dahin, ohne jedoch vollständig die Dinge wieder auf jenen Fuß bringen zu können, wo sie unter K. Peter gewesen. Allein die Hauptsache gelang: die erneute Begründung des Christenthums in Ungarn. K. Heinrich versprach selbst seine Tochter Sophia Salomon dem Sohne des Andreas zur Gattin zu geben, und der magyarische König, von dem Tribute an den deutschen Kaiser befreit, suchte nun selbst wieder aufzubauen, was bei seiner Erhebung vernichtet worden war. Die vom hl. Stephan begründeten Bisthümer erhielten auf's Neue Bischöfe zu Vorständen; dem Benedictinerorden, der auf der Halbinsel Tisney ein neues Kloster erlangte, ward auf's Neue die Bekehrung der noch heidnischen Ungarn zur Aufgabe gestellt. Salomon wurde als Nachfolger seines Vaters gekrönt und war bereits mit Heinrichs IV. Schwester vermählt, somit wie dem Stamme des Andreas die Nachfolge, so auch seinen Regierungsgrundsätzen festen Bestand gesichert, als gerade selbst der Ausschluß seines Bruders Bela, dem Andreas noch kinderlos die Erbfolge versprochen, einen Bürgerkrieg erzeugte; Andreas suchte sich nun selbst durch deutsche Hülfe zu sichern; als er aber ohne den Beizug der Böhmen zu erwarten, mit dem kleinen deutschen Heere sich in einen Kampf mit seinen Brüdern einließ, wurden seine Truppen zurückgetrieben und Andreas selbst vom Pferde heruntergeworfen und von Fliehenden und Verfolgenden zertreten. (Vgl. Historia critica regum Hungariae stirpis arpadianæ ex fide domesticorum et exterorum scriptorum concinnata a Stephano Katona. T. I. et II. Pestini 1779.) [Höfler.]

Andronikus, Statthalter des Antiochus Epiphanes zu Antiochia, während dieser in Cilicien war, um die zu Tarsus und Mallus ausgebrochenen Unruhen zu stillen. Er ließ sich durch den tempelräuberischen Hohenpriester Menelaus, der sich dessen Gunst durch reichliche Geschenke erworben, zu dem Frevel verleiten, den durch Rechtschaffenheit und Frömmigkeit ausgezeichneten abgesezten Hohenpriester Onias III., welcher zu Antiochien als Verwiesener lebte, meuchlerisch zu tödten. Als Antiochus von Kleinasien zurückkam, so bestrafte er das Verbrechen des Andronikus mit einer entehrenden Hinrichtung (2 Macc. 4, 30 ff.). Josephus schweigt, indem er von Onias und Menelaus berichtet (De Bell. jud. XII. 5, 1.), über diese Begebenheiten.

Aner, eine Levitenstadt im diesseitigen Halbmanasse (1 Chron. 6, 55.), welche im B. Josua (21, 25.) übergangen wird.

Anerkennung, politische, einer Religion oder Secte, s. Reformationsrecht.

Anfang aller Dinge. Dieser Anfang aller Dinge fällt mit der Schöpfung der Welt nach christlicher Vorstellung schon insofern zusammen, als das eigentliche Anfangen der Dinge mit ihrem Geschaffenwerden durch Gott Eins ist. Das göttliche Schaffen und Hervorbringen der Dinge ist an sich schon ein Anfanggeben, ein Anfangenlassen. Der Begriff vom Anfang der Welt-Wesen findet daher auch seine eigentliche Erledigung erst in der Lehre von der Schöpfung

der Welt. Hier mag nur nachstehendes Wenige seinen geeigneten Ort finden. Wie wir den Begriff des Anfangs der Dinge von dem Begriffe der Schöpfung der Welt insofern nicht trennen können, als die Welt gerade da ihren Anfang nimmt, wo sie geschaffen wird; ebenso sind wiederum untrennbar die Begriffe vom Anfangen und Zeitlich-Sein. Das Ewige ist gerade dadurch das Ewige, daß es, wie kein Ende, so auch keinen Anfang hat. Das so Ewige, d. h. das Ewige, das weder Anfang noch Ende hat, ist allein das Absolute, Gott. Was nun nicht, wie Gott, durch die eigene Natur ewig ist, bedarf um zu sein, des Geschaffenwerdens, und zwar durch das seiner Natur nach ewige Wesen, d. i. durch Gott. Von diesem Wesen nun Geschaffenwerden und Eintreten in die Zeit, ist in so fern Eins, als das Wesen, das erschaffen wird, unmittelbar dadurch, daß es geschaffen wird, in die Zeit eintritt, und durch diesen Eintritt in die Zeit anfängt. Das Creatürliche ist als solches auch das Zeitliche. Das Geschaffenwerden der Dinge ist, das mag nun leicht erkannt werden, ebenso das Beginnen der Dinge in der Zeit, wie das Beginnen der Zeit selber. (Ein Näheres über den Satz: Gott habe die Welt im Anfange der Zeit erschaffen, siehe in uns. Dogmatik III. 123—128.) Denn die Zeit ist überall nur mit dem Geschöpf selber und nicht vor ihm. Der Beginn der Dinge durch die Schöpfung ist auch der Beginn der Zeit, und es gibt keine Zeit vor dem Geschöpf. Zeitlich ist aber eben darum auch alles Geschöpfliche, und es gibt nicht, wie die alten Griechen geglaubt haben, eine ewige Materie als ein zweites Princip neben Gott. [Staudenmaier.]

Angariae sind Frohnden, Dienste, welche schon im römischen Reich geleistet werden mußten, und welche im Mittelalter die Gutsherrn von ihren Grundholden aus verschiedenen Gründen zu fordern hatten, und so auch die Kirche als Gutsherrschaft. An die Stelle der Frohndienste traten Frohnzinse, die an 4 bestimmten Jahreszielern abzutragen waren, und zwar an den Quatemberfasttagen: diese leztern hießen auch Angariae, zumal jene, an welchen die Weihungen der Geistlichen verrichtet wurden.

Angariae, s. Quatemberfasten.

Angeliken. Der religiöse Frauenorden, der diesen Namen trägt, ist eine Stiftung der frommen Gräfin Louise von Torelli von Guastalla bei Parma. In ihrem 25ten Jahre zum zweitenmal Wittwe geworden, erblickte sie in diesem Schicksale eine Mahnung Gottes, auf die Freuden und Güter der Welt zu verzichten, und verwendete nun ihr großes Vermögen zur Stiftung einer frommen Genossenschaft und zur Gründung des prachtvollen Klosters „zur Bekehrung Pauli" in Mailand. Paul III. gab die Erlaubniß hiezu 1534, der Stifter der Barnabiten aber (s. d. Art.), Zaccaria, leitete das Unternehmen und brachte es in enge Verbindung mit dem Orden der Barnabiten. Während nämlich leztere die Bekehrung der Männer sich zur Aufgabe sezten, arbeiteten die Angeliken mit ihnen verbunden, bei ihren Missionen an der Bekehrung des weiblichen Geschlechtes. Später wurde jedoch bei ihnen die Clausur eingeführt und sie konnten nicht mehr an den Missionen Theil nehmen. Ihr Name „Angeliken", d. i. die englischen, soll sie an ihre Pflicht englischer Reinheit, so wie daran erinnern, daß sie die Engel der Gefallenen sein sollen. Verschieden von ihnen sind die englischen, eigentlich engelländischen Fräulein (s. d. Art.). Die fromme Gräfin von Guastalla stiftete übrigens in Mailand noch eine andere religiöse Anstalt, das „Collegium von Guastalla", oder das Kloster der Guastalinerinen", in welchem 18 verwaiste adelige Fräulein erzogen wurden. Ist ihre Bildung vollendet, so können sie entweder Klosterfrauen werden, oder sich verheirathen, wozu sie 2000 Lires Aussteuer erhalten.

Angelsachsen. Bekehrung derselben zum Christenthum. Seit dem Abzuge der Römer aus dem römischen Britannien um 409 bedrohten die häufigen

Einfälle und Verheerungen der Pikten und Scoten die Selbstständigkeit der Briten um so mehr, als ihre Fürsten mit einander haderten und durch Kriege entzweit waren. Da rief Vortigern, der mächtigste unter den britischen Königen, um 449 die zwei Brüder und jütischen Häuptlinge Hengist und Horsa zum Beistande gegen die lästigen Feinde herbei. Aber bald kehrten die Bundesgenossen, stets durch neue germanische Ankömmlinge verstärkt, ihre Waffen gegen die Briten selbst, bemächtigten sich im Verlaufe von 150 Jahren des besten und größten Theiles von Britannien, drängten die der Vernichtung und Sclaverei entgangenen Briten auf die westlichen Theile der Insel zurück und gründeten die sogenannte Heptarchie unter einem Bretwalda. Diese Besieger der Briten bestanden der großen Mehrzahl nach aus Sachsen und Angeln, daher der Name Angelsachsen; auch viele Jüten waren darunter, und wohl auch Abenteurer aus andern germanischen Stämmen. Alle waren Heiden, als Hauptgottheiten Wodan, Friga, Thor, Tiw und Eostra verehrend. Von Wodan leiteten ihre sämmtlichen Könige ihre Abkunft her. Wenn nun diese mit dem Königthum auch das höchste Priesterthum vereinigten, so gab es auch sonst noch Priester, die dem Range nach nicht gleich standen. Der Götterdienst geschah in geheiligten Hainen, doch finden sich auch Altäre und Tempel; leztere waren früher Gotteshäuser der katholischen Briten gewesen. Auf das Leben übte dieser Cult um so weniger einen wohlthätigen und mildernden Einfluß aus, je länger der Vernichtungskrieg der Angelsachsen gegen die Eingeborenen dauerte, und so darf es nicht wundern, wenn neben so vielen andern Lastern uncultivirter und grausamer Barbaren, bei ihnen die allgemeine Sitte bestand, nicht bloß die Leibeigenen, mochten es Briten oder Deutsche sein, sondern selbst ihre eigenen Kinder auf allen Märkten des Continentes zu verkaufen. Ein gottbegeisterter Mönch ging eines Tages zu Rom über den Markt und sah da junge Angeln stehen, um als Sclaven verkauft zu werden; schön war ihr Antlitz, blendend ihre Haut, herrlich ihr Haupthaar. Er erkundigte sich um ihr Vaterland: es waren heidnische Angeln aus Deira; ihr König hieß Aella. Sogleich dachte der heilige Mann an die Bekehrung der Angeln: solche Engelsgesichter, sprach er laut aus, sollten Miterben der Engel sein, dem Zorne Gottes (de ira, Deira) entrissen werden, und bei ihnen das freudenreiche Alleluja (Aella, Alleluja) erschallen; und schon hatte er sich angeschickt, als Missionär nach Britannien zu gehen, allein das römische Volk, dessen Liebling er war, verhinderte die Abreise. Dieser Mönch war der nachher im J. 590 auf den päpstlichen Stuhl erhobene Gregor I., mit Recht der Große genannt; er sendete im J. 596 vierzig Mönche des von ihm in seinem väterlichen Hause gestifteten St. Andreasklosters, den Abt Augustin an der Spitze, als Missionäre nach England, dieselben dem Schutze und Beistande der fränkischen Könige und Bischöfe empfehlend, da die Engländer großes Verlangen nach dem christlichen Glauben trügen und leider die gallischen Priester diesem Verlangen bisher noch nicht entsprochen hätten. Im J. 597 landeten die Missionäre auf der Insel Thanet im Reiche des Königs Ethelbert von Kent; der König zeigte sich der neuen Religion gar nicht abgeneigt, von der er ja auch schon, wenn nicht durch die unterworfenen Briten, doch durch seine christliche Gemahlin Bertha, eine fränkische Prinzessin, einige Kenntniß erhalten haben mußte, da ihm Bertha nur unter der Bedingung zur Gemahlin überlassen worden war, daß sie frei und ungestört die christliche Religion ausüben könnte; auch hatte sie den fränkischen Bischof Luidhard mit sich nach England genommen. — Angelangt auf dem Schauplatze ihrer Wirksamkeit, meldeten die Missionäre dem König Ethelbert ihre Ankunft und die frohe Botschaft des ewigen Lebens, um derenwillen sie weit her von Rom gekommen seien. Nach einigen Tagen erschien der König selbst auf der Insel und empfing die Sendboten auf freiem Felde unter einer Eiche, um nicht etwa von ihren Zauberkünsten umstrickt zu werden. Sie gingen ihm in Procession, unter Vortragung eines silbernen Kreuzes und einer mit dem Bilde des Erlösers bemalten Fahne, die

Litaneien singend entgegen und verkündeten einfach und furchtlos das Evangelium. Und sie erlangten von Ethelbert, was sie wünschten, indem er ihnen die Predigt der neuen Religion erlaubte und für ihren Unterhalt zu sorgen versprach; nur könne er selbst um die zwar schönen, aber neuen und ungewissen Worte und Verheißungen dem Glauben seines Volkes noch nicht entsagen. Auch die Königin nahm sich eifrigst der Missionäre an; sie besorgte ihnen bei Canterbury, der Hauptstadt von Kent, wohin sie der König einlud, eine Wohnstätte sammt der früher den Briten gehörigen St. Martinskirche, wo sie selbst seit ihrer Ankunft aus Frankreich dem Gottesdienste oblag und wo dann später, zum dankbaren Andenken an diese Wiege des Christenthums für England, durch den Erzbischof Theodor von Canterbury ein Weihbischof aufgestellt wurde. Bald bekehrten sich nun mehrere Sachsen; der König selbst ließ sich schon am Pfingstfeste 597 taufen, und zu Weihnachten desselben Jahres folgten 10,000 Unterthanen dem Beispiele ihres Herrschers, wobei nicht der geringste Zwang stattfand, indem die Missionäre den König gelehrt hatten, der Dienst der christlichen Religion müsse ein freiwilliger sein. — Noch vor dem Ende des Jahres 597 hatte unterdeß Augustin nach päpstlicher Anordnung durch den Erzbischof von Arles die bischöfliche Weihe empfangen. Ethelbert überließ ihm Canterbury zum Wohnsitz, übergab ihm auf sein Ansuchen die ehemals britische Salvatorkirche daselbst, und erbaute in Verein mit Augustin außerhalb der Stadtmauer eine Kirche sammt Kloster zu Ehren der hl. Apostel Petrus und Paulus und als Begräbnißstätte der Könige und Erzbischöfe von Kent, während die wiederhergestellte Salvatorkirche die Kathedrale wurde, wo Augustin mit seiner Geistlichkeit ein gemeinschaftliches, klösterliches Leben, wie früher zu St. Martin, führte. Und wieder ward er von Seite des Papstes, der über den Fortschritt der Mission hoch erfreut war, durch die Mittheilung des erzbischöflichen Palliums ausgezeichnet, und durch Sendung neuer Missionäre unterstüzt, unter denen besonders Mellitus, Justus, Paulinus und Rufinianus hervorragten, welche hl. Gefäße, Kirchenschmuck, Kirchengewänder, Reliquien und viele Bücher mitbrachten. Zugleich überschickte ihm der Papst einen nie vollständig zur Ausführung gebrachten Verfassungsentwurf, wonach er allmälig zwölf Bisthümer für den Süden mit der Metropole London (schon damals eine blühende und volkreiche Handelsstadt), und ebenso viele für den Norden mit der Metropole York errichten sollte; auch sollen ihm alle britischen Bischöfe unterworfen sein, um von ihm die rechte Glaubens- und Lebensregel zu empfangen. Da ferner Augustin verschiedene Anfragen an den päpstlichen Stuhl gestellt hatte, so erfolgte hierauf folgender Entscheid Gregors: das Kirchengut soll in vier Theile, für den Bischof, den Clerus, die Armen und Kirchenfabrik, zerlegt werden; die Bischöfe sollen mit ihren Clerikern ein gemeinschaftliches Leben führen; nur die in den niedern Weihen stehenden Cleriker dürfen eine Ehe eingehen; nicht bloß die Gebräuche der römischen, sondern auch anderer Kirchen, wenn sie löblich seien, könnten in der neuen englischen Kirche eingeführt werden; verboten seien die Ehen in erster und zweiter Generation, ebenso die Ehe mit der Stiefmutter oder der Bruderswittwe; so lange bei den Angelsachsen noch kein anderer Bischof außer ihm geweiht sei, dürfe Augustin einstweilen auch ohne Assistenz anderer Bischöfe die bischöfliche Weihe vornehmen, solle jedoch bald mehrere Bischöfe weihen; in Bezug auf die gallischen Bischöfe stehe ihm keine Jurisdictionsgewalt zu; er habe aber rücksichtlich aller britischen Bischöfe Sorge zu tragen, daß die Ungelehrten gelehrt, die Schwachen gestärkt und die Verkehrten gebessert würden. In einem andern Schreiben an die Missionäre ist ausdrücklich befohlen, die alten heidnischen Tempel nicht zu zerstören, sondern in christliche Gotteshäuser umzuwandeln. — Mit dem Beginne des 7ten Jahrhunderts mag der bei weitem größere Theil der Kentner dem Christenthume gehuldiget haben, und so fand es Augustin für nöthig, im J. 604 seinen Mitarbeiter Justus zum Bischof von Rochester zu weihen; Ethelbert baute und dotirte daselbst

die neue Kathedrale zum hl. Andreas. Noch im nämlichen Jahre begann aber auch die Bekehrung des Königreiches Essex, das von Kent ganz abhängig und dessen König Sabareth ein Neffe Ethelberts war. Augustin weihte den Mellitus zum Bischof und sendete ihn zu den Ostsachsen. Bald ließ sich Sabareth taufen, das Volk folgte nach, und beide Könige bauten gemeinschaftlich die Kathedrale des hl. Paulus zu London; später sollen Sabareth und Mellitus daselbst auch die nachher so berühmte Westminsterabtei gebaut haben. Uebrigens hatte das Christenthum weder in Kent noch Essex schon einen festen Halt. Denn nach dem Tode Ethelberts († 616) und Sabareths traten deren heidnisch gebliebenen Söhne die Regierung an, und viele Neubekehrte fielen vom Glauben ab. Jedoch blieb Ethelberts Sohn, Eadbald, nicht lange mehr im Heidenthum verstrickt, sondern ward bald ein sehr eifriger Christ, der für seine Tochter und Schwester die zwei ersten Nonnenklöster bei den Angelsachsen — Folkstow und Liming — erbaute. Seitdem blieb in Kent der christliche Glaube unangefochten; Eadbalds Sohn und Nachfolger, Earkonbert, erließ, der erste unter den angelsächsischen Königen, ein allgemeines Verbot des Götterdienstes, wie er auch die Beobachtung der 40tägigen Osterfasten unter Androhung bürgerlicher Strafen vorschrieb. In Essex konnte das Christenthum erst um 653 wieder aufblühen, da Siegbert, König von Esser, auf seines Freundes, des Königs Oswio von Northumbrien Zureden den von Menschenhänden gemachten Bildern entsagte und sich vom Bischof Finan von Lindisfarne sammt den ihn begleitenden Thanen taufen ließ: der Priester Cedd, den Finan zum Bischof von London weihte, trat als der neue Apostel von Essex und Gründer der Klöster Lestingay, Tillaburg und Ithancester auf. Aber noch einmal nach Siegberts Tod, als im J. 684 das gelbe Fieber überall auf der Insel die größten Verheerungen anrichtete und Sighere und Sebbi unter der Oberhoheit des Mercierkönigs Wulphere Essex beherrschten, fand ein theilweiser Abfall vom Glauben statt; selbst Sighere und Viele aus dem Adel verließen das Kreuz, um der Rache der strafenden Götter zu entgehen. Sebbi jedoch, dem der Glaube, ja die Klosterzelle lieber war, als der Thron, blieb standhaft, und in Verein mit dem König Wulphere und dem Bischofe Jarumann von Mercien gelang es ihm, die Abtrünnigen wieder zurückzuführen. — Augustin starb im J. 604 den 26. Mai, nachdem er vorher noch zwei fruchtlose Conferenzen mit den britischen Prälaten gehabt hatte. Die schon lange vor Einwanderung der Angelsachsen der katholischen Kirche einverleibten Briten hatten auch während ihres unglücklichen Kampfes mit ihren Besiegern den katholischen Glauben unverbrüchlich beibehalten, divergirten jedoch von den römischen Missionarien rücksichtlich verschiedener Disciplinarpunkte. Die frühe Kenntniß des Christenthums hatten die Briten nicht dem Oriente — denn auf den Orient weist das gänzliche Stillschweigen der Geschichte gewiß nicht hin — sondern der Abhängigkeit der Insel von Rom und dem Verkehr mit den Römern zu danken; und gerade die britischen Schriftsteller Nennius, Girald der Cambrier, Galfrid v. Monmuth und vor Allen Gildas, heben Rom als die Quelle des britischen Christenthumes hervor, wie dieß allein schon aus ihren Berichten von einer Gesandtschaft des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherius hervorgeht; da ferner die britische Insel mit Gallien und Spanien in steter Verbindung stand, so mag auch von daher zur Bekehrung der britischen Heiden gewirkt worden sein. Daß aber ungeachtet der seit Augustins Ankunft zwischen den römischen Missionären und dem britischen Clerus hervortretenden Differenzen, welche auch der so römisch-katholische irische Clerus mit dem britischen theilte, kein Abfall vom Glauben bei den Briten stattgefunden habe: dafür steht, wie wir sehen werden, Augustin selbst; dafür zeugt der Bischof und päpstliche Vicar Germanus v. Aurerre, der, auf Bitten der britischen Bischöfe und gesendet von Papst Cölestin, zweimal, in den J. 429 und 446, die Insel besuchte, um sie von dem Pelagianismus zu reinigen; dafür zeugen die Pilgerreisen der alten Briten

nach Rom (die südlichen Pikten nahmen 412 von dem zu Rom gebildeten britischen Bischofe Ninian die christliche Religion an); dafür zeugt das merkwürdige Leben des hl. Samson, Erzbischof von Dol, bei Mabillon Acta 55. T. I. ad a. 565, worin unter vielem Andern auch das Merkwürdige vorkommt, daß die britischen Bischöfe am Tage der Cathedra des hl. Petrus zur Weihung der Bischöfe zusammenzukommen pflegten; ebenso spricht dafür die scharfe Bußpredigt des britischen Mönches Gildas an seine Landsleute: worin von der katholischen Hierarchie, dem Meßopfer, dem Bußsakramente, dem Cölibate, den Reisen nach Rom ꝛc. die Rede ist.; nicht minder ergibt sich dieß, außer andern geschichtlichen Zeugnissen (Schrödl, das 1. Jahrh. der engl. Kirche S. 177), aus den um 540 und nachher bis auf 604 gehaltenen britischen Synoden, namentlich aus der Synode von Brery und der unter dem Namen victoria bekannten, von welchen zwei Concilien, wie Girald sagt, alle Kirchen von ganz Cambrien die Richtschnur erhielten, indem sie auch von der römischen Kirche bestätiget wurden (Ibid. S. 28). Die wesentlichsten Differenzen, wodurch sich die Briten damals von der röm. Kirche unterschieden, waren: eine verschiedene Zeit der Osterfeier, die Auslassung der Salbung bei dem Taufritus, eine halbmondartige Tonsur, der Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie, die Ertheilung der bischöflichen Ordination durch Einen Bischof, wozu dann noch verschiedene Mißbräuche, wie häufige Uebertretung des Cölibatgesetzes, zu rechnen sind. Man sieht, es handelte sich nicht im Geringsten um Glaubenslehren, sondern um Disciplinarpunkte, die wohl einzeln und allmälig entstanden waren; so z. B. entstand die abweichende Osterfeier dadurch, daß die Briten statt des inzwischen zu Rom angenommenen dionysischen sich nach fortwährend des alten römischen Cyclus mit der Verbesserung des Sulpitius Severus bedienten; und daraus ergibt sich von selbst die Verschiedenheit der britischen Osterfeier von der kleinasiatischen; ebenso weicht die britische Tonsur gänzlich von der orientalischen ab, und war der Gebrauch der Azymen der orientalischen Kirche fremd, sowie man im Oriente auch keine Bischofsweihen durch Einen Bischof kannte (die lat. Pönitentialbücher der Angelsachsen von Dr. Kunstmann S. 4.). Augustin also, welchem vom Papste die Sorge auch über die britischen Bischöfe übertragen war, unternahm es, unterstützt von König Ethelbert, an der Grenze von Wales an einem Orte, seitdem die Augustinseiche genannt, mit den britischen Prälaten eine Conferenz abzuhalten. Hier ermahnte er die Briten, mit ihm gemeinschaftlich den Angelsachsen das Evangelium zu predigen (die Briten hatten also wohl keinen andern Glauben, als den des Augustin), verschiedene Mißbräuche abzustellen, namentlich das Osterfest gleichzeitig mit der römischen Kirche zu feiern. Allein die Briten, auf ihre Traditionen gestützt, widerstanden, und als endlich Augustin vor ihren Augen einen Blinden heilte, erklärten sie zwar den von ihm verkündeten Weg der Gerechtigkeit für den rechten, aber mit dem Beisatze: sie könnten ohne Einstimmung und Erlaubniß der Ihrigen den alten Gewohnheiten (priscis moribus) nicht entsagen. Man vereinigte sich gegenseitig auf eine zweite Conferenz. Dabei erschienen sieben britische Bischöfe mit vielen Clerikern und Mönchen. Allein da Augustin entweder zufällig oder nach römischem Brauche bei ihrer Ankunft sich nicht erhob, konnte er nun ganz und gar nichts über sie gewinnen, obgleich er bat und flehte und erklärte, alle ihre Gebräuche dulden zu wollen, wenn sie nur in der Zeit der Osterfeier und im Taufritus sich nach römischer Sitte richten, und den Angelsachsen predigen wollten; die Briten wiesen alle Anträge Augustins trotzig ab, und verweigerten es, ihn als ihren Erzbischof anzuerkennen (Letzteres war aber wenigst in dem Sinne von ihnen nie begehrt worden, als sollte der britische Erzbischof von Menevia durch die Anerkennung der vom Papste dem Augustin übertragenen Sorge über alle britischen Bischöfe das Archiepiscopat verlieren). Beda sieht es als eine Strafe Gottes für diesen Trotz der Briten an, daß einige Zeit nachher König Edelfried von Northumbrien 1200 Mönche

des großen britischen Klosters Bangor niederhauen ließ. — Zur Bekehrung Northumbriens gab im J. 625 die Vermählung König Edwins mit Edilberga, der Tochter Ethelberts von Kent, die nächste Veranlassung. Ethelberts Sohn und Nachfolger Eadbald gab seine Schwester dem Northumbrier nicht eher zur Gattin, als bis dieser für sie und ihre Begleitung freie Uebung der christlichen Religion und selbst die eigene Bekehrung versprochen hatte, falls er die neue Religion nach vorausgegangener Prüfung für heiliger und der Gottheit würdiger als die alte erkannt hätte; mit Edilberga reiste Augustins Gefährte, der eifrige Bischof Paulin an Edwins Hof. Edwin hielt sein Versprechen. Gleich Anfangs durfte Paulin nicht bloß den Gottesdienst der Königin halten, sondern auch schon den Heiden predigen; die glückliche Rettung von einem ihm von Seite der Fürsten von Wesser zugedachten Meuchelmorde, welche Paulin der Macht Christi zuschrieb, bewog ihn, seine neugeborne Tochter Eanfled taufen zu lassen, und endlich nach dem Siege über die Fürsten von Wessex ließ er sich selbst, einem Gelübde gemäß, am Ostertag 627 zu York taufen, nachdem er diesen Schritt abwechselnd mit seinen Thanen, Priestern, Paulin und einsam mit sich selber sorgfältig überlegt, und eine merkwürdige allgemeine Versammlung seiner Edlen gehalten hatte, worin sich diese eben so weise als günstig für Annahme des Christenthums aussprachen (Schrödl, S. 66—67). Edwins Beispiele folgten dessen Söhne, Adel und Volk; der Andrang zur Taufe war so groß, daß Paulin einmal 36 Tage lang von früh Morgens bis spät in die Nacht ununterbrochen mit Unterricht und Taufen zu thun hatte. Paulin wurde erster Bischof von York; Edwin erbaute ihm daselbst eine Kathedrale, und Papst Honorius ertheilte ihm das Pallium. Allein das große Werk der Bekehrung ward schon im J. 633 mit dem Tode Edwins, in dessen Tagen ein Weib mit ihrem Säugling ohne Unbill das Reich durchreisen konnte, unterbrochen. Edwins zwei Nachfolger, Osric und Eanfrid, fielen ab, und die vereinigten Heere des noch heidnischen Königs Penda von Mercien und Ceadwalla's von Nordwales, der, obgleich ein Christ, an Grausamkeit den Penda übertraf und das angelsächsische Christenthum tödtlich haßte, zerstörten die aufkeimende Saat. Da trat nach Osrics und Eanfrids Tod im J. 634 der fromme König Oswald, der in Irland getauft worden war, als Retter Northumbriens und des Christenthums daselbst auf: mit eigener Hand ein hölzernes Kreuz errichtend, betete er mit einem Häuflein Getreuer um Gnade und Sieg, stürzte in die Schlacht, und besiegte seine Feinde. In Verein mit dem unendlich liebenswürdigen Irländer Aidan aus dem Kloster Hy, der die Insel Lindisfarne zum bischöflichen Sitze erhielt, und welchem Oswald selbst als Dolmetsch bei dem christlichen Unterricht diente, wurde nun das Christenthum dauerhaft angepflanzt. Oswalds Nachfolger Oswio machte sich besonders um Stiftung und Dotation von Klöstern verdient; so entstand durch seine Freigebigkeit das Kloster Whitby, wo in seiner Gegenwart zur Beilegung der von den irischen Missionären nach Northumbrien verpflanzten Streitigkeit über die Osterfeier im J. 664 eine Conferenz abgehalten wurde, in welcher Oswio sich für die römische Praxis erklärte, um einst von Petrus, dem Himmelspförtner, wie er sagte, nicht ausgeschlossen zu werden; die berühmten northumbrischen Klöster Weremouth und Jarrow, wo Beda 60 Jahre lernte, lehrte, schrieb und betete, hatten den Angelsachsen Bennet Biskop zum Gründer. — Bald nach der Bekehrung des Northumbrierkönigs Edwin fing das Christenthum auch in Ostanglien zu leuchten an. Der erste Strahl war schon früher dahin gedrungen, indem König Edelbert von Kent den König Redwald von Ostanglien zur Annahme des Christenthums bewog; später aber errichtete Redwald in einem und demselben Tempel dem Wodan und dem Christengotte einen Altar. Nachher führte König Edwin den Sohn Redwalds, Eorpwald, der christlichen Religion zu. Allein die Masse des Volks wurde erst unter Eorpwalds Bruder und Nachfolger Sigebert, der sich früher schon in Gallien hatte taufen lassen, und ein frommer und unter-

richteter Fürst war, christlich. Hier war nun insbesondere der von Erzbischof Honorius von Canterbury um 630—31 gesendete burgundische Bischof Felix, welcher seinen Bischofssitz zu Dunwich erhielt, der Apostel des Landes, und mit ihm arbeitete der durch seine Visionen und Frömmigkeit bald in ganz Europa vielberühmte irische Abt Furseus. Sigebert stiftete für leztern das Kloster Knobbersburg; auch eine öffentliche Schule nach dem Muster der zu Canterbury errichtete er; ja, er verließ, der erste unter den angelsächsischen Königen, den Thron und ging in's Kloster. Durch den Einfall des Mercierkönigs Penda wurde aber der religiöse Fortschritt für mehrere Jahre hinausgeschoben, bis im J. 654 der treffliche und mit heiligen Söhnen und Töchtern hochbeglückte König Anna von Ostanglien die zerstörten christlichen Anstalten wieder herstellte und die unterbrochene Christianisirung seines Reiches vollendete. — Gleichfalls von Northumbrien aus durch den hl. König Oswald, der sterbend noch für sein Volk betete, kam das Christenthum in das Königreich Wessex. Hier landete 634—35 der von Papst Honorius zur Mission für die noch heidnisch gebliebenen Theile Britanniens bestimmte Bischof Birinus, predigte den noch in der tiefsten Nacht des Heidenthums sitzenden Bewohnern, und mit Oswalds Hilfe, der damals gerade am Hofe des westsächsischen Königs Kynegils weilte, gelang es ihm, Kynegils zu bekehren im J. 635; Oswald übernahm bei der Taufe die Pathenstelle, wogegen Kynegils sein Schwiegervater wurde. Kynegils' Bruder und Mitregent Kuichelm nahm die christliche Religion erst am Todbette an; auch des erstern Sohn und Nachfolger Koinwalch ward erst später Christ. Birinus schlug seinen bischöflichen Sitz zu Dorchester auf; ihm folgte der fränkische Bischof Agilbert, der nach seiner Rückkehr in's Vaterland später seinen Neffen Eleutherius nach Wessex zur Verwaltung des bischöflichen Amtes schickte. Jedoch war noch der tapfere König Caadwalla von Wessex (685—688) kein förmlicher Christ, obgleich er den großen Bischof Wilfried zum geistlichen Lehrer und Vorsteher seines Reiches berief und ihn zur Befestigung des Christenthums daselbst wirken ließ; aber im J. 688 entsagte er dem Throne, pilgerte nach Rom, empfing von Papst Sergius die Taufe und starb noch im Taufkleide. Auch sein Nachfolger Ina entsagte dem Throne und ging nach Rom, wo er für arme englische Pilger und junge Angelsachsen die sog. Schola Saxonum stiftete. — Außer den erwähnten Reichen wurde auch Mercien von Northumbrien aus durch König Oswio dem Christenthume geöffnet. Peada, der Sohn des wilden Mercierkönigs Penda, von dem Vater über die südlichen Mercier oder Mittelangeln gesezt, heirathete Oswio's Tochter Alchfleda, wobei er die Bedingung einging, mit seinem Volke die Taufe anzunehmen. Peada hielt das Versprechen. Unterrichtet von Oswio's Sohn Alchfrid ließ er zuerst sich selbst taufen, und nahm dann einige Priester in seine Staaten mit, die wider Erwarten gute Aufnahme bei dem Volke fanden; Penda selbst, obwohl er seine Götter nicht verließ, ließ die Missionäre frei in Mercien gewähren; nur mußten die Neubekehrten auch nach dem Glauben leben. Nach Penda's und Peada's Tod im J. 655 kam Mercien auf drei Jahre unter Oswio's Herrschaft; dadurch, und nachher unter der Regierung des frommen Mercierkönigs Wulphere (658—675) war dem Christenthum der feste Halt gegeben; Wulphere's Nachfolger Ethelred starb als Mönch, und des Leztern Nachfolger Cönred als frommer Pilger zu Rom. Unter den in Mercien mit Segen arbeitenden Bischöfen zeichneten sich aus: der Irländer Diuma († 658), Jaruman, ein Angelsachse († 667); auch der große Wilfrid war eine Zeit lang für Mercien thätig; der fromme Ceadda († 672), der zuerst als fixen Bischofssitz Lichfield erhielt ꝛc. — Sussex wendete sich unter den angelsächsischen Reichen am letzten dem Christenthume zu. Frühere Versuche, die Südsachsen zu bekehren, mißlangen; selbst ihres Königs Edilwalch Annahme der neuen Religion durch Wulphere's Bemühungen machte auf sie keinen Eindruck; erst dem hl. Wilfrid von York gelang es, nach seiner Vertrei-

bung aus Northumbrien hier das Licht des Glaubens anzuzünden, indem er zuerst den König und die Königin im Christenthume bestärkte, hernach sich an die Vornehmen wendete und zuletzt dann dem Volke predigte, welches er um so leichter gewann, da eben mit seinem Auftreten ein schon lange ersehnter Regen sich einstellte, und er die Südsachsen das Fischen lehrte, dessen sie bisher unkundig gewesen waren. In fünf Jahren war ganz Sussex dem Christenthume gewonnen. König Edilwalch nahm sich sehr um dieses große Werk an, ja er befahl sogar den Uebertritt zur christlichen Religion. In dieser Weise vollendete sich die Bekehrung der Angelsachsen. Bis gegen das Jahr 700 hatte sich, besonders durch des Erzbischofes Theodor von Canterbury Veranstaltung, die Zahl der angelsächsischen Bisthümer auf 17 vermehrt: in Kent Canterbury und Rochester; in Essex London; in Ostanglien Dunwich und Helncham; in Sussex Selsey; in Wessex Wincheſter und Sherburne; in Mercien Lichfield, Leiceſter, Hereford, Worceſter und Syduaceſter; in Northumbrien York, Hexham, Lindisfarne und Whithern. Der von Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury aufgestellte gelehrte und kraftvolle Mönch Theodor aus Tarsus in Cicilien machte, vom Papst dazu autorisirt, die Obergewalt (Primat) über alle angelsächsischen Bischöfe geltend. Indeß versündigte er sich, seinen Theilungsplan allzu rücksichtslos durchsetzend, schwer an Wilfrid von York, indem er dessen Diöceſe ohne sein Mitwissen, ein blindes Werkzeug des dem Wilfrid zürnenden Königs Egfrid von Northumbrien, in drei Bisthümer zertheilte, wogegen Wilfrid nach Rom appellirte, wie er dieß auch nachher wieder that, als ihm Theodors Nachfolger Brithwald in ähnlicher Weise Unrecht that. Sonst hatten die Angelsachsen dem Theodor noch Viel zu verdanken. (Theodors Canonensammlung und Pönitentialbuch von Kunstmann.) Er hielt mehrere Synoden, im J. 673 zu Herudford, wo unter Andern die angelsächsischen Prälaten sich alle für die römische Osterfeier erklärten (Schrödl, S. 158 ff.); im J. 680 zu Hetfield (Schrödl, S. 201 ff.); im J. 684 zu Twiford, wo der hl. Cuthbert, der fromme Einsiedler von Farne, zum Bischof von Hexham bestimmt wurde (Ibid. S. 211 ff.). Ihm vorzüglich verdankt die engl. Kirche die Errichtung von Pfarrkirchen, wozu er die Thane durch Ertheilung des Patronatrechts aufmunterte. Er brachte eine große Sammlung griechischer nnd lateinischer Werke mit sich nach der Insel, von denen sich auch noch in späterer Zeit die Schriften des Homer, Joh. Chrysostomus und Josephus erhalten haben, und legte mit dem ihn begleitenden Abte Hadrian Schulen an, in denen neben der Theologie auch Astronomie, Arithmetik, Metrik, und neben der lateinischen auch die griechische Sprache gelehrt wurde; noch zu Beda's Zeit lebten mehrere ihrer Schüler, welche die griechische Sprache so gut wie ihre Muttersprache redeten. — Da die angelsächsischen Missionäre größtentheils Mönche waren und auch blieben, ob sie auch später Bischöfe wurden, so entstand von selbst an der Mehrzahl der angelsächsischen Kathedralen die gemeinsame und klösterliche Lebensweise des Bischofs mit seinem ohnehin vorzüglich aus Mönchen bestehenden Domclerus (Schrödl, S. 15, 16, 18, 81, 316). — Zu den Vornehmeren aus dem Gefolge des Königs, welche dieser bei allen wichtigen Angelegenheiten zu Rathe ziehen mußte, gehörten vor Einführung des Christenthums auch die heidnischen Priester: nun aber das Christenthum den Sieg über das Heidenthum gewonnen hatte, erhielt also ganz folgerecht die christliche Geistlichkeit unter den Angelsachsen bald eine bedeutende bürgerliche Stellung, und Erzbischöfe und Bischöfe gleichen Rang mit den Aethelingen und Ealdormanen, ja sogar den Vorzug vor ihnen; nicht wenig trug dazu auch die ausgezeichnete Persönlichkeit und Wirksamkeit so vieler Glieder des gesammten Clerus bei. Sonach treffen wir auch in England außer den Synoden gemischte Versammlungen, aus dem König, den Bischöfen, der höheren Geistlichkeit und den Thanen bestehend, worin über Geistliches und Weltliches Beschlüsse gefaßt wurden. So

veranstaltete schon König Ethelbert von Kent eine Gesetzsammlung in angelsächsischer Sprache mit Zuziehung seiner Großen und unter dem Einfluß der Missionäre, worin unter Anderm auch die Bußen für Raub und Diebstahl an Kirchen und Clerikern und für Bruch des Kirchen- und Klosterfriedens bestimmt sind und auch Ehegesetze vorkommen, welche jedoch keineswegs schon ganz dem christl. Gesetze entsprechen, indem für einige Fälle noch die Trennung des Ehebundes gestattet wird. (Selbst noch Theodor von Canterbury scheint für einige Fälle eine Trennung vom Bande erlaubt oder geduldet zu haben. Schrödl, S. 251 ff.) So erließ auch König Ina von Wessex seine Gesetze nicht ohne den Rath seiner Bischöfe und Geistlichen: „Ich Ina, durch Gottes Gnaden König von Wessex — heißt es im Eingang der Gesetze — berieth mich mit meinem Vater Cenred, mit meinem Bischofe Heddi, mit allen Räthen und Weisen meines Volkes und mit vielen Dienern Gottes u. s. w." — Die in den angelsächsischen Reichen zahlreich errichteten und zahlreich bevölkerten Klöster (Eddi spricht von mehreren tausend Mönchen Wilfrids; Weremouth-Jarrow zählte im J. 716 600 Mönche) erwarben sich nicht bloß um die Christianisirung, Bildung und Cultur Englands, sondern um einen großen Theil Europa's, namentlich Deutschlands, unsterbliche Verdienste. Wie fromm und streng man im Allgemeinen darin lebte, wie von diesen Stätten aus mit dem Christenthum Wissenschaften, Künste, Kirchengesang, Handwerke und Kenntnisse aller Art über England und Europa ausgingen, ist eine bekannte Sache, wobei allerdings ein sehr großer Antheil der Verdienste auf jene römischen und irischen Missionäre zurückfällt, die das Klosterwesen bei den Angelsachsen begründeten und es durch ihre Bemühung auf eine so hohe Stufe der Blüthe erhoben. S. über das Kloster Canterbury Schrödl, S. 199—200, über das von Bennet Biskop gegründete Kloster Weremouth-Jarrow v. 188—199; über das Nonnenkloster Berking bei den Ostsachsen, das mit dem vielverdienten Abt und Bischof Aldhelm v. Sherburne im Briefwechsel stand, S. 290 ꝛc.; über Whitby, S. 101—103; über Winburn, wo die Nonnen die hl. Schrift, Väter und Concilien lasen und Grammatik und Poesie studirten, S. 342—43 ꝛc. ꝛc. ꝛc. In den Klöstern wurde theils die Regel Benedicts, theils die des Columba entweder ganz oder theilweise beobachtet; namentlich brachte Wilfried die Regel Benedicts in Aufnahme. Merkwürdig sind die sogenannten Doppelklöster, nämlich mit weiblichen Klöstern verbundene und neben denselben errichtete; in diesen Klöstern durften aber weder die Mönche die Wohnung der Nonnen, noch diese die der Mönche betreten; die Aebtissin war die Vorsteherin der Mönche sowohl als der Nonnen (Schrödl, S. 102, 214, 304, 342), und sehen wir eine solche Aebtissin sogar an der bekannten Conferenz zu Whitby über die Osterfeier Theil nehmen. — Die angelsächsische Kirche stand von Anbeginn an und verblieb in der engsten Verbindung mit dem römischen Stuhle. Schon zwischen Ethelbert v. Kent und Pabst Gregor, und nachher zwischen andern angelsächsischen Königen und Päpsten wurden Briefe mit gegenseitigen Geschenken gewechselt. Mehrere angelsächsische Könige — wie überhaupt eine Masse von Geistlichen und Laien — pilgerten nach Rom; andere sandten wenigstens Botschafter mit Geschenken, um den päpstlichen Segen zu erhalten. Allgemein wurde das päpstliche Primat anerkannt, und die Vorschriften und Gebräuche der römischen Kirche eingeführt, namentlich der Cölibat, die römische Liturgie, der römische Kirchengesang, Bilder Christi und der Heiligen. Uebrigens muß sich jeder Kenner der angelsächsischen Kirchengeschichte überzeugen, daß der von Augustin hier zuerst ausgestreute Saame des katholischen Christenthums so viel Gutes, Heiliges, Edles, Herrliches hervorbrachte, daß wohl wenige Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung mit der ersten Zeit der englischen Kirche verglichen werden können. Wenn im 7ten und 8ten Jahrhundert über 30 englische Könige und Königinnen vom Throne stiegen, um im Kloster oder der Einsamkeit ein Gott geweihtes Leben führen zu können; wenn

Prinzen und Prinzeſſinnen und eine zahlloſe Schaar von Hofleuten und Vornehmen ebenfalls allen Lebensgenüſſen entſagten, um als Mönche, Nonnen und Einſiedler zu leben: ſo reicht dieß allein ſchon hin, um den Segen und die Fruchtbarkeit des katholiſchen Chriſtenthums während dieſes Zeitraumes zu begreifen. Freilich fehlte es auch nicht an mancherlei Auswüchſen, wozu die beiderſeitige Ueberſchätzung der Differenz rückſichtlich der Oſterfeier und Tonſur gehört (denn nach den Conferenzen Auguſtins mit den Briten iſt nur immer von dieſen zwei Puncten die Rede), indem die Einen ſich auf den Apoſtel Johannes, auf Columba und auf uralte Gewohnheit überhaupt beriefen, während die Andern auf Petri Beiſpiel und Autorität ſich ſtützten und oft auch ihre Gegner Quartodecimaner und Vertheidiger einer von dem Magier Simon herrührenden Tonſur nannten. Indeß wurde im ſüdlichen Irland auf ein Mahnſchreiben des Papſtes Honorius der neue römiſche Oſtercyclus ſchon im J. 633 eingeführt, und in Northumbrien geſchah dieß im J. 664 in Folge der Conferenz zu Whitby, wo Wilfrid als Hauptvertheidiger der römiſchen und Biſchof Colman von Lindisfarne als Hauptvertheidiger der iriſchen Oſterfeier auftrat, und König Oswio nach Colmans Zugeſtändniß, daß eine ſolche Gewalt, wie Petrus, Columba nicht empfangen habe, ſich für die römiſche Oſterfeier erklärte. Von dieſer Conferenz her datirt ſich die allmälige Annahme der römiſchen Oſterfeier in allen angelſächſiſchen Kirchen, ſo daß auf der im J. 673 von Erzbiſchof Theodor abgehaltenen Synode zu Herudford alle angelſächſiſchen Prälaten ſich für den römiſchen Cyclus erklärten. Im J. 703 nahm auch das nördliche Irland die römiſche Oſterfeier an, und 716 folgte endlich auch das Kloſter Hy mit den ihm untergebenen Kirchen. Auch die den Angelſachſen ſo feindſeligen Briten, vorzüglich die unter weſtſächſiſcher Herrſchaft ſtehenden, gaben theilweiſe gegen Ende des 7ten Jahrhunderts ihre Oſterfeier und Tonſur um die römiſche auf, bewogen durch eine Zuſchrift des berühmten Aldhelm, B. v. Sherburne, der ſie beſchwor, nicht länger mehr den Decreten des ſeligen Petrus und der Tradition der römiſchen Kirche zu widerſtehen, da Petrus die Himmelsſchlüſſel empfangen habe und die bloße Gemeinſchaft des Glaubens ohne die Liebe zum Heile nicht hinreiche (Schrödl, S. 348). Die Quellen und Schriften für dieſen Artikel ſind: Geſch. der engl. Kirche von Beda; Wilh. v. Malmesbury, Bücher von den Thaten der engl. Könige und Biſchöfe; die Schriften des britiſchen Mönchs Gildas; Chronik des Nennius; Wharton's Anglia sacra; Alfords Annalen der angelſächſiſchen Kirche; Handbuch und Lehrbuch der Kirchengeſchichte von Döllinger; die Geſch. Englands von Lingard und Lappenberg; erſtes Jahrhundert der angelſächſiſchen Kirche von Schrödl; die lateiniſchen Pönitentialbücher der Angelſachſen von Kunſtmann. [Schrödl.]

Angelſächſiſche Ueberſetzung der Bibel, ſ. Bibelüberſetzung.

Angelus Domini. Darunter verſteht man das Gebet des engliſchen Grußes, welches täglich dreimal, nämlich: am frühen Morgen, Mittags und Abends auf ein Glockenzeichen (das ſog. Ave Maria-Geläute) verrichtet wird. Die Einführung dieſes Gebetes geſchah den verläßigſten Nachrichten zufolge durch Papſt Johann XXII. (1316—1334). Beiläufig 100 Jahre früher ſchon pflegte man die Stunde des Feierabends (hora ignitegii) durch Glockengeläute anzukünden. Nun verordnete Papſt Johann durch eine Bulle vom 7. Mai 1327, daß bei dem Läuten der Feierabendglocke das Ave Maria dreimal gebetet werde. Bald darauf ſchreibt das 1346 unter dem Vorſitze des Erzbiſchofs Wilhelm von Sens gehaltene Concilium von Paris vor, „daß die Anordnung des Papſtes Johann, heiligen Andenkens, wonach zur Zeit und Stunde des Ignitegiums das Ave Maria dreimal zu beten ſei, unverletzlich beobachtet werden ſoll.“ In der päpſtlichen Verordnung, heißt es weiter, ſei den Betenden ſchon ein beſtimmter Ablaß bewilligt, dem das Concilien kraft der ihm verliehenen Vollmacht einen Ablaß von 30 Tagen u. ſ. w. hinzufüge. (Harduini acta Concil. Tom. VII. Ed. Par. 1714 p.

1682 Tit. 3.) Die Statuten Simons, Bischofs von Nantes (Martene, Anecd. Tom. IV. p. 962) befehlen den Curatgeistlichen, zur üblichen Stunde in ihren Kirchen zum Feierabend läuten zu lassen und die Parochianen anzuweisen, daß sie bei diesem Geläute knieend den englischen Gruß beten, womit sie einen Ablaß von 10 Tagen gewinnen. Bisher beschränken sich die Verordnungen über das Beten des englischen Grußes noch auf die Feierabendstunde. Im J. 1368 aber befiehlt das Concilium von Lavaur (Harduin l. c. p. 1856 Tit. 127) allen Rectoren und Curaten bei Strafe der Excommunication, um die Zeit des Sonnenaufgangs in derselben Weise, wie am Abend, eine Glocke zu läuten oder läuten zu lassen. Das Gebet, welches hiezu empfohlen wird, besteht in 5 Paternoster zur Ehre der 5 Wunden des Erlösers und in 7 Ave Maria zur Ehre der 7 Freuden Mariens. Im folgenden Jahr verordnete die Synode von Besiers, „daß bei Tagesanbruch ein dreimaliges Zeichen mit der großen Glocke gegeben werde. Und wer es hört heißt es weiter, der bete dreimal Paternoster und Ave Maria, wofür wir ihm ... 20 Tage Ablaß ... bewilligen" (Martene, Anecd. Tom. IV. p. 660). Daß auch Mittags geläutet und der englische Gruß gebetet werde, soll nach Einigen Calixt III. 1456, nach Fleury (Hist. eccl. l. 113. § 143) und Du Cange (Glossarium s. v. „Angelus") Ludwig XI. im J. 1472 eingeführt haben. Dagegen hat Mabillon (Praefat. ad Saec. V. Bened. n. 122) gezeigt, daß der kirchliche Gebrauch, wonach auch Mittags geläutet und ein dreimaliges „Ave Maria" gebetet werde, von Frankreich ausgegangen sei und im Anfang des 16ten Jahrhunderts die apostolische Sanction erhalten habe. (Vgl. auch Benedict. XIV., instit. eccl. Instit. XIII. Opp. Tom. X. Edit. Venet. 1767). Um die Gläubigen zur genauen und freudigen Verrichtung dieses Gebetes aufzumuntern, hat Benedict XIII. durch apostolisches Sendschreiben vom 14ten Sept. 1724 Allen, welche einmal im Monat nach Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Altars dreimal den Gruß des Engels beim Glockenzeichen, sei es Morgens, Mittags oder Abends, knieend verrichten und Gott um die Eintracht der christlichen Fürsten, Ausrottung der Häresien und Erhöhung der hl. Kirche flehentlich bitten, einen vollkommenen Ablaß für immer bewilligt. Auch verlieh er denen, die an irgendwelchem Tage im Jahre dasselbe Gebet mit zerknirschtem Herzen recitiren, 100 Tage Ablaß (Bened. XIV., l. c. Instit. 61. n. 1.). So verdanken wir es der Vorsorge von Päpsten und auf Synoden versammelten Bischöfen, daß gegenwärtig in der katholischen Welt allenthalben der Morgen, Mittag und Abend eines jeden Tages durch ein Gebet geheiligt wird, in welchem wir uns an das größte aller Geheimnisse — die Menschwerdung Gottes — dankbar erinnern, die seligste Jungfrau verehren und um ihren Schutz und Hilfe flehen, und den dreieinigen Gott um seiner unendlichen Erbarmung willen verherrlichen. [Kössing.]

Angilram oder Ingelram, Bischof von Metz, Nachfolger Chrodegangs seit 790, war einer der einflußreichsten Männer unter Carl d. Gr. Er starb 791. Hinkmar von Rheims sagt von ihm, er habe im J. 785 eine Decretalensammlung (Capitula Angilramni) von Rom mitgebracht, wo sie ihm der Papst Hadrian I. gegeben habe. Allein diese Angabe ist unrichtig, und die fragliche Sammlung jünger als Angilram. Sie stammt aus dem 9ten Jahrhundert, und hat wahrscheinlich den nämlichen Verfasser wie die Pseudoisidor'schen Decretalen. Bevor Pseudoisidor die leztern fertigte, legte er, wie es scheint, unsere Capitula (Angilramni) an. Daher die Erscheinung, daß viele der Stücke der Capitula ganz mit Pseudoisidor übereinstimmen, anderes dagegen in ersteren aufgenommen ist, was Pseudoisidor in seiner spätern größern Sammlung wegließ. (Vgl. die neuen Untersuchungen hierüber von Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 1846 Bd. I. Anhang, und Walter, Kirchenrecht, 10te Aufl. S. 213. Eine andere Ansicht vertheidigte kürzlich Wasserschleben Beiträge zur Gesch. der falschen Decretalen, 1844. Er hält Angilram für den wirklichen Verfasser der Capitula, be-

hauptet damit, daß sie älter als Pseudoisidor, und bona fide aus ältern, wenn auch unrichtigen Quellen geschöpft seien. Uebrigens mußte auch Wasserschleben zugeben, daß diese Capitula auch Pseudoisidor'schen Stoff enthalten; nur meint er, dieser sei erst später hineingekommen.)

Anglicanische Kirche, s. England.

Angstläuten. In den meisten katholischen Gegenden wird am Donnerstag Abends zu dem „Angelus Domini" Geläute noch ein weiteres gefügt, welches man das „Angstläuten" nennt, weil es den Zweck hat, an die Todesangst Jesu auf dem Oelberg zu erinnern. Bekannt ist das alte kräftige Gebet, welches dabei gewöhnlich verrichtet wird: „O du liebster Herr Jesu Christ, traurig an Oelberg gangen bist" u. s. w. Ueber das Alter dieses Geläutes läßt sich nichts Bestimmtes sagen.

Anhalt, Rückkehr des Herzogs und der Herzogin von Anhalt-Köthen zur katholischen Kirche. Die Conversion der beiden genannten hohen Häupter gehört unter die merkwürdigsten der neuern Zeit. Friedrich Ferdinand, Herzog von Anhalt-Köthen, geboren am 25ten Juni 1769, gelangte im J. 1818 zur Regierung. Zwei Jahre zuvor hatte er sich, nach dem Tode seiner ersten Gemahlin, im J. 1816 mit Julie, Gräfin von Brandenburg, einer natürlichen Tochter Königs Friedrich Wilhelm II. von Preußen und Halb-Schwester des vorigen preußischen Königs Friedrich Wilhelm III., verheirathet. Nachdem sich der Herzog längere Zeit viel mit religiösen Fragen beschäftigt hatte, trat er am 24ten Oct. 1825 sammt seiner Gemahlin zu Paris in die katholische Kirche zurück. Nachdem beide in ihre Residenz Köthen zurückgekehrt waren, verkündete der Herzog seinen Unterthanen durch ein Publicandum vom 13. Jan. 1826 das Geschehene. Natürlich fehlte es nicht an Solchen, welche den Herzog und die Herzogin bitter tadelten; aber auffallen mußte es, in der Reihe dieser Tadler auch den damaligen König von Preußen zu finden, der in einem veröffentlichen Briefe an seine Schwester seine Unzufriedenheit mit ihrem Schritte offen an den Tag legte. Wer seine Tochter um einer Heirath willen russisch zu werden veranlaßt, der sollte doch wohl seine Schwester um des Gewissens willen katholisch werden lassen! Gegen das fragliche Schreiben des preußischen Königs gab Dr. Fridolin Huber (ein † Haupt der liberalen Geistlichen in Württemberg) die Schrift heraus: „Was hätte eine deutsche Fürstin auf das von einem Souverän an sie gerichtete Schreiben, wegen ihres Uebertritts zur katholischen Confession antworten können? Rottweil 1826, bei Herder." Als Herzog Friedrich Ferdinand im J. 1830 starb, folgte ihm zwar wieder ein Protestant, sein Bruder Heinrich, aber die katholische Gemeinde und Kirche in Köthen war bereits fest gegründet.

Anicet. Nach dem Berichte des Vaters der Kirchengeschichte, Eusebius Pamphili (Hist. eccl. Lib. IV. c. 11 und c. 19), bestieg Anicet nach dem Tode des Papstes Pius I. den römischen Stuhl. Er war nach der Rechnung des Eusebius der 10te Nachfolger Petri, wurde im J. 157 erhoben, pontificirte 11 Jahre und starb im 8ten Jahre des Kaisers Marc Aurel, also im J. 168. Diese chronologischen Data sind jedoch keineswegs außer Zweifel, und Pearson legt das Pontificat Anicets in die J. 142—161, Dodwell aber zwischen 142—153. Einige minder große Abweichungen gibt Tillemont (Mémoires etc. Tom. II.) in den Noten zum Artikel Anicet an. Uebrigens ist das Pontificat dieses Papstes nicht sowohl durch das, was er selbst that, als vielmehr durch das, was zu seiner Zeit geschah, berühmt geworden, denn gerade eben damals hatte der Gnosticismus seine erste Blüthezeit erreicht, und auch Rom zum Schauplatze seiner Lehrthätigkeit erkoren. So war damals außer Valentin und andern großen Gnostikern namentlich auch Marcion in Rom, und hatte hier seine denkwürdige Zusammenkunft mit seinem ehemaligen Mitschüler Polykarp. (S. den Art. Marcion und Polykarp.) Gewöhnlich gibt man an, Polykarp sei nach Rom gekommen, um die Angelegenheit der Osterfeier (s. den Art. Osterstreit) zu bereinigen, und man stützt sich hiebei

auf Eusebius (Hist. eccl. IV., 14) und Hieronymus (catalog. script. eccl. n. 17). Allein Hieronymus hat dem Eusebius nachgeschrieben, Eusebius aber verdankt seine Nachricht dem hl. Irenäus, in dessen Worte er jedoch mehr hineingelegt hat, als wirklich darin liegt. Irenäus nämlich sagt in einem uns noch von Eusebius (Hist. eccl. V., 24) aufbewahrten Fragment seiner Epistola ad Victorem Papam, Polykarp sei nach Rom zu Papst Anicet gekommen, weil zwischen ihnen beiden kleine Differenzen in einigen Puncten statt gehabt hätten; wegen der Osterfeierdifferenz aber hätten sie nicht viel miteinander streiten wollen und kein Theil habe den andern von seiner Praxis abbringen können. Sie hätten sich dann im Frieden von einander getrennt, und zum Zeichen der Eintracht habe der Papst seinen Gast gebeten, an seiner Statt in der Kirche von Rom die hl. Eucharistie darzubringen. In welchem Jahre dieß geschehen sei, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Baronius verlegt es in's 5te Jahr des Kaisers Marc Aurel, oder 166. Zu den merkwürdigen Ereignissen im Pontificate Anicets gehören auch die Christenverfolgungen des obengenannten Kaisers, und der Aufenthalt des hl. Justin (s. d. A.) zu Rom, wo er damals zur Vertheidigung seiner Glaubensgenossen seine zweite Apologie schrieb und dadurch seinen Tod herbeiführte. Endlich kam unter dem Episcopate Anicets auch der berühmte juden-christliche Gelehrte Hegesippus (s. d. A.) nach Rom, um hier längere Zeit zu verweilen (Euseb. Hist. eccl. IV, 11 und 22). Im römischen Martyrologium sowie von Rabanus Maurus, Florus u. A. wird Anicet Martyr genannt, aber die Alten, wie Irenäus, Eusebius und Hieronymus geben von der Art seines Todes gar keine Nachricht. Er soll in dem Cömeterium Calliſti begraben worden sein, von wo sein Leichnam im J. 1604 erhoben und von Papst Clemens VIII. dem Fürsten Joh. Angelus von Hohenemps geschenkt wurde, der auch eine lateinische Lebensbeschreibung des Heiligen verfaßte. Einen Theil davon sollen schon vorher im J. 1590, wie Tillemont sagt, die Jesuiten von München erhalten haben. Unterschoben wurde dem hl. Anicet von Pseudoisidor ein Brief: „Universis ecclesiis per Galliæ provincias constitutis", worin von der Weihe der Bischöfe, von der Würde der Primaten und Metropoliten und von der Tonsur ꝛc. gehandelt wird. Dieser Brief ist fast aus lauter Stellen aus den Werken des Papstes Leo I. zusammengeflickt und findet sich bei Mansi, Collect. Conc. Tom. I. p. 683 ff. Einen Auszug davon gibt Schröckh, Kirchengesch. Thl. 22, S. 23. Den Gedächtnißtag des hl. Anicet feiert die Kirche am 17ten April. [Hefele.]

Anim, eine Stadt im Gebirg Juda (Jos. 15, 50.) nach Eusebius (*Avaia*) und Hieronymus (Onom. s. v.) in der Nähe von Anea (einem Dorfe in dem Bezirke Daroma), 9 Meilen südlich von Hebron.

Ankyra, Synode daſelbſt, s. Ancyra.

Anna, die heilige, Mutter der seligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria, Gemahlin des hl. Joachim, wird in der katholischen Kirche seit alten Zeiten verehrt, weil sie die hohe Auszeichnung erhalten, die Gebenedeite unter den Weibern Tochter zu nennen, eine Auszeichnung, die gewiß im Verhältniß zu ihren Tugenden gestanden. Die glänzendsten Lobsprüche werden ihr von dem beredten Joannes Damascenus zu Theil (orat. 2 de nativit. beatæ Mariæ), welcher sie mit der bekannten Anna im A. T. vergleicht, und den Grundgedanken seines Panegyricus also zusammenfaßt: „Dignum sane quidem & maxime dignum est, eam laudare, quæ divina benignitate oraculum accepit, ac talem & tantum nobis fructum edidit, ex quo dulcis Jesus prodiit." Kaiser Justinian ließ um das J. 550 in Constantinopel unter ihrem Titel eine Kirche bauen. Im J. 710 soll der Leichnam der Heiligen aus Palästina nach Constantinopel gebracht worden sein, und von dieser Zeit an wollen mehrere Kirchen des Abendlandes Theile ihrer Reliquien besitzen. Ihr Fest wird am 26ten Juli begangen, ihre Fürbitte vorzüglich von Eheleuten an-

gerufen. Die Kunst stellt sie gewöhnlich als eine ehrwürdige Matrone dar, wie sie im Begriff ist, das Kind Maria im Gesetze des Herrn zu unterrichten.

Annas, bei Josephus Ananus, Sohn eines gewissen Seth und Hoherpriester der Juden (Luc. 3, 2.). Zu dieser Würde war er durch Quirinus, Statthalter von Syrien, im 37ten Jahr nach der Schlacht bei Aktium, etwa 760 nach Erbauung Roms (also im J. 6 oder 7 der aer. dionys.), erhoben worden und hatte sie bis in das 1te Jahr des Tiberius inne, wo ihn der neue Statthalter Valerius Gratus seines Amtes entsezte, und Ismael, einen Sohn Phabi's, zu seinem Nachfolger machte (Jos. Antl. XVIII. 2, 1. 2.). Dieser leztere war nur ganz kurze Zeit Hoherpriester; ebenso blieben auch seine 2 Nachfolger, zuerst Eleazar, ein Sohn des Annas, und dann Simon, ein Sohn des Camithus, jeder je nur 1 Jahr in diesem Amte. Auf sie folgte sofort Joseph, im N. T. unter dem Namen Caiphas bekannt, und ein Schwiegersohn des Annas (Jos. Antl. l. c.) etwa 770 oder 771 nach Erbauung Rom's (16 oder 17 aer. dionys.). Dieser Caiphas nun hatte die hoheprieſterliche Würde ununterbrochen bis in's 788te oder 789te Jahr der Erbauung Roms (35 aer. dionys.) inne, wenigstens erwähnt Josephus inzwischen keine neue Besetzung des Amtes, und erst in diesem Jahr erhielt Caiphas durch den neuen Statthalter Vitellius in einem Sohn des Annas, Namens Jonathas, einen Nachfolger (XVIII. 4, 3.). Sonach stimmt das N. T. ganz mit Josephus überein, wenn es zur Zeit des öffentlichen Auftritts Johannes des Täufers (Luc. 3, 2.) und zur Zeit des Todes Jesu (Matth. 26, 57.) des Caiphas als Hohenpriesters Erwähnung thut. Wenn aber (Luc. 3, 2.) neben Caiphas auch noch Annas als Hoherpriester genannt wird, so wird dieses, um mit Josephus in Einklang zu bleiben, von Vielen so verstanden, als ob Annas damit nicht als wirklicher functionirender Hoherpriester bezeichnet werde; nach ihnen kommt ihm die Benennung Hoherpriester nur als Titel von seiner frühern Amtsführung zu, und die Erwähnung seiner neben Caiphas rührt daher, weil er auch unter diesem großes Ansehen und viel Einfluß hatte (Joh. 18, 13.). Anderen dagegen macht Joh. 18, 13., wo Caiphas pontifex illius anni genannt wird, und Apg. 4, 6. wo Annas dem Caiphas als Hoherpriester vorangestellt wird, die Hypothese nicht unwahrscheinlich, daß Caiphas mit seinem Schwiegervater Annas vermöge Uebereinkunft das hoheprieſterliche Amt getheilt und freiwillig nach Jahren im Vorsitze mit ihm abgewechselt habe. (Maier, Comment. Joh. Ev. II. Bd. S. 255. Hug, Einleitung II. Bd. S. 218.) Daß Annas die Benennung ἀρχιερεὺς als τὸ Stellvertreter des Caiphas führe, wie Einige wollen, hält Winer für unwahrscheinlich, da der Stellvertreter mit dem wirklichen Hohenprieſter nicht ganz gleichen Namen haben könne (Bibl. Realencykl. Art. Hoherpriester). Als besonders hohes Glück erwähnt Josephus von Annas noch, daß 5 seiner Söhne die hoheprieſterliche Würde erlangten (Antl. XX. 9, 1.). Der lezte von diesen, mit seinem Vater gleichen Namens, Annas II., war ein kühner und heftiger Mann aus der Saducäerpartei. [Klotz.]

Annalia, Annaten, s. Abgaben.

Anni cleri (auch das Versitzen genannt). Rücksichtlich der Beiziehung der Pfründnießer zur Tragung der Baulast an kirchlichen Gebäuden findet in einigen Diöcesen die Einrichtung statt, daß ein zur Bestreitung der Baulast bestimmtes Darlehen aufgenommen wird, an welchem im Pfründgenuß stehende Pfarrer und deren Nachfolger Fristenzahlungen bis zur gänzlichen Abtragung desselben leisten. Diese Zieler für die Tilgung des Capitals heißen Anni cleri. Streng genommen sollte, um eine gerechte Umlage der Baulasten zu gewinnen, zuerst geschäzt werden, wie lange der Bau dauern, und welche Kosten der regelmäßige Unterhalt erfordern wird. Könnte diese Baulastenberechnung sicher aufgestellt werden, so ließe sich dann auf die einzelnen Jahre des Pfründegenusses der sich

in der Pfründe folgenden Pfarrer die Last billig vertheilen, und aus dem Ueberschuß des Pfründeinkommens würde dann ein Theil für diesen Zweck abgezogen. Weil diese Baulastenberechnung aber äußerst schwierig und unverlässig ist, so ist in einigen Diöcesen der Ausweg getroffen, daß dem seiner Verpflichtung genügenden Pfründnießer sog. Anni cleri bewilligt werden; nämlich die von dem gegenwärtigen Pfründnießer zur Reparatur vorgeschossene Summe wird als eine Schuldforderung angesehen, welche von ihm und seinen Amtsnachfolgern innerhalb eines gewissen Zeitraums in Theilzielern zu tilgen ist. Man sehe den Artikel: Baulast.

Anniversarius (sc. dies), Jahrtag, heißt das den Verstorbenen am Jahrtage ihres Todes feierlich erwiesene Andenken, bestehend insbesondere in der Darbringung des hl. Opfers für dieselben, hie und da auch in einer Vigil und in dem „Libera." Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein der Sitte, den Jahrtag durch besonders feierliches Andenken an die Verstorbenen auszuzeichnen, finden wir bei Tertullian und in den apostolischen Constitutionen, und zwar empfiehlt der erstere die Messe, die letzteren sprechen von Psalmengesang und Almosenspenden. Das Meßbuch enthält ein eigenes Formular für die Jahrtagsmessen, welche den Regeln der Votivmessen folgen. Uebrigens müssen solche besonders fundirt sein. Durch die Jahrtage ist die Möglichkeit gegeben, das Andenken an die Verstorbenen bleibend zu machen. In vielen Ländern übrigens sind durch kirchlich-politische Catastrophen die gestifteten Jahrtage so hart mitgenommen worden, daß man für den Augenblick wenig Lust zu haben scheint wieder solche zu stiften. Es ist Sache des betreffenden Geistlichen, sorgsam zu wachen, daß bei der Stiftung von Jahrtagen die rechtlichen und bürgerlichen Bedingungen und Regeln genau beobachtet werden.

Anno II oder Hanno II., Erzbischof von Cöln, bekannt durch seine Entführung des jungen K. Heinrichs IV., stammte aus dem adeligen Geschlechte der Steußlingen. Die Nachrichten über seine Jugend sind unsicher; später, um die Mitte des eilften Jahrhunderts, treffen wir ihn als Geistlichen am Hofe Heinrichs III., ausgezeichnet durch Tugend, wie durch Beredsamkeit und Geschäftsgewandtheit. Im J. 1056 wurde er Erzbischof von Cöln und verwaltete seine Diöcese bis an seinen Tod im J. 1075 im Sinne der Hildebrand'schen Verbesserung der Kirchenzucht, als eifriger Gegner der Simonie und des Concubinats. Auch erhielt Cöln durch ihn viele Kirchenbauten und Kirchengüter. Aber die Wirksamkeit Anno's blieb nicht auf seine Diöcese beschränkt, vielmehr gewann er von der Zeit an, wo er sich des jungen K. Heinrichs IV. bemächtigte (s. den Art. Heinrich IV.), 1062, den größten Einfluß auf die Angelegenheiten des teutschen Reichs und der Kirche. Oefter wurde er nach Italien berufen, um den Päpsten Rath zu ertheilen, und auch in Teutschland war seine Stimme von höchstem Gewicht. Nur kurze Zeit raubte ihm Adelbert von Bremen die Vormundschaft über den jungen König und die Verwaltung des Reichs. Nach Adelberts Tod dagegen übernahm Anno auf den ausdrücklichen Wunsch des unterdessen für mündig erklärten Heinrichs die Reichsverwaltung wieder und zeichnete sich durch heilsame Verordnungen, strenge Gesetze und unparteiische Handhabung der Gerechtigkeit aus. Insbesondere war er bemüht, stets den Kaiser mit dem Papste und allen andern Gegnern zu versöhnen und ihn von Ungerechtigkeiten und Thorheiten abzuhalten. Da ihm dieß oft nicht gelang, zog er sich von 1073 an fast von allen öffentlichen Geschäften zurück. Der große protestantische Historiker Voigt sagt von ihm: „Keiner unter den Reichsfürsten war an Erfahrung, Einsicht in Staatssachen, Rechtlichkeit im Wandel, Bildung des Geistes und Eifer für des Reichs Wohlfahrt über ihm, wenige ihm gleich," und: „die Zeitgenossen sind seines Lobes voll; sie nennen ihn den köstlichsten Edelstein, die Blüthe und das neue Licht von ganz Teutschland." Auch Gregor VII. schenkte unserem Anno

besonderes Vertrauen, die Kirche aber ehrt ihn als einen Heiligen, am 4. Decbr., und schon die Alten sangen seinen Ruhm in dem sogenannten Annoliede, das sich in Schilter thesaur. antiq. teut. T. I., im teutschen Magazin 1791 findet und im J. 1816 von Goldmann zu Leipzig mit hochteutscher Uebersetzung herausgegeben wurde. Das Nähere über Anno siehe bei Lambertus Schaffn. und bei Voigt Gregor VII. S. 300 ff., so wie in Ersch und Grubers Encykl. [Hefele.].

Annunciaden. Den Titel „von der Verkündigung Mariä" oder „Annunciaden" führen ein weltlicher sardinischer hoher Ritterorden und zwei weibliche religiöse Orden, von welchen letzteren einer Frankreich, der andere dem nördlichen Italien ursprünglich angehört. 1) Die französischen Annunciaden wurden von Johanna von Valois, der Tochter K. Ludwigs XI. von Frankreich, gestiftet. Sie war mit H. Ludwig von Orleans vermählt. Als aber dieser nach dem Tode ihres Bruders Carl VIII. König von Frankreich geworden war, ließ er sich von ihr scheiden, um die Wittwe Carls VIII., die er schon lange geliebt hatte, heirathen zu können. Ludwig schwor, er sei zur Ehelichung Johanna's durch ihren Bruder, König Carl, gezwungen worden, habe sie aber niemals durch Beiwohnung als seine Gemahlin anerkannt. Auf dieß hin hob Alexander VI. die Ehe auf. Die tugendhafte Johanna aber zog sich nun nach Bourges in frommer Einsamkeit zurück und gründete hier im J. 1500 den religiösen Orden „von den 10 Tugenden unserer lieben Frau", oder „von der Verkündigung Mariä". Die 10 Tugenden Mariens, welche die neuen Nonnen, lauter tadellose adelige Fräulein, besonders nachahmen sollten, sind: Keuschheit, Klugheit, Demuth, Glauben, Andacht, Gehorsam, Armuth, Geduld, Gottesfurcht, Mitleiden. An alle diese Tugenden wurden die Nonnen durch ihre eigenthümliche Kleidung und Einrichtung erinnert, an die Demuth z. B. dadurch, daß die Ordensvorsteherin Mutter Ancilla (Magd) hieß. Alexander VI. gab im J. 1501 die provisorische, Leo X. aber im J. 1517 die definitive Bestätigung des neuen Ordens, welchen er unter die geistliche Leitung der Franciscaner stellte. Die Revolution hat die französischen Annunciaden-Klöster zerstört. Vgl. Helyot hist. des ordres monast. T. V. c. 47, und Fehr Mönchsorden Thl. II. S. 23 f. 2) Die zweite Klasse der Annunciaden haben den Beinamen „die himmlischen", und wurden von Maria Victoria Fornari aus Genua gestiftet. Schon als Mädchen (geboren im J. 1562) wollte sie den Schleier nehmen, aber aus Gehorsam gegen ihre Eltern heirathete sie den adeligen Genueser Angelo Strato, dem sie in neunjähriger Ehe mehrere Kinder gebar. Nachdem aber ihr Mann gestorben und ihre Kinder in Klöster gegangen waren, errichtete sie 1604 in Verbindung mit einer reichen Freundin, Vincentina Lomellini, ein Kloster bei Genua, welches die strengste Clausur als viertes Gelübde annahm, und den Nonnen zugleich weibliche Handarbeit, namentlich Verfertigung der Kirchentücher für arme Kirchen, zur Pflicht machte. Bald wurden ähnliche Klöster auch anderwärts gegründet, und so entstand der neue Orden, der in seiner besten Zeit ungefähr 50 Klöster, meistens in Italien, einige auch in Frankreich und Teutschland besaß. Da die meisten Kleidungsstücke dieser Nonnen himmelblau sein mußten, um sie beständig an ihren Beruf für den Himmel zu erinnern, so erhielten sie den Namen „himmlische Annunciaden". In Rom heißen sie Turchine, d. i. die Veilchenblauen. Der Orden besteht noch jetzt und hat sein Haupthaus zu Genua. Seine Klöster in Frankreich gingen zwar durch die Revolution unter, aber neuerdings ist er in diesem Lande wieder resuscitirt worden, zu Boulogne sur mer und zu Villeneuve in der Diöcese Agen. Vgl. Fehr a. a. O. S. 24—26. P. Carl v. St. Aloys Statistik ꝛc. S. 505.

Annullirung der Ehe, s. Ehe.

Annulus piscatoris (Fischerring) ist das kleinere päpstliche Insiegel (darstellend den heiligen Petrus in einem Kahne, wie er seine Netze einzieht),

mit welchem die päpstlichen Breven (breves epistolæ), welche auf Papier oder Pergament, unter der Unterzeichnung des Cardinalsecretärs der Breven, in der Regel in lateinischer Sprache ausgefertigt werden, versiegelt werden, obwohl sie bisweilen auch unverschlossen verschickt werden. Der Fischerring wurde schon im 13ten Jahrhundert zu diesem Zweck gebraucht.

Annus bissextus, s. Schaltjahr.

Annus carentiae ist das Einkommen einer bestimmten Zeit, auf dessen Bezug die Stiftsherren nach ihrem Eintritt in das Stift und ungeachtet ihrer Verpflichtung zur Residenz zum Vortheil der Fabrik, der Präbendenmasse, des Papstes oder des Bischofs verzichten mußten. Weil die Canoniker rücksichtlich dieses verdienten Einkommens Entbehrung leiden mußten, so nannte man das Jahr oder vielmehr die Zeit, für welche die Einkünfte nicht bezogen wurden, und folgeweise das entbehrte Einkommen selbst das Jahr der Entbehrung (annus carentiæ). M. s. über das ganze Verhältniß die Abh. von Dürr De annis carentiæ canonicorum ecclesiarum cathedr. et colleg. in Germania (1772) in Schmidt thes. jur. eccl. T. VI. p. 205 sqq.

Annus claustralis. Der Stiftsherr war nach den Statuten in dem ersten Jahr zu einer so strengen Residenz verpflichtet, daß sie an die strenge Bindung in dem Klosterleben erinnerte. Daher hieß dieses erste Jahr annus claustralis oder annus strictae residentiae.

Annus decretorius, Normaljahr, ist das Jahr 1624, so genannt, weil es rücksichtlich mehrerer durch die Reformation des 16ten Jahrhunderts herbeigeführten Rechtsverhältnisse der entscheidende Termin war. Der westphälische Friede hatte nämlich das Verhältniß zwischen der katholischen Kirche und den Augsburger Confessionsverwandten, denen nun auch die Reformirten rechtlich gleichgestellt wurden, sowohl für das Reich als die einzelnen Reichslande in dieser Beziehung so geordnet: I. Unter den Religionsparteien im Reich soll völlige Gleichheit der Rechte bestehen, Instrum. Pac. Osnabrug. Art. V. §. 1. Nur der Besitz der reichsunmittelbaren Prälaturen und der Pfründen in reichsunmittelbaren Stiftern sollte sich nach dem unveränderlichen Besitzstand vom 1. Jänner 1624 richten, Ibid. §. 2. 14, 15, 23. II. Rücksichtlich des Verhältnisses der Religionsverwandten in den einzelnen Ländern zu den Reichsständen galt als Grundsatz, daß die letzteren kraft ihrer Landeshoheit das s. g. Reformationsrecht besitzen, vermöge dessen sie den Anhängern eines andern Bekenntnisses den Aufenthalt auf ihrem Gebiet versagen dürfen, Ibid. §. 30, 36. Jedoch galt für die Ausübung dieses Rechts die Beschränkung, daß die Unterthanen des andern Bekenntnisses die Religionsübung in dem Maaße fort genießen sollen, wie sie dieselbe an irgend einem Tag des J. 1624 besessen haben, und auch da, wo sie einen solchen Besitz für sich nicht anführen konnten, sollten sie Hausandacht, den Betrieb bürgerlicher Gewerbe, ehrliches Begräbniß ansprechen dürfen, so wie auf den Fall, daß sie zur Auswanderung gezwungen würden, ihr Vermögen ihnen unverkürzt bleiben sollte, Ibid. §. 31 sqq. Für den Besitz der mittelbaren Kirchengüter sollte wieder der Besitzstand vom 1. Jänner 1624 gelten, Ibid. §. 25, 26, 45, 46, 47. Auch in den Ländern katholischer Reichsstände sollten die Landsassen, Vasallen und Unterthanen der Augsburger Confession die freie Religionsübung nach dem Besitzstand des J. 1624, und zwar zu jeder Zeit dieses Jahrs sammt den damit verbundenen Einrichtungen, z. B. der institutio consistoriorum, ministeriorum u. s. w. besitzen. [Buß.]

Annus deservitus. Nachdem sich gegen die frühere Ordnung die Beerbung der Geistlichen durch Testaments- oder Intestaterben geltend gemacht hatte, war es eine natürliche Folge, daß den Erben eines Geistlichen auch die von diesem schon verdienten, aber noch nicht bezogenen Früchte des letzten Dienstjahres zugeschieden werden müssen, aber nur für die Zeit, in welcher der Geist-

liche noch der Kirche gedient hat. Der Theil des Jahres, welcher noch in den Dienst des geistlichen Erblassers fällt, heißt nun annus deservitus, das abverdiente Jahr. Es muß daher zwischen den Erben des verstorbenen Pfründnießers und dem Amtsnachfolger eine Auseinandersetzung über dieses Verhältniß eintreten, das nun in der Regel durch das Particularrecht geregelt ist. Man sehe z. B. für Oesterreich Helfert a. a. O. Bd. II. S. 316 ff.; Preußen A.L.R. II. 11. §. 823 ff.; Bayern Brendel K.R. S. 1433; Sachsen Weber K.R. Bd. II. S. 555, 677 ff.; Kurhessen Ledderhose K.R. 363 ff.; Hessen-Darmstadt Schumann Sammlung der das Kirchen- und Schulwesen betreffenden landesherrlichen Verordnungen und Erlasse, Mainz 1840, S. 84 ff. Namentlich muß der Anfangstermin für die Berechnung des Deservitenjahres bestimmt sein. Enthält nun darüber das Particularrecht keine Bestimmungen, so wird der Beginn des Laufs des Dienstjahrs mit dem Tag, an welchem der Erblasser in das Kirchenamt eingetreten ist, angenommen. Es wird dann das regelmäßige Pfründeinkommen des Jahrs in eine Masse zusammengeworfen, und darnach nach der Proportion der abgelaufenen Dienstzeit des Erblassers das Betreffniß der Erben ausgeschieden. Es müssen aber ebenso auch die auf die Früchte verwendeten Auslagen umgelegt und von dem Betreffniß abgezogen werden. Man vergleiche über das ganze Verhältniß J. H. Bœhmer Dissertatio de anno deservito und dessen Jus eccl. Protest. L. III. tit. 5. §. 211 sqq. [Buß.]

Annus discretionis, Entscheidungsjahr. Obwohl der Uebertritt von einer christlichen Kirche zur andern als eine Folge der Gewissensfreiheit rechtlich gestattet ist, so besteht dennoch die Verpflichtung der Kirche und des Staats, dafür zu sorgen, daß keine Verlockung zu einem Religionswechsel unterlaufe und daß nur religiöses Bedürfniß zu diesem ernsten Schritt bestimme. Es lassen sich nun hier zwei Wege gehen: entweder berücksichtigt man die individuelle Reife des Uebertretenden, was das Richtigste wäre, was aber sehr schwierig ist, oder aber es wird der Uebertritt an ein bestimmtes Alter gebunden. Bei einer Verhandlung des Reichstags im J. 1752 über die Festsetzung eines solchen Entscheidungsjahrs wollten die katholischen Reichsstände für jeden Fall die individuelle Reife entscheiden lassen, während die evangelischen die Annahme des 14ten Jahres als Entscheidungsjahres beantragten. Also nicht das gemeine Recht, wohl aber das Particularrecht hat meistens das 14te Jahr als Entscheidungsjahr angenommen. So in Preußen A. L. R. II. 2. §. 84; Würtemberg Ed. v. 15. Oct. 1806 und Minist. Erl. v. 14. Sept. 1826 bei Eisenlohr Sammlnng der würt. evangel. Kirchengesetze in Reyschers Sammlung; Hannover Gesetz v. 31. Juli 1826; Mecklenburg Verordn. v. 25. Jän. 1811; Nassau Verordn. v. 22. März 1808. In andern Staaten ist das 18te Jahr angenommen, so in Baden, Ed. v. 14. Mai 1807 im Anhang; Kurhessen Verordn. v. 18. Aug. 1823. Das 21ste Jahr bestimmen die Gesetze von Bayern Ed. v. 26. Mai 1818; S. Weimar Gesetz v. 7. Oct. 1823; Königr. Sachsen Mand. v. 20. Febr. 1827. In Oesterreich entscheidet für die Erblande noch die individuelle Reife, Hofdecret v. 28. März 1782; in Ungarn dagegen ist das 18te Jahr das Entscheidungsjahr. [Buß.]

Annus gratiae, Gnadenjahr. Diese Vergünstigung beruht darin, daß den Erben eines Pfründnießers von dem Einkommen der Pfründe selbst über die Zeit hinaus, wo der geistliche Erblasser noch im Amt gedient hat, ein Theil des Pfründeeinkommens, auf welchen also kein Rechtsanspruch vorliegt, auf dem Weg der Gnade zugewendet wird. Obwohl diese Gnadenzeit vorzüglich in der protestantischen Kirche zu Gunsten der von dem verheiratheten Geistlichen hinterlassenen Familie eingeführt ist, so hat doch auch aus andern Gründen bei katholischen Pfründen eine solche Gnadenzeit bestanden. Namentlich kömmt sie schon früh in den Capiteln vor, nach deren Statuten die fixen Einkünfte eines oder

mehrerer Jahre der Erbmaſſe zugewieſen wurden, ſehr oft zu dem Zweck, um die Schulden des verſtorbenen Stiftsherrn zu zahlen. Es lag dort aber auch ein Billigkeitsgrund für dieſes Gnadenjahr vor, weil ſich die Canoniker mußten das Carenzjahr abziehen laſſen. M. ſ. den Art. annus carentiae. Ueber dieſes Gnadenjahr in den Stiftern vgl. m. die Abh. von Dürr De annis gratiæ canonicorum ecclesiarum cathedr. et colleg. in Germania (1770) in Schmidt Thes. jur. eccl. T. VI. p. 167 sqq. Allein auch bei den katholiſchen Pfarreien bildete ſich eine ſolche Gnadenzeit. M. ſ. die Statuten der Xantener und Jülicher Chriſtianität bei Binterim. Die alte und die neue Erzdiöceſe Cöln, Bd. II. S. 255 f., 472 ff. Ein Gnadenquartal und ein Sterbemonat gewährt für die Diöceſe Paderborn und für die auf dem rechten Rheinufer liegenden Theile von Cöln, Trier und Münſter auch eine königl. preußiſche Verordnung vom 31. Juli 1843. Ein Sterbemonat fällt auch in Bayern, Müller Lex. des K.R. Bd. III. S. 235, und in S. Weimar, Ed. v. 1823, §. 36 in die Erbmaſſe. [Buß.]

Anomöer, eine arianiſche Partei. Nicht Alle, welche an der arianiſchen Häreſie participirten, entfernten ſich in gleichem Grade von der orthodoxen Lehre, es treten uns vielmehr verſchiedene Modificationen der arianiſchen Anſicht über das Verhältniß des Sohnes zur Gottheit des Vaters entgegen, ſo daß, während die Einen die Lehre des Arius in ihrer ganzen Strenge und Conſequenz feſthielten, Andere der Kirchenlehre ſich ziemlich näherten (Semiarianer). Zu den Erſteren gehören die Anomäer, auch Aëtianer und Eunomianer, nach ihren zwei Häuptern Aëtius und Eunomius, genannt. Aëtius, von den Orthodoxen und Seminarianern für einen Atheiſten erklärt, aus Cöleſirien gebürtig, war zuerſt ein Kupferſchmied, dann ein Goldarbeiter, ſpäter ein Arzt und zuletzt ein Theolog. Im J. 350 wurde er von dem arianiſch geſinnten Leontius zum Diacon zu Antiochien geweiht; bald jedoch dieſer ſeiner Würde entſetzt, begab er ſich nach Alexandrien und verſah hier unter dem arianiſchen Biſchof Georgius die Functionen eines Diacons, bis er im J. 370 ſtarb. Sein treueſter Schüler und Anhänger war Eunomius aus Cappadocien, und ebenfalls nicht ungewandt in der Dialektik, eine Zeit lang ſelbſt Biſchof in Cyzicus, bis er von den Semiarianern verfolgt und des Landes verwieſen wurde († 392). Während die Kirche auf der Synode zu Nicäa ihren Glauben dahin ausgeſprochen hatte, daß der Sohn mit dem Vater gleiches Weſen habe (ὁμοούσιος τῷ πατρί, consubstantialis), und wahrer Gott ſei, die Semiarianer aber dem Sohne wenigſtens Weſensähnlichkeit mit dem Vater (ὁμοιούσιος) vindicirten, ſprachen die Anomöer die weſentliche Verſchiedenheit des Sohnes von dem Vater in der höchſten Schärfe aus, indem ſie ſagten, Chriſtus, wenn gleich über die übrigen Geſchöpfe erhaben, ſei dem Weſen nach dem Vater unähnlich, nicht weſensgleich, ſondern andern Weſens (ἑτέρας οὐσίας, ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα). Bei der Bekämpfung der Orthodoxen mußte ſich die ariſtoteliſche Philoſophie von ihnen ſehr mißbrauchen laſſen, indem ſie ſich vorzüglich nur in ſophiſtiſch-dialectiſchen Formeln bewegten, über die gewöhnlichen Categorien des reflectirenden Denkens nicht hinauskommend. [Fritz.]

Anrufung der Heiligen, ſ. Heilige.

Anſar und **Mohadſcherun** ſind zwei arabiſche Worte, wovon das erſte die Helfer, und das zweite die Flüchtlinge bedeutet, und unter beiden zuſammen werden die erſten Anhänger Mohammeds aus Mekka und Medina verſtanden. Während nämlich Mohammed in Mekka freiwillig nur wenige Anhänger erhielt, dagegen ſehr viele und heftige Gegner, und nur durch das Anſehen ſeines Oheims Abuthaleb, des Hauptes der Koraiſchiten, deſſen Sohn Ali zu ihm übergetreten war, gegen Thätlichkeiten geſchützt wurde, zeigten ſich die Bewohner von Jathreb, einer von Mekka nördlich gelegenen und etwa acht Tagreiſen entfernten Stadt, empfänglicher für ſeine Lehre. Letztere wurden davon durch ſechs ihrer Mitbürger, welche bei ihrer Wallfahrt nach Mekka zu Acaba, einem Orte nahe bei Mekka, eine

Predigt von Mohammed gehört hatten, in Kenntniß geſetzt und theilweiſe dafür gewonnen. Im nächſten Jahre kamen ſchon zwölf Jathreber, hielten gleichfalls zu Acaba eine Zuſammenkunft mit Mohammed, und bekannten ſich eidlich zu ſeiner Lehre, und er beſtellte ſie dann zu Verkündern derſelben für Jathreb und deſſen Umgegend. Bei der Wallfahrt des folgenden Jahres endlich befanden ſich unter den jathrebiſchen Pilgrimen 73 Männer und 2 Frauen, welche wieder an demſelben Ort mit Mohammed zuſammenkamen und ſich zu ſeiner Lehre bekannten, zugleich aber auch ein Bündniß mit ihm ſchloſſen, ihn gegen ſeine Feinde zu ſchützen. Hiervon nun erhielten ſie den Namen Anſar (أنصار, d. i. Helfer). In Folge dieſes Bündniſſes, und weil nach dem bereits erfolgten Tode Abuthalebs der Aufenthalt in Mekka für Mahommed und ſeine Anhänger immer unſicherer wurde, veranlaßte er letztere (gegen 40 an der Zahl) jetzt gleich ſich insgeheim nach Jathreb zu flüchten, während er ſelbſt mit Abubeker und Ali noch zurückblieb. Diejenigen nun, welche an dieſer Flucht Theil genommen hatten, wurden Mohadſcherun (مهاجرون, d. h. Flüchtlinge) genannt. Als dieſe Flucht in Mekka ruchbar wurde, entſchloſſen ſich die Einwohner, den Mohammed zu ermorden, damit er nicht auch entfliehe. Er erhielt jedoch Kunde davon und floh gleichfalls ungeſäumt mit Abubeker nach Jathreb und ließ den Ali zurück, um ſeine Verfolger zu täuſchen. Dieſes geſchah im 14ten Jahre ſeiner angeblichen Berufung, den 15. Juli 622 n. Chriſto. Die Liſt gelang und Ali folgte ihm einige Tage ſpäter nach. Die Mohadſcherun hatten bei den Anſar in Jathreb eine ſehr gute Aufnahme gefunden; daſſelbe begegnete in noch weit höherem Grade dem Mohammed ſelbſt. Um dieſe freundſchaftliche Geſinnung dauernd zu machen, ſtiftete Mohammed zwiſchen beiden Theilen einen Bruderbund, indem er jedem Flüchtling einen Helfer als Bruder beigeſellte, und beide verpflichtete, ſich wechſelſeitig als wahre Brüder zu behandeln. Dieſe Auszeichnung gab dieſer Partei einen gewiſſen Vorzug vor den übrigen Anhängern Mohammeds, und ſie ſelbſt machte ſich daraus ſpäter ein ſehr wichtiges Vorrecht, nämlich das: die Nachfolger des Propheten in der geiſtlichen und weltlichen Macht zu wählen, und übte daſſelbe auch bei den vier erſten Kaliphen in der Weiſe aus, daß der neue Gewählte immer einer der Ihrigen war. Aber jener Bruderbund barg auch die bewegende Kraft zu dem gewaltigen Umſchwung in ſich, welchen die Sache Mohammeds gleich darauf nahm, indem er ſich mit ſeinen Verbrüderten jetzt nicht mehr damit begnügte, ſich gegen Angreifer zu vertheidigen, ſondern ſelbſt anzugreifen, und jene Bekehrungskriege zuerſt im Kleinen, dann im Großen zu eröffnen, die nirgends einen Widerſtand duldeten, in den ſchönſten Provinzen Aſiens und Africa's die Ordnung der Dinge völlig umkehrten, denſelben eine neue Religion, neue Regierung und neue Sprache gaben, und wobei die tüchtigſten Heerführer Glieder jenes Bruderbundes waren. Auch Jathreb ging dabei nicht leer aus. Es erhielt nach dem Einzuge Mohammeds den Namen Medinathannabi (مدينة النبى, d. i. Stadt des Propheten), dann kurz und mit Vorzug Medina, d. i. die Stadt, und wurde unter Mohammed und den drei erſten Kaliphen die Hauptſtadt des neuen arabiſchen Reiches. Alles dieſes waren die Folgen des Bündniſſes von Acaba, welches jene 73 Männer aus Jathreb mit Mohammed im letzten Jahre vor ſeiner Flucht geſchloſſen hatten, und wovon ſie den Namen Anſar erhielten. (Vgl. Abulfedæ Annales Muslemici, arabice et latine. Opera et studiis Reiskii. Hafniæ 1789. Vol. I. pag. 51 sqq. und Elmakin pag. 4.) [Wetzer.]

Anſchar, ſ. Ansgar.

Anſchauen Gottes. Die chriſtliche Lehre von der Erkennbarkeit Gottes weiſt im Allgemeinen nach, daß Gott abſolut nur durch ſich ſelbſt erkannt,

vom endlichen Geiste als dem selbst relativen aber selbst auch bloß relativ begriffen werde. Ist nun, wie die Schrift sagt, unsere jetzige Erkenntniß unvollkommen, schauen wir im Diesseits noch dunkel, wie durch einen Spiegel räthselhaft; so wird, wie die Schrift an derselben Stelle sich ausspricht, das Unvollkommene aufhören, wenn das Vollkommene erscheint. Dieses jenseitige Vollkommene ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht. Dieselbe Stelle setzt noch hinzu: Jetzt noch ist mein Erkennen unvollkommen; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt werde (1 Cor. 13, 9. 10. 12.). Die Offenbarung spricht hier einen nicht geringen Unterschied zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Erkennen der Gottheit aus. Das jetzige ist unvollkommen, das einstige, jenseitige, vollkommen: — dieses aber ist Anschauen von Angesicht zu Angesicht, und zwar werden wir Gott schauen, wie er ist (1 Joh. 3, 2. Vgl. Col. 3, 3.). Dieses jenseitige Schauen der Gottheit wird allerdings den relativen Charakter nie verlieren, es wird nie absolutes Begreifen werden, weil das Grundverhältniß zwischen Gott und Mensch in alle Ewigkeit nicht aufgehoben wird. Wer auf absolute Weise das Absolute begreifen wollte, müßte zuvor sein creatürliches Wesen abgelegt und das absolute an sich genommen haben. Das aber ist für das creatürliche Wesen selbst eine absolute Unmöglichkeit. Das jenseitige Erkennen ist somit zwar ein viel höheres, aber in ein absolutes Begreifen geht es nicht über. Das Höhere der jenseitigen Erkenntniß hat einen zweifachen Grund. Ist schon im Diesseits das Erkennen vom religiös-sittlichen Zustande abhängig, so daß sich das Erkennen Gottes auf das Sein aus Gott gründet (Joh. 8, 47. Vgl. 1 Joh. 3, 6.; 4, 3—7. 3 Joh. 11); so wird auch das im Jenseits vollendete Sein das für den Menschen mögliche vollendete Erkennen herbeiführen. Wir sind gewiß, daß, wenn es sich enthüllen wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist (1 Joh. 3, 2.). Gottähnlichkeit und Gottschauen sind Parallelen. Die reinen Herzens sind, werden Gott schauen (Matth. 5, 8.). Der andere Grund ist die Erleuchtung durch die göttliche Gnade. Der den Vollendeten einwohnende Geist verleiht aus Gnade jenes Licht, welches das Licht der Glorie genannt wird. Die Anschauung Gottes, in Betreff welcher noch zu sagen sein wird, daß, indem wir Gott schauen, wir ihn zugleich in allen Dingen, und alle Dinge in ihm erkennen, ist im jenseitigen Leben ein Theil der Seligkeit (Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14.). Von Beidem aber, vom jenseitigen Gottschauen, wie von der damit verbundenen Seligkeit, ist im Diesseits kein adäquater Begriff zu geben: Kein Auge hat's gesehen, kein Ohr hat's gehört, und in keines Menschen Sinn ist es gekommen, was Gott Denen bereitet, die ihn lieben (1 Cor. 2, 9.). Einer im Christenthume schon früh aufgetauchten, später aber von schismatischen Griechen und auch von Calvin wiederholten Vorstellung, daß die Anschauung Gottes nicht sogleich nach dem Tode der Gerechten, sondern erst nach der allgemeinen Auferstehung erfolge, widerspricht nicht nur die Schrift (2 Cor. 5, 1.), sondern auch die Väter, wie Ignatius M., Cyprian, Clemens von Alex., Basilius, Chrysostomus, Gregor v. Nazianz, Gregor d. Gr. und Andere, so endlich das allgemeine Concil von Florenz, welches letztere sagt: „Wir bestimmen, daß die Seelen Derjenigen, die nach empfangener Taufe rein und makellos geblieben sind, so wie auch jene, welche nach geschehener Befleckung durch die Sünde entweder noch im Leibesleben oder auch nach Ablegung desselben gereinigt sind, alsbald in den Himmel aufgenommen werden und den dreieinigen und Einen Gott, wie er ist, klar schauen." Noch ausführlicher hierüber ist die Constitution Benedicts XII. Wir geben ihren Inhalt in folgender abgekürzten Uebersetzung: Diejenigen, welche durch das Bad der Taufe Glieder am Leibe Christi geworden sind und bei ihrem Tode die Welt so verlassen, daß sie der Reinigung im Reinigungsorte nicht mehr bedürfen, oder auch Diejenigen, für

welche eine solche Reinigung zwar nothwendig war, die aber durch sie schon hindurchgegangen sind, gehen vor der Auferstehung der Leiber und vor dem allgemeinen Gerichte in das Reich des Himmels ein. Eben so werden auch die Seelen der Heiligen, welche vor dem Versöhnungstode Christi gelebt haben, nach dem Leiden desselben, nach seinem Tod und seiner Auferstehung in den Himmel aufgenommen. Hier schauen sie das göttliche Wesen durch intuitives Schauen von Angesicht zu Angesicht, indem das göttliche Wesen, zur Vermittlung für die Creatur, rücksichtlich des von dieser zu schauenden und geschauten Objectes, unmittelbar und unverhüllt, klar und offen der Anschauung sich hingibt. Indem aber die so Schauenden das göttliche Wesen zugleich genießen, besteht in dieser Anschauung und in diesem Genusse die ewige Seligkeit. (Vgl. darüber die ausführlichere Darstellung in meiner Dogmatik. II. S. 172—201. An eben diesem Orte sind die Verirrungen Jener dargestellt, die, um die Anschauung Gottes schon im Diesseits zu genießen, das Problem der Gottesanschauung pantheistisch, und zwar so lösten, daß sie sagten: Der Gott Schauende werde und sei Gott selbst.) [Staudenmaier.]

Anselm, Erzbischof von Canterbury, wurde geboren im J. 1033 zu Aosta (Augusta) in Piemont. Von seiner Mutter Ermenberg erhielt er eine fromme Erziehung, und hing mit kindlicher Liebe an ihr. Sein Vater Gundulph, ein Lombarde, wußte die Zuneigung des Sohnes sich nicht zu erwerben. Deßwegen, als die Mutter frühzeitig starb, hatte Anselm keine Stütze im elterlichen Hause, und scheint eine Zeit lang auf falsche Wege gerathen zu sein. Von seinem Vater angefeindet, flüchtete er im 16ten Jahre von Haus und Vaterland, und ging, ohne zu wissen wohin, über die Alpen nach Frankreich. Damals war der Ruhm des Klosters Bec in der Normandie weit verbreitet, den dasselbe besonders dem Lanfranc, nachmaligen Erzbischofe von Canterbury, zu verdanken hatte. Dahin zog es nun auch den Anselm. Bald zeichnete er sich durch sein außerordentliches Talent, seinen Fleiß, und sein eifriges Streben nach Heiligung vor den übrigen Bewohnern des Klosters aus. Dieses verschaffte ihm von der einen Seite Achtung und Vertrauen, von der andern Neid. Als er nach Lanfranc's Entfernung von Helluin dem Stifter und ersten Abte des Klosters zum Prior erhoben wurde, so trat dieser Neid offener hervor. Anselm aber, statt durch die ihm übertragene Würde sich zu erheben, wurde nur um so demüthiger und behandelte die Mitbrüder mit der größten Liebe und Schonung; er ließ sich sogar Beleidigungen und Kränkungen gefallen ohne eine Abneigung zu zeigen. Vielmehr erwies er sich gerade gegen seine ärgsten Anfeinder mit der größten Milde und Nachsicht. Durch dieses Betragen, das zum Theil in seiner tiefen Menschenkenntniß, theils in dem Geiste des Christenthums, von welchem er sich hatte durchdringen lassen, seinen Grund hatte, bewirkte er bald eine völlige Umstimmung der Gesinnung gegen ihn. Als Prior war ihm besonders die Aufsicht über das sittliche Leben der Klosterbewohner anvertraut. Als Erzieher der dem Kloster übergebenen Zöglinge leitete ihn vorzüglich der Grundsatz, daß eine liebevolle Behandlung den größten Einfluß auf junge Gemüther verschaffe, und deren Herzen zu vollstem Vertrauen erschließe. Den Tag widmete er den Berufsgeschäften und dem Unterrichte, die Nacht dem Corrigiren der Bücher, dem Gebete, der Betrachtung, und seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, zu denen er durch eine entschiedene Gabe der Speculation getrieben wurde, so daß er den ihm sich aufdringenden und von seinem eigenen Geiste Lösung fordernden Gedanken oft viele Tage lang sich nicht entschlagen konnte, und von denselben zu allen andern Geschäften begleitet wurde. Da ihm diese Gedanken auch bei dem Gottesdienste sich aufdrangen, so machte er sich hierüber Vorwürfe und hielt sie eine Zeit lang für Eingebungen einer bösen Macht. Um diese Zeit und auf diese Weise entstand sein monologion und proslogion, in welch' letzterm er durch die Kraft und Realität der eingebornen Idee die Existenz Gottes erweist. Die Abhandlungen von der Wahrheit, von der Freiheit

des Willens, von dem Ursprunge des Bösen fallen in diese Zeit. Neben seinen speculativen und dogmatischen Arbeiten war er thätig im Gebiete der Ascetik: er schrieb Meditationen und Gebete, welche eine weite Verbreitung fanden. Durch diese Schriften erhielt Anselm in Kurzem einen großen Ruhm. Das Ansehen, in welchem er stand, vermehrte aber auch ungemein seine Geschäfte. Denn von allen Seiten wandte man sich mit Anfragen und Bitten um Belehrung, Trost und Aufmunterung an ihn. Er mußte einen weit ausgedehnten Briefwechsel führen mit Leuten der verschiedensten Stände, von Königen und Päpsten angefangen, bis zu Personen des bürgerlichen Standes herab. Auch strömten viele junge Leute von allen Gegenden, nicht nur aus der Normandie, sondern auch aus Frankreich, Flandern und den benachbarten Ländern herbei, angezogen von dem Ruhme Anselms, um ihren Unterricht und ihre Erziehung im Kloster Bec zu erhalten. Nach dem Tode Helluins wurde Anselm einstimmig zum Abte gewählt. Mehrere Tage widersetzte er sich der Uebernahme dieser Würde. Dem einstimmigen Andringen der Brüder mußte er nachgeben (1078). Indeß er die Sorge für die äußern Angelegenheiten bewährten Männern anvertraute, widmete er sich der Forschung, dem Unterrichte, und der sittlichen Bildung seiner Untergebenen. Als Abt mußte er in Angelegenheiten seines Klosters eine Reise nach England machen. Dieselbe war ein Triumphzug für ihn. Selbst auf Wilhelm den Eroberer machte er einen tiefen Eindruck: dieser schien Allen wie umgewandelt in der Gegenwart des frommen Mannes. Obgleich Wilhelm ein rauher Krieger war, so befand sich dennoch die Kirche unter ihm in einem leidlichen, und ziemlich geordneten Zustande, was sie besonders dem großen Einfluß verdankte, den Lanfranc auf den König besaß. Nach seinem Tode, als Wilhelm der Rothe auf den Thron kam, verschlimmerte sich der Zustand der Kirche. Wilhelm wollte allein der Herr des Staates und der Kirche sein. Er wollte keinen auswärtigen Einfluß auf das Land dulden und von keinem Papste etwas wissen, den er nicht selbst anerkannt hätte; da er wegen seiner Kriege stets in Geldnöthen war, so nahm er zu den unerlaubtesten Mitteln seine Zuflucht, um sich Geld zu verschaffen. Er ließ erledigte bischöfliche Stühle jahrelang unbesetzt, und zog deren Einkünfte an sich. Oder er verkaufte dieselben an den Meistbietenden — und da kein rechtschaffener Mann auf diesem Wege sich dazu verstehen mochte, eine so hohe geistliche Würde zu erlangen, so waren die bischöflichen Stühle in kurzer Zeit mit Miethlingen besetzt. So blieb nach Lanfrancs Tode, der ihn noch einigermaßen in Schranken gehalten hatte, das Erzbisthum von Canterbury 4 Jahre erledigt — und Wilhelm kam es nicht in den Sinn, dasselbe zu besetzen. Anselm war auf dringendes Ansuchen eines Grafen zum zweitenmale gekommen. Während seiner Anwesenheit verfiel der König in eine lebensgefährliche Krankheit, und berief Anselm als Tröster und Berather zu sich. Sein Gemüth wurde dadurch umgestimmt, und nach einigem Widerstreben drückte er, besonders auf Zureden der Großen, zum Zeichen der erzbischöflichen Würde, dem Anselm den Hirtenstab in die Hand. Kaum hatte er von seiner Krankheit sich wieder erholt, so gereute es ihn der zu Gunsten der Kirchenfreiheit gemachten Versprechungen. Anselm konnte Nichts, nicht einmal die Zurückgabe aller Güter seiner Kirche von ihm erhalten. Gleich anfangs stellte er sich darum gegen ihn erbittert, weil Anselm ihm ein zu geringes Geschenk als Beitrag zu einem Kriege angeboten hatte, das der König förmlich zurückwies. Das Traurigste war, daß er in seinen Mitbischöfen keine Stütze fand. Wie diese vom Könige ihre Stellen gekauft hatten, so war es auch nur ihr einziges Bestreben, in der Gunst des Königs sich zu erhalten. Anselm erschien ihnen als räthselhafte und unbegreifliche Person, da er dem, der die Macht im Lande hatte, sich widersetzte, und auf einen ausländischen Herrn, den Papst in Rom, sich berief. Nach vielem vergeblichen Verhandeln, nachdem verschiedene Gesandtschaften zwischen Rom und England unverrichteter Dinge hin- und hergegangen waren, entschloß sich endlich

Anselm, das Land zu verlassen, und seine Sache persönlich beim Papste zu führen. Ueberall auf seiner Reise wurde er mit größter Ehrfurcht aufgenommen — denn die Nachricht von den Kämpfen, die er für die Freiheit der Kirche in England führte, hatte sich überallhin verbreitet. Von Papst Urban II. wurde er mit größter Liebe empfangen. Er räumte ihm in seinem Palaste eine Wohnung ein. Bald jedoch zog er sich in die Einsamkeit zu einem seiner Schüler nach Campanien zurück, wo er ganz die frühere Ruhe des klösterlichen Lebens wieder fand, und wo er die letzte Hand an sein berühmtes Werk: cur deus homo, das er unter harten Kämpfen in England begonnen hatte, legte. Später wohnte er einer 1098 in Bari gehaltenen Synode bei, wo er die katholische Lehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater und Sohne zugleich zur allgemeinen Bewunderung gegen die Irrlehre der Griechen darlegte. Den Ausspruch der Excommunication über König Wilhelm verhinderte nur sein dringendes Bitten. Nachher wohnte er einer andern in Rom gehaltenen Synode bei. Unmittelbar nachher begab er sich nach Lyon. In Kurzem starb Urban und schnell nach ihm König Wilhelm, der auf der Jagd verunglückte. Auf ihn folgte sein jüngerer Bruder Heinrich. Anselm weigerte sich, ihm den verlangten Lehenseid abzulegen, und von dem Könige sich investiren zu lassen, da kurz vorher die Synode von Rom, welcher Anselm angewohnt hatte, Beschlüsse gegen die Laieninvestitur gefaßt hatte. Der König war in großer Verlegenheit. Einerseits wollte er von dieser Forderung nicht lassen, andererseits drohte ihm ein Einfall seines älteren Bruders Robert, der ein näheres Recht an die Krone zu haben glaubte. Da Heer und Adel an der Treue gegen Heinrich wankten, wußte Anselm durch seine Ansprache sie der Sache des Königs zu erhalten, und Robert mußte unverrichteter Dinge aus England abziehen. Allein weit entfernt, daß dem Anselm dieser große Dienst zum Verdienste gerechnet wurde, versöhnte sich Heinrich mit seinem Bruder, und da dieser auf Anselm erbittert war, so vermehrte er noch die Abneigung des Königs gegen diesen. Es wurde ihm die Wahl gelassen, entweder sich investiren zu lassen, und alle vom Könige ernannten Bischöfe und Aebte zu consecriren, oder das Reich zu meiden. Anselm entfernte sich, nach vergeblichen Einigungsversuchen mit dem Könige, zum zweitenmale aus England (1103). Er ging zu Papst Paschalis II., welcher natürlich in die Investitur der Bischöfe durch die weltliche Obrigkeit, so wenig wie sein Vorgänger, einwilligen konnte. Anselm blieb 2 Jahre bei dem Erzbischofe Hugo von Lyon, und da er schon im Begriffe stand, über den König die Excommunication auszusprechen, vereinigten sie sich bei einer persönlichen Zusammenkunft in der Normandie. Anselm kehrte nach einer Abwesenheit von mehr als 3 Jahren (1106) in sein Bisthum zurück, zur allgemeinen Freude Englands. Von nun an lebten der König und der Primas im besten Einvernehmen. Anselm war sogar bei zeitweiliger Abwesenheit des Königs Reichsverweser. Nachdem er seine theologischen Forschungen bis in die letzte Zeit fortgesetzt, vor Allem aber für die Emporbringung der englischen Kirche thätig gewesen war, starb er 1109, in einem Alter von 76 Jahren. Nicht blos hatte Anselm als Kirchenfürst einen bestimmenden und entscheidenden Einfluß auf seine Zeit — auch seine wissenschaftlichen und theologischen Untersuchungen sind epochemachend. Gewöhnlich wird er als Vater der scholastischen Theologie bezeichnet, insofern deren Hauptbestreben dahin geht, den Glauben als vernunftgemäß darzustellen, die Harmonie des christlichen Glaubens mit der menschlichen Vernunft zu erweisen, unter der Voraussetzung, daß die Erkenntniß aus dem Glauben, nicht der Glaube aus der Erkenntniß hervorgeht. Bekannt sind in dieser Hinsicht Anselms Aussprüche: fides præcedit intellectum, — credo ut intelligam, — negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere — Ausdrücke, welche in mannigfacher Form in seinen Schriften wiederkehren. Weniger ist Anselm der Form nach Vater der Scholastik. Er bedient sich des Dialogs, oder auch der

einfachen fortlaufenden Darstellung. Anselm ist Urheber des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. Nachdem er nämlich in seinem monologion von Gott überhaupt, den göttlichen Eigenschaften, der Trinität, Weltschöpfung gehandelt hatte, wollte er die Existenz Gottes aus einem kurzen und die Vernunft zwingenden Beweise unumstößlich darthun. Diesem Beweise liegt die Annahme zu Grunde, daß die sog. allgemeinen Begriffe — universalia — keine bloßen flatus vocis seien, daß sie nicht blos eine Wirklichkeit haben in re, sondern vor und außer den concreten Dingen. Die Idee eines höchsten Wesens wurzelt in unserm Geiste. Wir können das höchste Wesen nicht nicht-denken. Das Wesen aber, größer als welches nichts gedacht werden kann, muß eben darum existiren. Würde es nicht existiren, so wäre ein solches denkbar, welches zugleich auch existirte und dieses wäre eben dadurch, daß es vor dem andern die wirkliche Existenz voraus hätte, höher als jenes. Mithin ließe sich in diesem Falle ein Wesen denken, höher als jenes, als welches nichts Höheres gedacht werden könnte. Das aber ist ungereimt, und folglich das Wesen, als welches nichts Höheres gedacht werden kann, nicht bloß subjectiv, sondern objectiv wirklich. Die Begriffe des Mönchs Gaunilo in seinem Liber pro insipiente widerlegte Anselm in einer besondern Schrift. Das höchste Wesen ist nach Anselm Selbstbewußtsein, Intelligenz und Liebe. Insofern der Mensch dieselben Eigenschaften hat, ist er Gottes Ebenbild und kann Gott erkennen. Sein höchstes Bestreben soll sein, diese Eigenschaften in sich auszubilden, und das Bild Gottes in sich zu vervollkommnen. Damit er es könne, muß Gott sich zu dem Menschen herablassen, er muß ihm den Glauben an ihn mittheilen, und der Mensch ihn erfassen. Allein der Mensch ist durch den Sündenfall von Gott getrennt, unfähig aus sich sich mit Gott zu vereinigen, und in sich das göttliche Ebenbild herzustellen. Die Erbsünde ist die Ungerechtigkeit, die wir mit der Geburt wegen Adams Sünde empfangen. Um nun die durch Adams persönliche Sünde in die menschliche Natur übergegangeue Sündhaftigkeit und Schuldbelastung wieder aufzuheben, mußte die zweite Person in der Gottheit die menschliche Natur mit sich vereinigen. Gott schuf den neuen Menschen, mit dem der Logos sich in einer Person verband, aus einem Weibe ohne Mann. Wenn der Erlöser der Welt für die Sünde der Welt Genugthuung leisten sollte, so mußte er Gott sein, weil das durch die Sünde begangene unendliche Unrecht gegen Gott nur durch ein unendliches Verdienst aufgewogen und aufgehoben werden konnte. Er mußte der durch die Sünde der Menschheit beleidigten und verachteten göttlichen Majestät und Gerechtigkeit ein unendliches, die Sündenschuld nicht bloß aufwiegendes, sondern überwiegendes Opfer darbringen. Kaum ist eine auf dem Wege der Speculation versuchte Begründung einer Glaubenslehre von so durchgreifendem und allbestimmenden Einfluße auf die Theologie der nachfolgenden Zeiten gewesen, wie diese Satisfactionstheorie Anselms. Anselm vereinigte in sich jene zwei Geistesrichtungen, in welche die spätere Theologie auseinanderging, die rationelle und die mystische; und es ist schwer zu bestimmen, in welchem dieser beiden Gebiete er größer und bewunderungswürdiger dasteht. In seinen Gleichnissen und Homilien, besonders aber in seinen Meditationen und Gebeten offenbart er ein tiefes, von der Liebe zu Christus durchdrungenes und erfülltes Gemüth; bald seufzt er im Gefühle des Sündenelendes, bald erhebt er sich zum Danke und zu unendlicher Freude an der Erlösung. Die Darstellung ist voll Schwung, Kraft und Leben, voll der erhabensten Gedanken und Bilder, und zugleich voll Süßigkeit und Zartheit. Sein reicher uns hinterlassener Briefwechsel zeugt einerseits von seinem großen Einflusse und seiner bewundernswerthen Thätigkeit, und gewährt andererseits ein klares Bild des sittlichen und religiösen Zustandes jener Zeit. — In dreifacher Hinsicht ragt Anselm als leuchtendes Vorbild in der Kirchengeschichte hervor: 1) als Geist, der in sich das Bild seines Heilandes ausprägt; 2) als Klostervorsteher und Kirchenfürst, der das christliche Leben

in weiten Kreisen gefördert, der für die Freiheit der Kirche aus weltlichem Drucke gelitten und gestritten, und eine bessere Zeit angebahnt hat; 3) als Schriftsteller, der der Theologie seiner Zeit einen neuen Aufschwung und Umschwung gegeben, und einen Samen ausgestreut hat, der Früchte trägt für jede Zeit. Das Andenken des Gerechten bleibt im Segen. Die beste Ausgabe seiner Werke ist von Gerberon. [Gams.]

Anselm von Havelberg, ein Bruder Albrechts des Bären, Markgrafen von Brandenburg, seit 1126 Bischof von Havelberg (im jetzigen Brandenburgischen), that sich durch seine Kenntniß der griechischen Sprache und Theologie hervor. Daher schickte ihn sein Vetter, Kaiser Lothar II., gegen Ende seiner Regierung um's Jahr 1137, als Gesandten nach Constantinopel, und Anselm verwendete seinen Aufenthalt zu verschiedenen Religionsgesprächen mit den angesehensten griechischen Theologen. Auf den Wunsch des Papstes Eugen III. hat er den Hauptinhalt dieser Colloquia in dialogischer Form zu Papier gebracht. Das Werk ist bis auf uns gekommen und findet sich unter dem Titel Dialogorum adv. Graecos libri III. bei Dachery, Spicil. vett. Script. T. XIII. (T. I., p. 161 ff. der neuen Aufl. Paris 1723. Fol.). Einen Auszug davon gibt Schröckh, K.-G. Thl. 29, S. 383—398. Ein anderes Werk Anselms de ordine canonicorum regularium S. Augustini findet sich bei Petz, Anecdota T. IV. P. II. Im J. 1146 oder 1147 wurde er durch Gebet und Segen des hl. Bernhard von einem schweren Halsleiden befreit und machte dann den zweiten Kreuzzug mit, im J. 1147. Hierauf verwendete ihn Papst Eugen im J. 1149 als seinen Gesandten bei König Conrad III. (dem ersten Hohenstaufen), denn jener Anselmus Hamelburgensis, welchen Baronius (ad. ann. 1149 n. 3) anführt, ist kein Anderer, als unser Anselm. Baronius hat hier nämlich nur dem Otto Frising. de gestis Friderici I. Lib. I. c. 61 ungenau nachgeschrieben, bei welchem deutlich Anselmus Havelburgensis steht. Den gleichen Fehler hat Baronius auch noch öfter gemacht. Im J. 1152 nahm Anselm zu Rom Antheil an der Abschließung des Vertrags zwischen dem Papste Eugen III. und dem neuen teutschen Kaiser Friedrich Barbarossa, bekam aber bald darauf, noch in demselben Jahre, mit andern Bischöfen vom Papste einen Verweis, weil er gegen Friedrich die Rechte der Kirche nicht gehörig vertrat. (Otto Fris. l. c. Lib. II. c. 8.) Er war nämlich gleich seinem Bruder Gibellinisch gesinnt, und bei Barbarossa sehr beliebt. Als dieser um's Jahr 1154 eine griechische Prinzessin heirathen wollte, schickte er unsern Anselm wieder als Gesandten nach Byzanz, und als derselbe zurückkam, bewirkte der Kaiser, daß ihn der Clerus von Ravenna zum Erzbischofe erwählte, 1155. Papst Hadrian IV. aber bestätigte die Wahl, zumal Anselm eben die Verständigung zwischen ihm und dem Kaiser wegen der Steigbügelgeschichte zu Stande gebracht hatte (Baron. ad ann. 1155 n. 5.) Vier Jahre später starb Anselm, im J. 1159.

Anselm von Laon gehört unter die berühmteren Theologen des Mittelalters. Da die Stadt Laon sein Geburtsort war sowie der Schauplatz seiner theologischen Lehrthätigkeit, so erhielt er den Beinamen Laudunensis d. i. „von Laon"; Scholasticus aber heißt er von dem kirchlichen Lehramte, das er bekleidete. Nachdem er in dem Kloster Bec in der Normandie unter Anselmus Cantuariensis seine Studien gemacht, und durch diesen Lehrer in die neue (scholastische) theologische Methode eingeführt worden war, lehrte er seit 1076 einige Zeit lang mit ausgezeichnetem Beifalle zu Paris, und trug neben Wilhelm von Champeaux das Meiste dazu bei, daß damals schon Jünglinge aus allen Nationen nach Paris kamen, und so die dortige Universität (universitas nationum nicht studiorum) entstand. Gegen Ende des 11ten Jahrh. begab er sich von Paris wieder hinweg nach seiner Vaterstadt, wo er Scholastikus und bald darauf auch Archidiaconus (Dompropst) wurde und eine berühmte, vielbesuchte theologische Schule errichtete. Auch Abälard, damals ein Mann von fast 30 Jahren, verließ um's Jahr 1108 Paris, wo er

Philoſophie gelehrt hatte, um zu Laon bei Anſelm Theologie zu ſtudiren. Das Nähere hierüber findet ſich im Artikel Abälard. Anſelm war ſeinem Lehrberufe ſo ſehr mit ganzer Seele zugethan, daß er alle ihm angebotenen biſchöflichen Stühle ausſchlug, und in ſeiner Stellung zu Laon bis an ſeinen Tod am 15. Juli 1117 verharrte. Obgleich der eben durch Anselmus Cantuariensis beginnenden ſcholaſtiſchen Theologie angehörend hatte unſer Anſelm doch ſeine Hauptſtärke in der Exegeſe und ſeine Glossa interlinearis (die Vulgata der ganzen Bibel ſammt kurzen Erklärungen zwiſchen den Zeilen) der hl. Schrift iſt neben der von Walafrid Strabo verfaßten Glossa ordinaria das exegetiſche Hauptwerk des Mittelalters geworden. Sie wurde auch nach Erfindung der Buchdruckerkunſt alsbald im J. 1502 und 1508 zu Baſel gedruckt; die beſte Ausgabe aber iſt die von Antwerpen im J. 1634. Weniger berühmt ſind ſeine Commentarien über einzelne Bücher der hl. Schrift, welche vielfach durch Mißverſtändniß dem hl. Anſelm von Canterbury zugeſchrieben wurden. Vgl. Histoire literaire de la France, T. X. p. 182 ff.

Anſelm von Lucca. In der Kirchengeſchichte haben ſich zwei Männer dieſes Namens bemerklich gemacht: Oheim und Neffe. Der Erſtere, früher Prieſter zu Mailand, ſpäter Biſchof von Lucca, rief durch ſeine Oppoſition gegen die Sünden des Clerus die ſogenannte Pataria oder Patarea hervor, und wurde im J. 1061 Papſt unter dem Namen Alexander II. (ſ. d. Art. und d. Art. Pataria). Als er zu dieſer Würde erhoben wurde, folgte ihm ſein Neffe gleichen Namens auf dem biſchöflichen Stuhle von Lucca. Dieſer jüngere Anſelm, geb. 1036, führt auch den Beinamen Baduarius, weil er aus der altadeligen Mailänder Familie Badagio abſtammte. Er ererbte die Grundſätze ſeines Oheims und trat darum in dem Kampfe zwiſchen Gregor VII. und K. Heinrich IV. ganz auf die Seite des Papſtes, deſſen Sache er auch in mehreren Schriften, denn er war für ſeine Zeit ſehr gelehrt, zu verfechten unternahm. So verfertigte er namentlich eine Defensio pro Gregorio VII. und eine Streitſchrift contra Guibertum antipapam, welche noch jezt erhalten ſind (in Roccaberti, Bibliotheca pontificia T. IV. Canisii, lect. antiq. ed. Basnage T. III. und Bibl. patrum Lugd. T. XVIII.) Einige andere kleine ihm zugeſchriebenen Werke, nämlich die meditat. in orationem Domin., de salutatione B. V. M. seu de Ave Maria, und super Salve Regina, ſo wie die metriſchen meditationes de gestis Dni. nostri J. Ch., ſtehen im 27ſten Bande der Bibliotheca Lugd.; von ſeiner Collectio canonum aber iſt nur ein Theil gedruckt worden in Holstenii Collectio veterum aliquot. hist. eccl. monumentorum. Wie ſehr es ihm mit ſeinen Hildebrand'ſchen Grundſätzen Ernſt war, erhellt daraus, daß er es ſich zur Sünde rechnete, früher von dem Kaiſer die Inveſtitur mit Ring und Stab erhalten zu haben. Zur Sühne hiefür legte er ſein Amt nieder und ging als Mönch nach Clugny. Aber Gregor VII. rief ihn zurück und befahl ihm, ſeine Diöceſe wieder zu übernehmen. Er wurde jedoch ſchon im J. 1081 von der kaiſerlich geſinnten Partei in Lucca, namentlich von den Domherren, die er reformiren wollte, wieder vertrieben, lebte jetzt einige Zeit lang bei der berühmten Markgräfin Mathilde, deren Gewiſſensrath er war, wurde hierauf päpſtlicher Legat in der Lombardei und ſtarb als ſolcher im J. 1086 zu Mantua. Die Kirche ehrt ihn als einen Heiligen, am 18. März. Er war ein vertrauter Freund Gregors VII. und einer von Denjenigen, welche der große Papſt bei Herannäherung ſeines Todes als tüchtig bezeichnete, ihm auf dem hl. Stuhle zu folgen. Man hat mehrere Lebensbeſchreibungen dieſes Mannes. Eine derſelben verfaßte ſein Pönitentiar Baldus. Sie findet ſich bei den Bollandiſten (18. März) und anderwärts. Eine andere lieferte Wadding, eine dritte Andrea Rota: Notizie istoriche di S. Anselmo. Veron. 1733. Letztere enthält zwei weitere ſonſt nirgends gedruckte Schriften Anſelms, nämlich 1) Oratio ad

consolationem dominæ Comitissæ Mathildis, und 2) Oratio ad corpus Christi, quam dicta domina dicebat, quando communicare volebat. [Hefele.]

Ansgar oder **Anschar**, der heilige, gewöhnlich der Apostel des Nordens genannt, wurde am 8. Sept. 801, wahrscheinlich in der Picardie, von angesehenen Aeltern geboren, welche zu dem fränkischen Kaiserhofe in sehr naher Beziehung standen. Er hatte das Glück, seine erste Erziehung durch eine Mutter zu genießen, welche den Müttern anderer Heiligen an die Seite gesetzt zu werden verdient; ihre liebevolle Sorge und tiefe Frömmigkeit weckte in seinem empfänglichen Gemüthe frühzeitig die zarten Keime der Gottesfurcht. Da sie ihm aber schon in seinem 5ten Jahre durch den Tod entrissen wurde, so brachte ihn der durch seine Stellung in der Erziehung gehinderte Vater in dem damals herrlich blühenden Kloster Altcorvey unweit Amiens unter, wo er an der Hand trefflicher Lehrer und Leiter die ganze damals übliche Bildungslaufbahn nicht ohne Vorzeichen seines künftigen hohen Berufes durchwandelte. Bedeutungsvolle Träume waren es insbesondere, welche ihn auf die apostolische Bahn entscheidend hinlenkten, nachdem er selbst das Kleid des hl. Benedictus angelegt und mit seinem Freunde Witmar die Stelle eines Lehrers an der Klosterschule (zu Corvey) längere Zeit bekleidet hatte. Bald darauf erscheint er als Lehrer in dem auf Kaiser Ludwigs des Frommen Betreiben gestifteten Kloster zu Neucorvey im Paderborn'schen bei Höxter, woselbst er auch die Priesterweihe erhielt. Erst im J. 826 bot sich ihm die lang ersehnte Gelegenheit dar, seinen apostolischen Entschluß auszuführen. Der dänische König Harald hatte sich, im Besitze seines Reiches bedroht, zu Kaiser Ludwig begeben, um Schutz und Hilfe zu suchen, die ihm auch zugesagt wurden, weil der Kaiser diese Berührung mit einem größtentheils noch heidnischen Volke als eine geschickte Gelegenheit zur Bekehrung desselben benützen wollte. So bereiste denn Ansgar in Begleitung Autberts und im Gefolge des Dänenkönigs dessen Reich, in welchem zwar schon mehrere Apostel, als namentlich Ebbo und Halitgar, den Saamen des Evangeliums ausgestreut hatten, aber doch nicht mit solchem Erfolge, daß nicht das bei weitem größere Stück Arbeit übrig geblieben wäre. Die Opfer und Anstrengungen, welche sich der hochherzige Mönch mit seinem Begleiter gefallen lassen mußte, und die Hindernisse, mit denen er zu kämpfen hatte, waren höchst bedeutend. Im J. 831 wurde Ansgar durch seinen Kaiser in sein Vaterland zurückgerufen, um in Verbindung mit seinem alten Jugendfreunde Witmar die erste Missionsreise nach Schweden anzutreten. Von Wikingern (Seeräubern) geplündert, kam er in Birka, einem am Mälarsee gelegenen Handelsplatze, an und gründete in kurzer Zeit eine christliche Kirche in Schweden. Auf teutschen Boden wieder zurückgekehrt, wurde er vom Kaiser, der den längst gehegten Plan seines Vaters endlich ausführte und als Mittelpunkt des zum Christenthume zu bekehrenden Nordens das Erzbisthum Hamburg gründete, zum ersten Erzbischofe von Hamburg ernannt, im J. 833 consecrirt, erhielt von Gregor IV. das Pallium und die Würde eines apostolischen Legaten bei den Dänen, Schweden, Slaven und andern nordischen Völkern. Sehr gesegnet war sein Wirken im nordelbingischen Sachsen, bis ihm etwa im J. 837 die normännischen Seeräuber eine harte Störung bereiteten, indem sie Hamburg überfielen und niederbranten. Mit genauer Noth entkam der Heilige selbst durch die Flucht, mit Zurücklassung sogar seiner bischöflichen Gewänder, sich tröstend mit dem frommen Hiob: der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen; sein Name sei gelobt! Von seinem Nachbar, Bischof Leuderich von Bremen, der wegen der Aufrichtung des Erzbisthums Hamburg schon längst Eifersucht getragen hatte, trotz seiner bedrängten Lage hart behandelt, wurde er von der frommen Matrone Ikia auf ihrem Gute Ramelslohe, drei Meilen südlich von Hamburg gelegen, aufgenommen, wo er ein später von Papst Nicolaus I. bestätigtes Kloster stiftete. Von Ramelslohe aus verwaltete er neun Jahre seinen erzbischöflichen Sprengel und trug nicht minder Sorge für

die junge Kirche in Schweden, für welche er schon früher in Autbert einen Bischof consecrirt hatte. Als aber Bischof Leuderich gestorben war, wurden die Bisthümer Bremen und Hamburg im J. 848 vereinigt, und Ansgar nahm seine erzbischöfliche Residenz zu Bremen, das sich durch seine günstigere Lage empfahl. Ein Rechtsstreit, den er mit dem Erzbischofe Günther von Cöln wegen der Abgränzung seines neugeschaffenen Erzbisthums zu führen hatte, wurde im J. 858 zu Ansgars Gunsten entschieden. Gleich nach der Besitzergreifung seines neuen bischöflichen Stuhles von Bremen bemühte sich der Heilige, eine Verbindung mit dem Dänenkönige Horich d. ä. anzuknüpfen, die über bedeutende Schwierigkeiten hinweg zu der Gründung der Kirche von Hadeby oder Schleswig führte und allmählig die eigentliche Bekehrung der Dänen zur Folge hatte. Dabei vergaß er aber sein Erzbisthum nicht, sondern suchte durch genaue Visitationen alle Ueberreste des Heidenthums sorgfältig daraus zu entfernen und gründete Klöster mit Unterrichts- und Bildungsanstalten oder erweiterte die schon bestehenden. Im J. 861 unternahm er seine zweite Missionsreise nach Schweden mit so günstigem Erfolge, daß in einer Nationalversammlung (auf einem Ting) feierlich beschlossen ward, der Einführung des Christenthums kein Hinderniß entgegenzusetzen. Dem Neffen des schon oben genannten Autbert, Erimbert, übergab er die Leitung des Gottesdienstes in Schweden und ordnete den Bau einer Kirche an, zu welcher König Olof einen passenden Platz in Birka angewiesen hatte. Zu keiner Zeit verlor er dieses Land aus den Augen, indem er ihm namentlich tuchtige Missionäre zu senden bedacht war, so einen gewissen Rimbert, der mit Erfolg daselbst gearbeitet hat. Nachdem Ansgar die Hitze und Last der Arbeit im Weinberge des Herrn wie Wenige getragen, starb er, reich an Tugend und Verdienst, am 3. Febr. 865, im 65sten Lebensjahre, an dem Tage, der ihm durch ein Traumgesicht geoffenbart worden war, mit himmlischer Ruhe und Ergebung. Sein Nachfolger, Rimbert, versetzte ihn unter die Heiligen; Papst Nicolaus I. bestätigte seine Canonisation. Seine Reliquien gehörten mehrere Jahrhunderte hindurch in einem großen Theile Teutschlands, so wie in den nordischen Reichen, zu den Heiligthümern der Altäre. Durch die Regel des hl. Benedict, der er auch noch als Erzbischof strenge zugethan blieb, an rastlose Thätigkeit gewöhnt, trieb er sogar während des Psalmensingens Handarbeiten. Literarischen Beschäftigungen blieb er auch mitten im größten Drange seiner so weit ausgedehnten Berufsgeschäfte nie fremd. Von seinen Schriften sind übrigens nur die „pigmenta“ (Gebete nach den Psalmen) und eine Lebensbeschreibung Willehads, des ersten Bischofs von Bremen, auf uns gekommen. Zu seinem Muster hatte er sich den hl. Martin, Bischof von Tours, gewählt, den er auch in der Wohlthätigkeit würdig nachahmte. In seinen kräftigeren Lebensjahren waren seine gewöhlichen Nahrungsmittel Brod und Wasser, ein härenes Gewand deckte seinen bloßen Leib bei Tag und Nacht. Das hl. Opfer brachte er, wenn ihn nicht Unwohlsein verhinderte, täglich dar. Seine Gemüthsart war ungemein sanft und der Zug nach dem Himmel darin so ausgesprochen, daß er durch Träume und Visionen in einem ununterbrochenen Verkehr mit der jenseitigen Welt stand. Seine Erscheinung ist eine der lieblichsten in der Zahl der Heiligen. Bis zur Reformation blieb er einer der ersten Schutzheiligen des Nordens, und noch jetzt tragen mehrere Orte in Niedersachsen seinen Namen (Anschariithor in Bremen). Seine Nachfolger Rimbert war sein erster Biograph; unter den Neuern, die über ihn geschrieben haben, verdient am meisten Auszeichnung G. H. Klippel (Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar, kritisch bearbeitet von G. H. Klippel, Bremen 1845, bei Geisler). [Mast.]

Anstand auf der Kanzel, s. Prediger.

Antecedens decretum, s. Prädestination.

Antependium, s. Altar.

Anterus, von Geburt ein Grieche, war nach Eusebius (Hist. eccl. lib. VI. c. 29.) der 18te, nach Andern der 19te Papst, dem hl. Pontianus im Pontificate folgend. Er wurde demselben Historiker zufolge bald nach dem Regierungsantritte des Kaisers Gordianus erwählt (238), starb aber schon nach einem Monat. Nach Baronius dagegen hätte sich Eusebius ein wenig geirrt, indem Anterus noch bei Lebzeiten des Kaisers Maximin erwählt und unter demselben Wütherich, kurz vor dem Regierungsantritte Gordian's hingerichtet worden sei. Veranlassung zu seiner Verfolgung gab die Verordnung des Papstes Anterus, die Martyreracten sorgfältig zu sammeln. (S. Baron. ad ann. 137 n. 11. 138 n. 1., und die Noten von Pagi und Mansi zu letzterer Stelle.)

Anthropolatrie, s. Götzendienst.

Anthropomorphie und **Anthropopathie**, s. Anthropomorphismus.

Anthropomorphiten, im 4ten Jahrhundert, nach ihrem Stifter Audius auch Audianer, Audäaner oder Odianer genannt, eine unbedeutende Secte. Audius, ein Syrier, geboren in Mesopotamien, genoß wegen seiner mehr als gewöhnlichen Sittenstrenge lange große Achtung. Weil er sich jedoch als ein Ideal betrachtete, hinter dem Niemand zurückbleiben dürfe, so trat er bald mit geißelnder Strenge und offenem Tadel gegen die weniger strengen, zum Theil der Sinnlichkeit und dem Geize fröhnenden Geistlichen und Bischöfe laut hervor. Viele von diesen nun wurden seine Feinde, selbst Hand an ihn anlegend; er aber nahm hiedurch Veranlassung, mit seinem Anhange von der Kirche auszutreten, und ließ sich sofort von einem gleichgesinnten Bischofe auf ungesetzliche Weise zum Bischof weihen. Dieß und der Umstand, daß er auch Irrlehren aufbrachte, veranlaßte die orthodoxen Bischöfe, den Kaiser zu seiner Verbannung nach Scythien zu bewegen. Diese erfolgte, und Audius benützte sie nun dazu, unter den Gothen für das Christenthum zu wirken, Klöster erbauend, Bischöfe einsetzend u. s. w.; er starb noch vor 372. Der Hauptirrthum des Audius und seiner Anhänger war der Anthropomorphismus im eigentlichen und strengen Sinne, d. h. die Uebertragung der körperlichen und geistigen Individualität des Menschen auf Gott. Wohl kann man den Begriff des göttlichen Wesens nie rein objectiv und ohne alle Beimischung subjectiver Elemente darstellen, und so finden wir denn auch einen gewissen Anthropomorphismus selbst in der hl. Schrift, namentlich im A. T., nur war dieser Anthropomorphismus den hl. Schriftstellern keineswegs eine eigentliche Beschreibung des göttlichen Wesens; die Audianer dagegen, sich stützend auf solche Stellen der hl. Schrift, in welchen Gott Augen, Ohren, Hände ꝛc. beigelegt werden, und insbesondere auf die Worte: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde", schlossen vom Menschen auf Gott in der Art zurück, daß sie von ihm sagten, er habe auch einen Körper, menschenähnliche Gestalt. Sodann hielten sie sich für die Reinen, die Kirche aber, weil sie auch Sünder in ihrem Schooße dulde, perhorescirten sie, von ihren eigenen Büßern übrigens neben der Beichte nur noch das mitten Hindurchgehen zwischen zwei Reihen ihrer heiligen, meistens apokryphischen Bücher verlangend; auch feierten sie als Quartodecimaner nach der Sitte der alten asiatischen Gemeinden, gegen den Beschluß von Nicäa 325, Ostern mit den Juden. Die unter Athanarich 372 ausgebrochene Christenverfolgung traf auch sie hart und nur in der Gegend von Chalkis und Damaskus wußten sie sich etwas zu halten, bis sie, auch von Kaiser Theodosius d. j. und Valentinian III. verfolgt, gegen Ende des 5ten Jahrhunderts erloschen. Ob einige Mönche in Aegypten, welche gegen Origenes eiferten, von selbst auf den Anthropomorphismus gekommen, oder ihn von den Audianern ererbt haben, ist eine offene Frage. [Fritz.]

Anthropomorphismus wird entweder die Neigung überhaupt genannt, Eigenschaften, Thätigkeiten oder Zustände, die ihrer Natur nach nur dem menschlichen Doppelwesen zukommen können, auf Gott überzutragen, oder der Versuch

einer ſolchen Uebertragung im Einzelnen. Die hl. Schrift, beſonders des A. T., iſt voll ſolcher Anthropomorphismen; indeſſen finden ſich in ihr ſelbſt Stellen, in welchen das Nothwendige hierüber bemerkt und das Mangelhafte ſolcher Ausdrucksweiſen gewiſſermaßen corrigirt iſt, z. B. Hiob 10, 4. Mehr übrigens als jene Stellen, in welchen der Gottheit menſchliche Gliedmaßen und körperliche Verrichtungen zugeſchrieben werden, machen den Auslegern jene zu ſchaffen, welche von (menſchlichen) Affecten Gottes ſprechen, z. B. daß er zürne, daß ihn Etwas reue u. ſ. f. Hier iſt nun eine figürliche Redeweiſe, ſo daß unter dem Zorn Gottes nichts Anderes zu verſtehen, als ſeine von aller Aufregung und Unordnung freie, ſich ſelbſt gleiche Strafgerechtigkeit. Ueber das „Bereuen" Gottes ſpricht ſich der hl. Auguſtin ſo aus: „Cum pœnitere dicitur Deus, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset. Sed tamen et cum ita esset, ita debebat; et cum ita esset, jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam et tranquillo æquitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit." (Lib. 2 ad Simpliciam qu. 2). — Im N. T. finden ſich die Anthropomorphismen ſeltener, wie es der vollkommenen Offenbarung entſpricht. — Obwohl Hieronymus (in epist. 6 ad Pammachium) den ſyſtematiſchen Anthropomorphismus, welcher Gott eine menſchliche Geſtalt beilegt, mit Recht „eine überaus thörichte Irrlehre" nennt, ſo hat man doch ſchon vielfach Tertullian im Verdachte deſſelben gehabt; bekannt ſind dadurch auch die „langen Brüder" von Alexandrien geworden. — Der Anthropomorphismus der hl. Schrift iſt eine nothwendige Erſcheinung, welche auf der Unergründlichkeit des göttlichen Weſens und auf dem Unvermögen des geſchaffenen Geiſtes beruht, ſeine eigenen Schranken zu durchbrechen. [Maſt.]

Antichriſt. Das Wort Antichriſt hat zunächſt ein zweifache Bedeutung. Wie ſich beide mit einander wieder zu Einer vereinigen, werden wir ſpäter ſehen. Zuerſt bedeutet Antichriſt (ἀντιχριστος) einen Solchen, der ſich fälſchlich für Chriſtus (ἀντι χριστου) ausgibt, um Andere und vielleicht ſich ſelber zu täuſchen. Zweitens aber bezeichnet das Wort einen Gegner Chriſti und ſeiner Sache, den Widerchriſt. Kommt es in dieſer zweiten Bedeutung im N. T. meiſtens vor, ſo fehlt auch die andere in ſofern nicht, als nach den Weiſſagungen der Gegner oder Widerſacher Chriſti ſich ſelbſt an die Stelle des Letztern und an die Stelle Gottes überhaupt zu ſetzen gedenkt. Dahin gehen unter Anderm die Worte des Apoſtels: Laſſet euch von Niemand irre führen auf irgend eine Weiſe: denn zuvor muß der Abfall kommen, und offenbar werden der Menſch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der ſich widerſetzt, und ſich erhebt über Alles, was göttlich oder heilig heißt, ſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzt, und ſich für Gott ausgibt (2 Theſſal. 2, 3. 4.). Beides, ſowohl dem Göttlichen widerſtreben, als ſich an die Stelle des Göttlichen ſetzen, liegt im Princip und im Geſetz der Sünde: es tritt daher auch in Jenem auf das Entſchiedenſte, ja gleichſam in abſoluter Entſchiedenheit hervor, indem, wiewohl in den Wenigſten, der Verderber und Lügner von Anfang als in ſeinem eigenſten Organe wirkt, und ſo wirkt, daß der Antichriſt gleichſam als eine Incarnation des Satans erſcheint. Wir unterſcheiden neben Dem, was man den Antichriſt im perſönlichen Sinne nennt, und deſſen Erſcheinung gegen das Ende der Welt hin erwartet wird, ein antichriſtliches Princip. Wir verſtehen unter dem antichriſtlichen Princip ein jedes Princip, das dem chriſtlichen feindlich gegenüberſteht und wirkt. Dieſes Princip iſt jenes aus der Sünde ſtammende, das mit der Sünde auch den mit ihr verbundenen Irrthum feſthält. In dieſem doppelten Streben iſt es gegen das Chriſtenthum gerichtet, das als göttliches Inſtitut die Beſtimmung hat, Sünde und Irrthum in der Welt zu vernichten. So genommen iſt das antichriſtliche Princip, im weiteſten Sinne, ſo alt als die von Gott abgefallene Welt ſelbſt. Im engern Sinne aber iſt es ſo alt als das Chriſtenthum, denn dieſes war in ſeiner vollen und ganzen Poſition kaum vorhanden, als auch ſchon die Oppoſition

gegen dasselbe ihren Anfang nahm (1 Joh. 2, 18.: der Widerchrist wird kommen; ja schon jetzt gibt es viele Widerchristen). In diese Opposition theilten sich gleich anfänglich das bei sich selber gebliebene Heidenthum und das Judenthum, welches letztere seine Bestimmung nicht erkannt hatte, als Christenthum zu enden. Das Buch der Offenbarung stellt das Heidenthum mit seinem Un- und Aberglauben, so wie mit dem damit verbundenen unheiligen Leben unter dem Bilde von Babylon vor; Sinnbild des starren unwahren Judenthums ist ihm das alte (eigentlich antiquirte) Jerusalem (Offenb. 17, 1—18.; 18, 1—24.; 11, 1—19. vgl. Matth. 23, 37. 38.; 24, 1. 2. 15—21. Mark. 13, 1. 2. Luk. 19, 41—44. Joh. 4, 21.). Sind das Heidenthum und das antiquirte Judenthum antichristliche Mächte bis zu dieser Stunde geblieben, wenn auch ihre eigentliche Kraft längst gebrochen ist; so gehören zu den antichristlichen Gestalten auch jene Personen, Lehrer, Systeme und Institute, welche scheinbar oft für Christo zu sein sich gebärden, an sich und in Wahrheit aber gegen ihn, seine Lehre, seine Religion und seine Kirche sind. Die hl. Schrift unterläßt nicht, einige Merkmale des Antichristenthums hinsichtlich der Lehre anzugeben, und zwar in folgenden Stellen: 1 Joh. 2, 18. 22.: Wie ihr gehört habt, wird der Widerchrist kommen, ja schon jetzt sind viele Widerchristen ... Wer ist der Lügner, als der, welcher läugnet, daß Jesus der Christus sei. Der ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn läugnet. 1 Joh. 4, 3: Jeder Geist, der Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott, und dieser ist der Widerchrist, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist schon jetzt in der Welt. 2 Joh. 7.: Es sind Verführer in die Welt ausgegangen, welche nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei. Ein solcher ist der Verführer und der Widerchrist. Nehmen wir dieß zum Maaßstabe, so ist klar, daß das Antichristenthum in unserer eigenen Zeit sehr weit um sich gegriffen hat. Der ganze sogenannte Rationalismus unserer Tage ist auch ein solches antichristliches System, von gewissen philosophischen Doctrinen nicht zu reden, die bei ihrem Gegenstreben entweder ganz atheistisch sind, oder, bei aller innern Negation, sich selber noch für wesentlich christlich ausgeben, wahrscheinlich, um durch die Täuschung die religiöse, und damit jede andere an sie geknüpfte Gefahr noch zu erhöhen und zu vermehren. Wirkt das antichristliche Princip in allen Perioden der christlichen Zeitrechnung, und gibt es die Producte seiner Wirksamkeit in den mannigfaltigsten, aber stets unseligen Folgen an den Tag; so ist in der Schrift auf eine künftige Erscheinung hingewiesen, in der jenes Princip gleichsam auf seinem Culminationspunkte persönlich sich offenbaren soll. Es ist dieß die Erscheinung des Antichrists, von dem es heißt, daß er vor der zweiten Ankunft Christi kommen soll (1 Joh. 2, 18.; 4, 3.), daß er sich erhebe und auflehne gegen Alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, daß er sich selber in den Tempel Gottes setze, sich darstellend, als sei er Gott (2 Thessal. 2, 4.). Der Apostel setzt diesen Worten bald darauf (V. 8—11.) die folgenden bei: „Alsdann wird der Verruchte hervortreten, welchen der Herr Jesus vertilgen wird mit dem Geiste seines Mundes, und zernichten durch das Licht seiner Ankunft. Seine Ankunft hingegen wird unter Satans Wirkungen geschehen, durch allerlei täuschende Kraft, Zeichen und Wunder, und durch gottlosen Betrug jeder Art, unter den Verlorenen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen zu ihrer Seligkeit. Und eben darum wird Gott über sie mächtigen Irrthum kommen lassen, so daß sie der Lüge glauben, damit das Gericht über Alle ergehe, welche der Wahrheit nicht geglaubt, sondern an der Ungerechtigkeit ihr Wohlgefallen gehabt haben." Auch Einiges aus dem Propheten Daniel, insbesondere 1, 25. 26.; 8, 23—25. und 12, 1. wird auf die Zeiten des Antichrists bezogen. Daß in verschiedenen traurigen Zeiten und bei besondern unglücklichen Ereignissen oder Zuständen die Ankunft des Antichrists erwartet wurde, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Als der Sache nach ganz unwichtig dürfen wir die verschie-

denen Sagen betrachten, die sich hinsichtlich des Antichrists an die Bibelworte angereiht und unabhängig von ihr, aber auch auf eigene Verantwortung ausgebildet haben. Eben so wenig verweilen wir bei den jeweils angestellten apokalyptischen Rechnungen, die, wie auf das Weltende, so auf die Ankunft des Antichrists gehen; von seinen nähern Lebensumständen, den Eltern, der Geburt ꝛc. so wie davon, ob in ihm eine frühere Person, wie Nero, wiedergeboren werde, wird das Nemliche, wie von den Sagen selber, zu halten sein. — Hier einzig noch die Frage, ob der Antichrist nicht vielleicht nur Symbol eines christusfeindlichen Princips sei, das gegen das Ende der Welt einen harten, zur letzten Entscheidung führenden Kampf gegen das Christenthum eröffnen werde. Wir geben zur Antwort: Das christusfeindliche Princip wird allerdings als ein zu jener Zeit weitverbreitetes angenommen werden müssen: aber die hl. Schrift scheint klar darauf hinzudeuten, daß die von diesem unheiligen Princip Geführten selbst von einer Person geführt sein werden, in welcher jenes Princip seinen Höhepunct erhält. [Staudenmaier.]

Antidikomarianiten (ἀντιδικομαριανῖται), d. i. Gegner Mariä, nämlich der beständigen Jungfrauschaft Mariens. Die ersten Gegner der beständigen Virginität Mariens waren die Ebioniten mit ihrer Behauptung, Christus sei der wahre Sohn Josephs und Mariä, aus ihrem ehelichen Umgange entsprungen. Aber frühzeitig zeigte sich noch eine ganz andere Klasse von Gegnern Mariens, solche nämlich, welche einerseits im Unterschiede von den Ebioniten die übernatürliche Geburt Christi aus der Jungfrau behaupteten, andererseits aber, wahrscheinlich durch den Ausdruck „Brüder Jesu" in der hl. Schrift verleitet, annahmen, nach der Geburt Christi habe Maria mit Joseph ehelich gelebt. Dieß soll schon Tertullian um's J. 200 behauptet haben, wenigstens berief sich später Helvidius auf ihn; aber in den jetzt noch vorhandenen Schriften Tertullians findet sich kein derartiger Ausspruch, und wenn Schröckh (K.-G. Thl. 9, S. 219) in der Schrift Tertullians de monogamia c. 8 eine gegen die beständige Virginität Mariens gerichtete Aeußerung finden wollte, so hat er mehr gesehen, als wirklich ist, oder auch mit Rigaltius unrichtig post partum statt ob partum gelesen und daraus Consequenzen gemacht. Daß es übrigens zu seiner Zeit bereits solche Gegner der beständigen Virginität Mariens gegeben habe, erfahren wir von Origenes (hom. 7 in Lucam, Opp. ed. Delarue, T. III. p. 940.). Zwar bezieht Prof. Kuhn in seiner Abhandlung über die Brüder Jesu (Gießer Jahrb. Bd. III. S. 7 ff.) diese Stelle des Origenes auf die Ebioniten, aber, wie mir scheint, mit Unrecht, denn die Ebioniten, welche Christum für den Sohn Josephs hielten, lehrten nicht: Mariam nupsisse post partum (Christi), sondern ante partum. Weitere Gegner der beständigen Virginität Mariens treffen wie unter den Arianern, namentlich den Eudoxius und Eunomius (Philostorg. hist. eccl. Lib. VI. c. 2.). Gegen Ende des 4ten Jahrhunderts aber wurden diese Gegner Mariens noch viel zahlreicher, und außer Helvidius, Jovinian und Bonosus (s. diese Art.) gab es namentlich in Arabien nach dem Zeugnisse des Epiphanius (haer. 78 p. 1033) eine ganze Secte, welche von der Bitterkeit, womit sie über Maria urtheilten und ihre Virginität läugneten, Antidikomarianiten genannt wurden. Epiphanius fügt bei, man leite diese Meinung von dem alten Apollinaris, oder von seinen Schülern her; er jedoch sei hievon nicht überzeugt. Um diese Leute von ihrem Irrthum abzubringen, richtete er an sie ein sehr ausführliches, dogmatisch-exegetisches Sendschreiben, das er auch seiner Ketzergeschichte l. c. einverleibt hat. Unrichtig ist es, wenn Augustin (de haer. c. 56 n. 84) diese arabischen Antidikomarianiten mit den Helvidianern identificirt. Sie sind schon localiter von einander unterschieden. Im schneidendsten Gegensatze zu den Antidikomarianiten gab es gleichfalls in Arabien auch eine Secte der Kollyridianer, welche Mariä göttliche Ehre erwiesen, und ihr kleine Kuchen (κολλυρίς) opferten.

Die Secte scheint übrigens nur aus abergläubischen Frauen bestanden zu haben. Näheres findet sich bei Epiphanius haer. 79. [Hefele.]

Antilegomena s. Kanon.

Antinomismus ist jene practische Irrlehre, welche die Verwerfung des Sittengesetzes mit dem Scheine christlicher Wahrheit zu rechtfertigen sucht. Die Anhänger dieser Irrlehre heißen Antinomisten. Der Name ist neu, die Sache alt. Zuerst wurde jene Benennung aufgebracht im Streite Luthers mit Johann Agricola von Eisleben (s. unten); im christlichen Alterthum entspricht der Bedeutung nach so ziemlich der Ausdruck: Antitakten d. i. die gegen die sittliche Ordnung sich Widersetzenden. Der etymologischen Ableitung nach ist Antinomismus zusammengesetzt aus ἀντι (gegen, entgegen) und νομος Sitte, Gesetz, Sittengesetz, und nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch besonders das alttestamentliche Gesetz; es bezeichnet demnach ein gegensätzliches Verhalten gegen das Sittengesetz, sofern es nicht blos Handeln ist — das wäre Anomismus, Ungesetzlichkeit — sondern sofern es Lebensansicht, Grundsatz oder Maxime für's Handeln geworden ist. Erscheinung innerhalb der christlichen Kirche ist diese unsittliche Lebensansicht dadurch geworden, daß sie sich in ihrer Begründung auf christliche Wahrheiten bezogen hat. Subjectiv entsteht der Antinomismus da, wo die Sünde sich wissenschaftlich zu rechtfertigen sucht; objectiv aber und geschichtlich als Bekenntniß ganzer Secten ist es eine Erneuerung der alten heidnischen Ungebundenheit innerhalb des neuen christlich-sittlichen Lebensprincips; weshalb er zu seiner Vertheidigung immer jene Seite am Christenthum hervorgehoben hat, durch welche es von dem jüdisch-gesetzlichen Standpunkte sich wesentlich unterscheidet, sei es, daß er sich an die pauliniſche Lehre vom Verhältniß des Evangeliums zum Gesetze unmittelbar angelehnt hat, oder aber an die gnostisch-irrthümliche Auffassung derselben. — Es gibt verschiedene Abstufungen des Antinomismus, je nachdem man unter dem Sittengesetze bloß den Decalog, oder aber selbst das natürliche Gesetz versteht; noch mehr aber treten jene hervor bei der Art und Weise, wie die Verbindlichkeit des Gesetzes in Abrede gestellt wird. Am weitesten verirrt ist die Form des Antinomismus, welche das sittliche Handeln nach dem Gesetze als etwas der höhern Natur in uns geradezu Schädliches betrachtet, wie gnostische Secten es gelehrt haben; abgeschwächt ist es, wenn das unsittliche Handeln für den physischen Theil an uns, d. h. für unsere mehr sinnliche Seite als nothwendiger Durchgangspunkt zur höhern Stufe des übersinnlichen Lebens betrachtet wird, oder ferner, wenn es als gleichgiltig für dieses höhere, „pneumatische", Leben angesehen wird. In all diesen Fällen wird die Verbindlichkeit des Gesetzes schlechtweg in Abrede gestellt. Darum wird auch bloß auf diese gewöhnlich der Ausdruck Antinomismus angewandt. Indessen gibt es noch eine feinere Art desselben oder eine Ansicht über das Verhältniß des Gesetzes zum Gerechtfertigten, welche in ihrer nächsten Consequenz zum Antinomismus erster und eigentlicher Art führen kann. Wenn nämlich zwar ein sittliches Handeln gefordert wird, aber aus einem Motiv, welches von Anfang bis zum Ende alle Rücksicht auf das Gesetz geradezu ausschließt, also hier auch die Verbindlichkeit des Gesetzes läugnet. Diese Ansicht ist es, welche in der alten Kirche mehr gnostisirend Marcion und in neuer Zeit die antinomistischen Ausläufer der Reformation vertreten haben. 1) Die erste Gestalt des Antinomismus, wie sie schon in der hl. Schrift gezeichnet ist, und wohl auch die unmittelbar daran sich anschließenden Formen, haben, wie es scheint, unmittelbar an pauliniſchen Aussprüchen ihre Veranlassung genommen. Darauf deutet Petrus hin (2 Pet. 3, 16.) und Clemens Alex. bezeugt es ausdrücklich, daß die Antinomisten pauliniſche Ausdrücke wie diese: nicht mehr unter dem Gesetze stehen; die Sünde nimmt Veranlassung am Gesetze; wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Sünde u. dgl. mißbraucht haben. Die späteren Antinomisten haben sich jedenfalls gerne auf

die paulinische Lehre berufen. Sehen wir nun vorher diese oder den christlichen Nomismus ebenso im Gegensatze gegen die jüdische Gesetzlichkeit als den ethnisirenden Antinomismus näher an, so läßt sie sich nach der hier in Betracht kommenden Seite also zusammenfassen: das Gesetz als Ausdruck des heiligen Willens Gottes ist ewig wie Gott selbst, hat auch für die Christen seine volle Verbindlichkeit. Wer das Gesetz beobachtet, wird durch dasselbe leben; und nach seinen Werken wird ihm am Tage des Gerichts vergolten werden (Röm. 2, 13. 16. 10, 5. Gal. 3, 12.). Näherhin ist es das geistige Gesetz, dessen Summe die Liebe Gottes und des Nächsten ist; das Gesetz befreit von seinen äußerlichen Satzungen, welche bloß für die Stufe der Kindheit im Judenthume, nicht aber für das christliche Vollalter ihre Geltung hatten. (2 Cor. 3, 13—17.; Gal. 4, 9. 10.; Col. 2, 16. 17.; 1 Tim. 1, 5—7.) Also dieses Gesetz hat auch im Evangelium seine volle Giltigkeit; dagegen etwas Anderes ist es mit dem Gesetze, sofern es jene alttestamentliche Lebensordnung darstellt, in welcher das von Gott gestellte Gesetz durch eigene Kraft erfüllt werden will; dieses „Gesetz der Werke" ist aufgehoben; dieses Gesetz hat nicht Gesetzerfüllung, sondern um unseres fleischlichen Hanges zur Sünde halber Vermehrung der Sünde und Sündenerkenntniß zur Folge gehabt und ist in Rücksicht auf das letzte von Gott selbst mit Zulassung der Vermehrung der Sünde gegeben. An die Stelle dieses Gesetzes tritt eine neue Lebensordnung, „das Gesetz des Glaubens", wo nicht bloß das Gesetz, sondern auch die Gnade gegeben wird, das Gesetz zu erfüllen (Eph. 2, 10.); und wo uns an der Gerechtigkeit Christi ein Mittel gegeben ist, die Unvollkommenheit unserer neuen aus dem Glauben stammenden Gerechtigkeit vor Gott zur vollkommenen zu machen. (2 Cor. 5, 21.; Röm. 3, 25. 26.; Gal. 3, 13 ꝛc.) Mit dieser neuen Lebensordnung ist also in doppelter Beziehung das Gesetz aufgehoben: einerseits, sofern es bloß äußerliche Satzung ist im Gegensatze zum Moralgesetze; anderseits, sofern es sich bloß an die Kraft des Menschen richtet ohne göttliche Kraft, womit das stetige Sündenbewußtsein verknüpft ist. Daraus entspringt auch die neue Freiheit der Kinder Gottes: es ist die Freiheit, entspringend aus der Kraft, das Gesetz zu erfüllen neben der Freiheit von den bloßen Satzungen; aber nirgends eine Freiheit vom Sittengesetze selbst. Diese Lehre nun, einerseits von der Freiheit vom Gesetze und anderseits die obige, daß das Gesetz die Sünde mehre, haben die Ungesetzlichen, welche die heidnische Unsittlichkeit mit in's Christenthum hereingebracht, zu ihrer Rechtfertigung mißbraucht; und zwar schon zu Zeiten der Apostel, die biblischen Antinomisten. Nach den Zügen, die uns in der hl. Schrift über sie aufbewahrt sind (2 Pet. 2, 1. 10—22.; Jud. 4, 8. 10—12.; Apocal. 2, 14. 15.), „versprechen sie Freiheit"; geben sich ungescheut den Gelüsten des Fleisches hin und verleiten Andere dazu; verachten Gesetz und Obrigkeit. Auch scheinen sie schon gnostisirt zu haben: „sie geben sich thörichten Träumen hin"; verwerfen alles, was ihre Vernunft übersteigt; läugnen die Erlösung durch Christum den Herrn; Deshalb werden sie von Judas dem Kain, Balaam und der Rotte Korah gleichgestellt; und von Johannes „Anhänger der Lehre Balaams", „Anhänger der Lehre der Nicolaiten" genannt. Anhänger der Lehre Balaams, ohne Zweifel, weil sie, wie dieser den Midianiten rieth, durch Unzucht die Israeliten zu verführen, so auch sie dieses Mittel, d. h. überhaupt den Antinomismus als Lockspeise für ihre (gnostischen) Lehren gebrauchten. Nicolaiten aber wurden sie genannt wohl deshalb, weil sie nach alten Nachrichten den Diacon Nicolaus (Apg. 6, 5.) für den ersten Urheber ihrer Lehre ausgaben; sie legten ihm das Wort in den Mund: man muß das Fleisch aufreiben. Darnach haben diese Antinomisten einerseits den Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade, anderseits zwischen Geist und Fleisch bis zum Widerspruch erhoben: alle Verbindlichkeit des Gesetzes für die Christen in Abrede gestellt, einen sittlichen Einfluß auf das Fleisch geläugnet und dieses als

eine physische Quelle der Sünde betrachtet. Dieses blieben auch in der folgenden Zeit die Hauptgrundsätze des Antinomismus. 2) Eine bestimmtere Gestalt und Ausbildung erlangt derselbe unter den Gnostikern. (s. d. Art.) Die ihm hier günstigen Lehren waren vor Allem der bald schroffer bald abgeschwächter hervortretende Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Materie; näher, daß sie für das Gute wie für das Böse natürliche Principien aufstellten, und namentlich der hieraus unmittelbar sich ergebende Unterschied zwischen Pneumatikern (solchen, welche ebenso von Natur des göttlichen Princips theilhaftig sind), und Hylikern (solchen, welche von Natur der Materie, dem bösen Princip angehören), zwischen welche nur die bessern Gnostiker die Psychiker stellten, welche erst durch Selbstentscheidung und nach langem Processe werden können, was erstere von Haus aus sind. Auch gehört hieher die orientalisch-heidnische Geringschätzung des Ethischen mit einseitiger Hervorhebung des beschaulich-spekulativen Lebens bei Einem Theile, sowie die überspannten ethischen Forderungen mit Läugnung sittlicher Freiheit beim andern Theile. Im Uebrigen spricht sich der Ansatz zum Antinomismus bei den Gnostikern wie Manichäern in der Regel darin aus, daß sie dem Gesetzgeber des A. T. eine sehr untergeordnete oder gegen den pneumatischen Erlöser geradezu feindliche Stellung geben. In Rücksicht auf den Antinomismus nun kann man außer dem Manichäismus drei Klassen von Gnostikern unterscheiden: die gräcisirenden Gnostiker, die sich am weitesten vom Christenthume entfernt; ihnen gerade entgegen sind die schroff-dualistischen syrischen Gnostiker, welche umgekehrt den sittlichen Ernst des Christenthums auf die Spitze getrieben, und endlich die mitteninnestehenden ägyptischen Gnostiker. Zu den gräcisirenden Gnostikern, welche antinomistisch die heidnische Ungebundenheit in's Christenthum hereingebracht haben, kann schon Simon Magus mit seinem Vorgänger Dositheus und Nachfolger Menander gerechnet werden. Sie können jedenfalls als Samaritaner die heidnische Reaction gegen das jüdische Gesetz, auch so weit es im Christenthum anerkannt ist, repräsentirt haben. Die eigenthümliche Lehre Simons, daß sich die höchste Weisheit in seiner Begleiterin Helena incarnirt habe, weist ziemlich deutlich auf Griechisches in Lehre und Sitte hin, wenn man auch von den Nachrichten über sein fleischliches Verhältniß zu dieser absieht. Entschieden aber tritt solcher vom Heidenthum hereingebrachte Antinomismus bei dem platonisirenden Karpokrates und Epiphanes hervor. Es ist nicht unwahrscheinlich, was Irenäus vom ersten berichtet, daß er nämlich die Seelenwanderung so gedeutet habe, als ob damit gelehrt werde, man müsse auch im Sittlichen alle Stufen der Ungesetzlichkeit durchmachen, bevor man zur Freiheit eines Gnostikers komme. Auch Clemens Alex. identificirt seine Lehre mit der entschieden antinomistischen seines Sohnes Epiphanes. Dieser wandte sich geradezu polemisch gegen den Decalog, behauptend, es sei durch ihn das natürliche Gesetz zerstört worden. „Der Natur lernet die Satzung Gottes ab" war sein Wahlspruch, und Clemens bemerkt dazu, Epiphanes habe der Natur der Böcke und Säne, nicht aber des vernünftigen Menschen seine Gesetze abgesehen. Er fand z. B. die Polygamie durch die Natureinrichtung des Mannes geboten. Die Adamiten, von der Art und Weise, wie sie den Gottesdienst begingen, so genannt, sollen diesem Antinomisten ihren Ursprung verdanken. Auch erhielten seine Anhänger vorzüglich den Namen Antitakten. — Die Häupter der ägyptischen Gnostiker, welche ohnehin, wie namentlich Basilides, dem Judaismus günstig waren, scheinen nicht ausgesprochene Antinomisten gewesen zu sein; aber jedenfalls wurden ihre Grundsätze dazu benützt; denn Antinomisten sind die Basilidianer des Irenäus, ferner die Ophiten und ganz gewiß die Kainiten. Nach Basilides ist der Aeon, der das Gesetz gegeben, nur zu schwach, in dem großen Läuterungsproceß, als welcher die ganze Weltentwicklung hier erscheint, seine Aufgabe zu lösen, die gefangenen Lichttheile zu

befreien; darum wird ihm der oberste Aeon Nus als Erlöser zur Hilfe geschickt; d. h. das Gesetz ist hier anerkannt als wesentlich gleichartiges, nur untergeordnetes Moment der Offenbarung im Christenthum. Daher auch die Ascese dieser Schule rühmend anerkannt wird. Allein im Verlaufe betrachten die Basilidianer, dem heidnischen Zuge der Gnosis folgend, den Gesetzgeber der Juden als einen herrschsüchtigen, neidischen Aeon in seinem Verhältniß zu den Aeonen anderer Völker; mit anderen Worten: das Gesetz galt ihnen als ein drückendes Joch dem heidnisch-sittlichen Indifferentismus gegenüber, ein Joch, an das sie sich nicht gebunden glaubten. Zur weitern Rechtfertigung des letztern benützten sie dann auch die Lehre des Meisters, daß sie, von Natur Pneumatiker, durch die Sünde nach dieser Seite hin sich keinen Eintrag thun könnten. — Noch weiter gingen die Anhänger des größten Gnostikers, des Valentin; er selbst stellte sich dem Gesetze schon feindlicher gegenüber als Basilides. Der Judengott ist nach ihm ein den Pneumatikern völlig untergeordneter, beziehungsweise feindlicher psychischer Aeon, weßhalb der pneumatische Erlöser auch die Aufgabe hat, vom Joche des Gesetzes zu befreien. Dieser antinomistische Anfang klingt, so scheint es, theilweise auch bei den mildesten, den Sethianern, noch darin an, daß sie den Banden des mosaischen Gesetzes gegenüber das relativ freiere Leben der Erzväter Seth, Henoch ꝛc. als Ideal der Pneumatiker aufstellten. Die Ophiten, einen Schritt weiter gehend, verehrten schon die Schlange im Paradiese als einen pneumatischen Aeon, also den Sündenfall der ersten Menschen als den ersten Schritt zur Erkenntniß ihrer höhern Natur; und die Kainiten endlich zogen die horrende Consequenz, daß alle, welche im A. T. vom Judengotte als Uebertreter seines Gesetzes verfolgt wurden — wie Kain, Cham, die Rotte Korah bis auf Judas den Verräther — pneumatische Naturen gewesen. So langten diese Gnostiker, stufenweise herabsteigend, endlich bei der Umkehrung und Zertretung aller sittlichen Ordnung an. Die syrischen Gnostiker unterscheiden sich durch schroffen Dualismus, der bei den ägyptischen durch Emanatianismus mehr verdeckt ward, von den angeführten; auch durch ihre strenge Ascese, welche in den Enkratiten (s. d. A.) ihren Höhepunkt erreicht. Bei ihnen besonders tritt die Ueberspannung des Abscheu's vor der Sünde hervor, so daß sie dieselbe im Fürsten der Finsterniß als gleich ewiges Princip neben Gott setzen und mit der Materie sie confundirend zu etwas physischem machen. Saturnin, Bardesanes und besonders Tatian, der nächste Stifter der Enkratiten, gehören hieher. Da verlangte man von den Vollkommnen Enthaltung von animalischen Speisen, vom Weine und Ehelosigkeit. Zunächst scheint hier der Antinomismus keinen Boden zu haben; allein wenn das immer wiederkehrende Physische selbst als Sünde angesehen wird, so erscheint vielmehr, wenigstens bei den noch nicht Vollkommnen, die Befriedigung des Physischen, d. h. hier die Sünde selbst, als ein nothwendiger Tribut, den der Mensch dem Fürsten der Finsterniß entrichtet. Dieses findet sich denn auch in dem eigenthümlichen Antinomismus Marcions ausgesprochen. Es ist dieß eine viel edlere und ganz andere Art von Antinomismus, als der ethnisirende der übrigen Gnostiker; er lehnt sich deßhalb auch viel mehr an die pauliniſche Lehre von Gnade und Gesetz an, als deren gnostisch einseitige Ueberspannung er bezeichnet werden kann. Nach Marcion ist der Judengott ein Gott ohne Gnade und Erbarmen, pure Strenge, weil er dem Fleische gegenüber, das doch nichts als Sünde ist, dem Menschen ein Gesetz gab, ohne zugleich seinem Geiste die Kraft zu geben, es zu erfüllen. Dagegen ist umgekehrt der Christengott nichts als Liebe, Gnade und Erbarmen; die Aufgabe des Christen ist es, mit diesem Gotte sich in Verbindung zu setzen, und so, was der Demiurg mittelst des Fleisches wirkt, da es nun nicht zu ändern ist, geduldig zu tragen. So groß auch der sittliche Ernst Marcions und seiner Anhänger war, so sieht man doch in diesen Grundsätzen einen Antinomismus ausgesprochen, der die größte Ausschweifung des Fleisches als eine vom De-

miurgen geübte Gewaltthat mit dem Mantel klagender Geduld bedecken kann. (Das Nähere über das Verhältniß der Gnostiker zum Antinomismus bei Neander: „Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme", Berl. 1818, S. 67 ff., 229 ff.) 3) Die genannten gnostisch-antinomistischen Sekten, die nach einander um die Mitte des zweiten Jahrhunderts besonders auftauchten, vermochten sich mit Ausnahme der marcionitischen nicht lange zu halten; die letztere allein erstreckte sich bis ins sechste Jahrhundert fort. Aber auch sie tritt in Rücksicht auf Ausbreitung, Dauer und Folgen zurück gegen den Manichäismus, der in der Geschichte des Antinomismus gleichfalls eine bedeutende Rolle spielt. Bis in's tiefe Mittelalter hinein wußte diese den Gnosticismus abschließende Sekte ihre Ableger zu erhalten. Wir finden hier den Dualismus zwischen einem guten und bösen Princip, wie bei den syrischen Gnostikern; auch die gleiche physische Anschauung vom Guten und Bösen, wie bei diesen; wie die Sünde als ein natürliches Verfallen in die Macht des Bösen, so ist auch die Sittlichkeit ein ganz natürlicher Vorgang: nichts verletzen, sich der ehelichen Zeugung und der Fleischspeisen enthalten — das ist die manichäische Vollkommenheit, die Sittlichkeit der Auserwählten — während die Hörenden, die Unvollkommenen sich vorerst noch mit der Materie und damit mit der Sünde beflecken müssen. Auch hier ist im Grunde eine vollkommene Umkehr der sittlichen Ordnung enthalten, was nicht nur in der durch und durch unsittlichen Anschauung von der ehelichen Vermischung (s. d. Art. Manichäer) charakteristisch hervortritt, sondern auch im Systeme selbst deutlich ausgesprochen ist, und zwar ist hier nicht blos eine Verwerfung des göttlich geoffenbarten, sondern selbst des natürlichen Gesetzes. Zwar lobt Manes am Decalog besonders die drei Gesetze: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören; aber sie erhalten bei ihm einen ganz andern heidnisch-naturalistischen Sinn, als innerhalb der Offenbarung, so daß Augustin mit Recht sagt: die Manichäer erfüllen scheinbar alle Gesetze, aber in Wahrheit übertreten sie alle. Das gegensätzliche Verhalten aber gegen das göttliche und natürliche Gesetz tritt darin am hellsten ans Licht, daß nach ihnen die natürliche Ordnung, sowie das den Stammeltern gegebene Gebot von dem Fürsten der Finsterniß kommt, und der Verführer ein guter Engel, ein Engel des Lichts ist. Mit wenigen Abweichungen kehren diese Grundsätze im Mittelalter wieder, zunächst bei den Priscillianisten in Spanien, die, unstreitig um ihres Antinomismus und seiner Ausführung halber, die erste Todesstrafe für Häretiker in der Kirche verursacht haben. Priscillian, von einem gewissen Marcus aus Memphis mit dem Manichäismus vertraut gemacht, verbreitete seinen Irrthum in reißender Schnelle in Spanien (c. 378—380); selbst Bischöfe wurden angesteckt (s. Priscillianismus). Nach den mannigfaltigsten und glaubwürdigsten Zeugnissen des Sulpicius Severus, des hl. Hieronymus, Augustinus, Leo d. Gr. und nach den gerichtlichen Verhandlungen scheint es über allen Zweifel erhoben, daß sie antinomistische Grundsätze hatten. Ausdrücklich lehrten sie nach der Synode von Toledo „einen Unterschied zwischen dem Gott des A. T. und dem Gott der Evangelien"; die Seele ist ihnen ein Ausfluß des göttlichen Wesens, also von Natur gut, wie der Leib sammt allem Sichtbaren ein Werk des bösen Feindes ist; sie trennen die rechtmäßigen Ehen, verlangen Enthaltung von Fleischspeisen und strenges mönchisches, beschauliches Leben; auf der andern Seite halten sie nächtliche Zusammenkünfte mit Frauen und gestehen einen fleischlichen Gottesdienst ein. (Das Weitere s. Walchs Ketzergeschichte III. S. 378 ff.) Priscillian und seine vornehmsten Anhänger wurden hingerichtet zu Trier 385; aber noch bis in die Mitte des 6ten Jahrhunderts erhielt sich die Sekte. — 4) Daß im Mittelalter sich Antinomismus gezeigt, läßt sich nicht läugnen; aber es ist schwer, Wahres vom Falschen zu sondern und die Grenze genau anzugeben, wo die Opposition gegen bestehende Zucht und Lehre zugleich in Antinomismus

umschlug. So viel aber ist im Allgemeinen als gewiß anzunehmen, daß zwei Hauptrichtungen dem Antinomismus günstig gewesen sind: einerseits ein mystisch-innerlicher Drang, welcher zunächst die Fesseln des christlichen Gesetzes und christlich-kirchlicher Ordnung sprengend in seiner Consequenz bei dem mittelalterlichen Pantheismus anlangte; anderseits die im Geheimen sich forterbenden manichäisch-dualistischen Lehren. Beide Richtungen waren in ihrem Ausgangspunkte oder Verhalten gegen die Kirche der damaligen Zeit einig: sie verwarfen das ganze äußere Kirchthum mit seiner Hierarchie, seinem Cult, seinen Gnadenmitteln, seiner Disciplin; aber nicht so einig waren sie in dem, was sie an dessen Stelle setzten. Während nämlich die ersten, den Marcioniten ähnlich, in ihren ersten Gestaltungen die Forderung christlicher Vollkommenheit und apostolischer Einfachheit überspannen, setzen die andern sogleich eine zur völligen Anomie und Unnatur verkehrte manichäische Ethik mit entsprechenden religiösen Mysterien an die Stelle der herrschenden christlichen Sitte. Ein gemeinsamer Zug ferner ist eine gewisse Liebe zum Marterthum, jedoch noch schärfer hervortretend bei der mystisirenden, als der manichäischen Irrlehre. Es ist das etwas von Marcion Entlehntes, nach dessen Lehre die Auserwählten stets gehaßt werden vom Demiurgen und seinem Anhang; theils hat es in der eigenthümlich gewendeten dualistischen Lehre seinen Grund, daß dem Leibe, als dem Werk und Sitze des Teufels, für die Sünden der Tod als Sühnemittel gehöre. An der Schwelle des Mittelalters stehen beide genannte Richtungen in sich vereinigend die Paulicianer vom 7ten bis gegen Ende des 9ten Jahrhunderts (s. d. Art.). Sie hatten einen Manichäismus eigenthümlich zersetzt mit Mysticismus, und wenn auch nicht bestimmte ausgeprägte antinomistische Lehren bei ihnen sich finden lassen, so ist dieses sicherlich bei ihren orientalischen wie occidentalischen Ablegern der Fall. Jenes sind nämlich die im 11ten Jahrhundert im Morgenland auftauchenden Bogomilen (von Bog, Gott, und milui, erbarme dich!). Nach Euthymius Zigabenus, ihrem Zeitgenossen, lehrten sie: das Sichtbare am Menschen sei vom Teufel, und in jedem Menschen wohne ein böser Geist. Die ganze Gesetzesanstalt sei vom bösen Geiste, weil nach dem Apostel mit dem Gesetze die Sünde aufgelebt; das Gesetz zudem eine teuflische Grausamkeit, weil es alle zur Verdammung brachte, die allein ausgenommen, welche im Geschlechtsregister Jesu aufgezählt sind. Hiezu kommt noch verstärkend, daß auch die Teufel nach ihnen Verehrung verdienten. Ihr ganzer Cult bestand in Beten; daß er aber auch noch mysteriöse Orgien enthielt, kann nach dem Ausgeführten auf mehr als bloßer Verleumdung der Zeitgenossen beruhen. Die Hierarchie war von den Manichäern entlehnt: das Oberhaupt ein gewisser Basilius. Die Sekte wurde meistens mittelst Feuer ausgerottet und währte bis in die Mitte des 13ten Jahrhunderts. Fast zu gleicher Zeit, eher noch etwas früher, zeigen sich wahrscheinlich versprengte Paulicianer theils in Frankreich zu Orleans 1017 und Toulouse, theils in Italien bei Mailand, deren heimlichen Gottesdienst auf Montfort Erzbischof Heribert von Mailand entdeckt, sowie in den Niederlanden. Nur die ersteren scheinen eigentlich manichäische und antinomistische Grundsätze gehabt zu haben; nach verschiedenen Berichten lehrten sie: „Himmel und Erde seien beständig da gewesen; alle christliche Frömmigkeit sei überflüssige Anstrengung; die ärgsten Ausschweifungen der Wollust würden nicht bestraft.“ So nach Glaber Radulf. Andere damit übereinstimmend berichten, daß sie, äußerlich mönchisch lebend, sonst der Fleischeslust gefröhnt, und legen ihnen einen Cult zur Last, dem ähnlich, welchen die Heiden den ersten Christen vorgeworfen. Die Bußanstalt ist ein ganz natürlicher Vorgang, wie bei den spätern gleichartigen Katharern: Händeauflegung mit Gebet soll von allen Sünden reinigen und den h. Geist ertheilen. Alles historische Christenthum, sowie äußeres Kirchthum und Disciplin verwarfen sie mit Berufung auf ihr inneres Gesetz. Nur in letzterem scheinen ihnen die übrigen in Italien und

den Niederlanden sich findenden s. g. Manichäer gleich gewesen zu sein; im Uebrigen waren sie sicherlich mehr Anhänger der mystischen Richtung, die noch nicht zum Extrem fortschreitend auch noch nichts Antinomistisches zeigte. Das Gleiche, was von den Letzteren gilt, gilt auch von den späteren Waldensern, Petrobrusianern, den s. g. Apostelbrüdern u. A. Dagegen hievon wohl zu unterscheiden sind die Katharer, als deren Ausläufer im 13ten Jahrh. die Albigenser erscheinen. Diese hatten entschieden manichäische Richtung. Man nannte sie auch Paterini, Bulgari (bougre) und les bos homos; sie sind besonders verbreitet in Südfrankreich und Norditalien, später auch in England und Teutschland. Man unterschied mehrere Richtungen: Albanenser (die strengsten Dualisten), Concorrenser und Bajolenser. Die ersten lehrten, daß alles Sichtbare vom Teufel sei, die anderen betrachteten Gott als den Schöpfer der Engel und vier Elemente; dem Teufel schrieben sie das Uebrige zu. Adam und Eva von ihm erschaffen, nach Einigen ihre Seelen gefallene Engel, natürlich ohne Freiheit; das A. T. Anstalt des Teufels, denn im A. T., sagen sie, ist ein dem neutestamentlichen geradezu entgegengesetzter, veränderlicher, grausamer, lügenhafter Gott; Moses, ja selbst die Patriarchen und Propheten Kinder der Verdammniß; auch die Ehe wie der Genuß des Animalischen zieht die Verdammniß zu. Unter ihren 4 Sakramenten ist, wie schon erwähnt, die Buße gleich der Taufe Händeauflegung mit Gebet; Rainerius Sacchoni, früher ihr Lehrer, später Dominicanermönch, beschreibt sie ausführlich. Reue, sagt er, über vergangene Sünden habe man nicht bei ihnen gefunden, auch nicht Wiedererſatz; mit dem öffentlichen Sündenbekenntniß und der Händeauflegung glaubten sie alles abgethan. Viele von ihnen bereuten es, vor dieser Entsündigung nicht mehr der Wollust gefröhnt zu haben; Andere schoben dieselbe auf spätere Zeiten auf; wieder Andere gaben sich dann selbst durch Versagung der Speisen den Tod. Kam nach der Entsündigung (Consolamentum) wieder eine Sünde vor, so ward sie von Neuem vorgenommen, weil dieß ein Beweis schien, daß die erste den Geist nicht verliehen. Daß gegen solche, alle socialen wie politischen und kirchlichen Verhältnisse untergrabende Secten, mit Feuer und Schwert und förmlichen Kreuzzügen, sowie Inquisition eingeschritten wurde, ist an sich schon begreiflich. — Mehr wissenschaftlich bekämpft wurden sie theils von dem schon genannten Rainerius, theils von einem Andern, der früher auch ihr Lehrer gewesen, später zurückgekehrt, von Bonacorsi, theils und ganz besonders ausführlich von dem Dominicaner Moneta. Ueberhaupt waren die Dominicaner ihre Hauptfeinde und siegreichsten Bekämpfer. (Die Quellen zum Ausgeführten findet man, zum Theil excerpirt, bei Schröckh Kirchengeschichte XXIII. 314 ff. und XXIX. 461 ff.) Außer diesen manichäischen Verfehlungen gegen die christlich-sittliche Substanz findet sich auch noch bei der vorherrschend mystischen Richtung antinomistische Ausartung. Die Brüder und Schwestern des freien Geistes, auch Begharden, und von ihrem geschlechtlich-vertraulichen Umgange Schwestriones genannt, legten ihrem ausgesprochenen Antinomismus einen mystischen Pantheismus zu Grund, der vielleicht auch geschichtlich mit dem des Amalrich von Bena und David von Dinanto zusammenhängt. Hienach sind die vollkommenen Christen so gut als Jesus Incarnationen der Gottheit und des Geistes voll; und eben weil dieses der Fall ist, ist nicht nur alles äußere Kirchthum für sie abgelaufen, sondern auch alles Gesetz, alle Zucht und Sitte hat für diese Kinder des freien Geistes keine Bedeutung mehr. Die Werke des Fleisches sind gleichgiltig für den Geist, der unverwüstbar und unverlierbar ist. Mit den Worten des Apostels: „das Gesetz des Geistes des Lebens in Chr. J. hat mich befreit vom Gesetze der Sünde und des Todes;“ und: „die vom Geiste getrieben werden, sind Kinder Gottes“ (Röm. 8, 2. 14.) zogen sie, aller Sitte los, in verschiedenen Länderstrecken Frankreichs und Teutschlands umher, reizten Mönche und Nonnen auf, bis sie theils vom christlichen

Volke, theils von christlicher Obrigkeit unterdrückt, verschwinden. — An all diesen antinomistischen Richtungen bewährte sich die Schilderung, welche die heilige Schrift von den biblischen Antinomisten gibt. Mit der Ungebundenheit des Verstandes geht die des Herzens Hand in Hand; hinter der Verachtung der bestehenden Sitte, der Obrigkeit, zeigt sich bald die Verachtung des Gesetzes selbst, und diese Freiheit vom Gesetze führt in der Regel zur Frechheit des Fleisches. Verwerfung des äußern Kirchthums und Verwerfung der Ehe neben einander ist mehr oder minder das äußere charakteristische Abzeichen dieser Verirrung des menschliches Geistes. 5. Die Antinomisten des 16ten Jahrhunderts und späterer Zeit, die zuerst unter diesem Namen schon von ihren Zeitgenossen aufgeführt werden, sind Ausläufer der Reformatoren. Der schroffe Gegensatz, den diese zwischen Gesetz und Gnade aufstellen, ihre eigenthümliche Lehre, daß durch die Rechtfertigung die Sünde nur zugedeckt werde; eine strenge Prädestinationslehre mit großem Schwanken darüber, ob der rechtfertigende Glaube verlierbar sei oder nicht; die schiefe Anschauung von den guten Werken, als ob sie nothwendig mit pelagianischem Selbstruhme verbunden seien; dann auf praktischem Boden die Verwerfung der in der äußeren Erscheinung der Kirche repräsentirten kirchlichen Ordnung — all' das mußte in dem damaligen Wogen und Schwanken aller Grundsätze Anlaß werden zu antinomistischen Erscheinungen, die jedoch auf der andern Seite auch zur Abklärung und Solidirung des protestantischen Lehrbegriffs wesentlich beitrugen. Auf Seite des Lutherthums ward dieser Antinomismus durch Melanchthons „Unterricht der Visitatoren" veranlaßt. Von der Lehre vom Gesetze, daß es zwar für den Gerechtfertigten keine verbindende und keine schreckende Kraft mehr habe, weil die guten Werke aus bloßer Liebe kommen müßten, und im Glauben an Christus Beruhigung für jedes beängstigte Gewissen gelegen sei; daß es jedoch dazu diene, den Bußgeist, der dem Glauben vorangeht, zu wecken, und auch bei den schon Gerechtfertigten zu erneuen — von dieser Lehre hatte Melanchthon die letzte Seite besonders stark hervorgehoben und demgemäß die Predigt des Gesetzes dringend empfohlen. Das schien dem Johannes Agricola, damals Prediger in Eisleben (s. d. Art.), der Lehre des Evangeliums zuwider. Er faßt die Rechtfertigung vom Anfang bis zum Ende als etwas durchaus Gleichartiges, Ganzes, als Eine Wirkung des hl. Geistes. Ist nun aber diese, die Wirkung des hl. Geistes oder die Gnade, dem Gesetze entgegengesetzt, so hat nach ihm das Gesetz innerhalb der Rechtfertigung alle Bedeutung verloren; auch die Buße kann nicht vom Schrecken des Gesetzes, sondern nur von der Liebe zum Gekreuzigten kommen. Darum will er, daß „die Buße nicht an den 10 Geboten oder aus irgend einem Gesetze Mosis, sondern aus dem Leiden des Sohnes durch das Evangelium gelehrt werde; das Gesetz habe darum gar keinen Antheil an der Rechtfertigung, indem der hl. Geist ohne dasselbe gegeben werde, und die Menschen allein durch das Evangelium von Christo gerecht würden, daher das Gesetz Mosis weder zum Anfange noch zur Mitte und zum Ende der Gerechtigkeit des Menschen gelehrt werden müsse." So sehr nun auch diese Ansicht eine theologische bleiben mochte, so sehr hatte doch Luther Grund, diese Consequenz seiner Lehre Antinomismus zu nennen, und sich bei Zeiten noch dagegen zu verwahren. Denn hat das Gesetz keine Bedeutung für die Gerechtfertigten, so kann es nur Eine Wirkung haben: die Sünde zu vermehren. Auch entstehen so zwei Classen von Menschen: die Einen unter dem Joche des Gesetzes; die Andern unter der süßen Herrschaft der Gnade. Dort bloße Furcht ohne der Sünde zu entkommen — hier bloße Liebe ohne der Gnade verlustig zu werden. Und wenn auch die den Antinomisten zur Last gelegten Sätze: der Glaube könne nicht verloren gehen, auch wenn man Ehebruch ꝛc. begehe; oder: die Auserwählten können gar nicht sündigen; an den Galgen mit Mose ꝛc. bloße Consequenzmacherei sind, so ist solche Consequenzmacherei jedenfalls nicht sonderlich ungerecht. Agricola

legte seine Ansicht besonders nieder in der 1537 anonym erschienenen Disputation: positiones inter fratres sparsæ; schon 1527 trat Melanchthon gegen ihn auf, und brachte ihn zu Torgau zum Schweigen; Luther schrieb 6 Disputationen, die letzte 1540, gegen ihn; auch einen Brief „wider die Antinomer an Dr. Gütlin, Pfarrer in Eisleben", worin er eines Privatwiderrufs von Seiten Agricola's Erwähnung thut; Agricola beklagt sich und wird von Neuem angegriffen in Luthers „Bericht von M. Joh. Eislebens falscher Lehr und schändlichen That ꝛc." revocirt, und ruft endlich, da er 1562 von Neuem seine Lehre ausspricht, auch die Mansfelder Prediger wider sich auf. Unter seinen Anhängern werden besonders Andreas Prach und Otto von Nordhausen, die sich auch als Gegner der Majoristen hervorgethan, genannt. (Die Acten zu Obigem siehe in Walchs Ausgabe von Luth. W.W. im 20ten Bande.) Von der strengen calvinistischen Prädestinationslehre gehen englische Antinomer aus, welche, mit Cromwells Zeiten beginnend, erst in der neuesten Zeit sich verloren haben. Ein gewisser Jos. Eaton aus Kent soll ihr Stifter gewesen sein. Er schrieb ein Buch über die gnädige oder freie Rechtfertigung, worin strenger Prädestinatianismus ausgesprochen war. Von hier aus läugnete man die Nothwendigkeit, das Gesetz zu predigen. Denn den zur Strafe Prädestinirten helfe es nichts zur Bekehrung; die Auserwählten aber werden ohnehin vom Geiste Gottes getrieben, nichts Böses zu thun; auch hänge ja die Seligkeit nicht von Werken ab; und wie andere deutlicher sich ausdrückten: die Auserwählten können gar nicht sündigen; was die Welt für Sünde ansehe, das sei es nicht in den Augen Gottes. (cf. Stäudlin's Kirchengeschichte von Großbritannien 1819, Theil 2 S. 108 und 347. Arnold K. Hist. 2r Bd. S. 138.) In neuster Zeit hat Nitzsch die verschiedenen antinomistischen Erscheinungen unter Einen Begriff zu fassen begonnen. (Stud. und Kritik. Jahrg. 1846 H. 1 u. 2.) Es ist aber in der sonst sehr lobenswerthen Abhandlung die Schiefheit, daß von dem Princip der wahren Sittlichkeit, welches schöpferische Liebe sein soll, die gesetzliche Sittlichkeit völlig ausgeschlossen, und ein Antinomismus der bindenden wie freilassenden Richtung angenommen wird. Dieß zieht sich durch die ganze geschichtliche Betrachtung hindurch nnd charakterisirt die protestantische Auffassung der Sittlichkeit im Gegensatz zur katholischen, welche die Liebe selbst in's innigste Verhältniß zur Furcht vor dem Gesetze setzt, und zudem die schöpferische sittliche Liebe erst am Ende des sittlichen Processes als Princip der Vollkommenheit sich denkt. [Rieß.]

Antiochenische Schule. Neben Alexandrien, dieser Metropole heidnischer und christlicher Gelehrsamkeit, nimmt die Schule zu Antiochien, der Hauptstadt Syriens, im 3ten und 4ten Jahrhundert eine rühmliche Stelle ein. Zwar hatte zu dieser Zeit jede bedeutendere Kirche ihre Schule, an der, wenn es nur ein wenig zu machen möglich war, ein gelehrter Unterricht ertheilt wurde; höhere theologische Bildung konnte man doch eigentlich vorzugsweise nur zu Alexandrien, Rom und Antiochien holen, und insbesondere wurde das kritische und exegetische Bibelstudium in der lezteren Stadt fleißig betrieben, auf eine Weise, die sich ebenso sehr von der Allegorie als von der antropomorphistischen Auffassung ferne zu halten suchte, eine nüchterne, dem Wortverstande so viel als möglich treu bleibende Schrifterklärung vorziehend. Ausgezeichnete Männer sind aus dieser Schule hervorgegangen, z. B.: Theophilus, bekannt durch seine 3 Bücher an den Autolikus; der Bischof Serapion, der ein dem Apostel Petrus unterschobenes Evangelium bekämpfte und mehrere Schriften verfaßte (Euseb. h. e. VI., 10); der gelehrte Martyr Lucianus, der Presbyter Dorotheus, Meletius, der den hl. Joh. Chrysostomus ein Jahr lang bei sich hatte, ihn in die Gottesgelehrtheit einführend, Bischof Flavianus, Diodor von Tarsus, Cyrill von Jerusalem, Theodor von Mopsvestia u. a. m. Die gelehrten Leistungen solcher Männer lassen auf den Flor der antiochenischen Schule schließen.

Antiocheniſche Synoden. Abgeſehen von jener Nachricht des Martyrers Pamphilus, wornach ſchon die Apoſtel eine Synode zu Antiochien gehalten haben, finden wir eine ſolche im J. 252 gegen die Novatianer; auch gegen Paul von Samoſata (ſ. d. Art.) wurden im J. 265, 268 und 269 oder 270 Synoden gehalten. Die berühmte antiocheniſche Synode, bei welcher ſich weit mehr Euſebianer als orthodoxe Biſchöfe einfanden, und welche den hl. Athanaſius abſetzte, fällt in das J. 341. Nach dem Vorgange des Baronius (Annal. Eccl. ad. a. 341 n. 1 ff.) hielten ſchon viele Schriftſteller dafür, die Synode habe aus lauter (Euſebianern) Arianern beſtanden, während Schelſtraten (sacrum Antioch. Conc. Antverp. 1681. 4.) und Pagi dem widerſprechen, nur meint letzterer (in crit. Baron. ad a. 341 n. 4 ff.) irrig, im J. 341 ſeien zu Antiochien 2 Synoden gehalten worden, eine arianiſche und eine orthodoxe. Mehr hat die Meinung für ſich, daß die ſogenannten antiocheniſchen Canonen, 25 an der Zahl, nicht dieſer, ſondern einer früheren antiocheniſchen Synode angehören, was die Ballerini im Anhange zu ihrer Ausgabe der Werke Leo's I. und Manſi in ſeinen Anmerkungen zur Kirchengeſchichte des Alexander Natalis behaupteten. Aehnliches hatte ſchon Alexander Natalis ſelbſt in der betreffenden Diſſertation (hist. eccles. Tom. IV. p. 326. edit. Paris. 1730 Fol.) für das Wahrſcheinlichſte erkannt. Einen Auszug aus den Acten dieſer Synode gibt Schröckh, K.-G. Bd. 6 S. 59 ff. Zwei Jahre ſpäter, im J. 343, hielten die Euſebianer wieder eine Synode zu Antiochien, auf der ſie, dem ſtrengen Arianismus abgeneigt, ein neues Glaubensſymbolum, das ſogenannte lange (μακροστιχος) abfaßten. Es lautet orthodox, vermeidet aber den Ausdruck, daß der Sohn „gleiches Weſens" (ἐξ οὐσίας) mit dem Vater, ihm „ὁμοούσιος" ſei. Während des arianiſchen Kampfes wurde in Antiochien noch manche Synode gehalten, aber ohne beſondere Bedeutung. Auf einer Synode 379 wurde zwiſchen den beiden orthodoxen Biſchöfen Meletius und Paulinus von Antiochien Frieden geſchloſſen (ſ. d. Art. meletianiſches Schisma in Antiochien). Der Umſtand ſofort, daß die Patriarchen von Antiochien auch an den chriſtologiſchen Streitigkeiten Theil nahmen, anfangs auf der neſtorianiſchen, ſpäter auf der monophyſitiſchen Seite ſtehend, veranlaßte im Intereſſe der einen und andern Häreſie noch manche Synode. Die letzte berühmte antiocheniſche Synode endlich iſt jene, welche erſt im J. 1806 im Kloſter Carcapha in der Diöceſe Beirut von dem antiocheniſchen melchitiſchen Patriarchen Agab Matar, auf Betrieb des Germanus Adam, Erzbiſchofs von Hierapolis, abgehalten wurde. Kaum waren ihre Beſchlüſſe im J. 1810 in arabiſcher Sprache mit Approbation des apoſtoliſchen Delegaten am Libanon, Aloyſius Gandulph, gedruckt, da verbreiteten ſich bald allerlei nachtheilige Gerüchte über den Inhalt dieſer Synodalbeſchlüſſe, und darum ließ Papſt Gregor XVI. im J. 1834 durch den gegenwärtigen melchitiſchen Patriarchen Mazlum eine genaue italieniſche Ueberſetzung jener arabiſchen Synodalbeſchlüſſe verfertigen. Es fand ſich, daß die antiocheniſche Synode nicht anderes als eine neue Auflage der berüchtigten Synode von Piſtoja ſei, und darum verwarf ſie auch Gregor XVI. in einem eigenen Breve vom 16ten Sept. 1835. Daſſelbe iſt abgedruckt in der Quartalſchrift 1836. [Fritz.]

Antiochia am Orontes wurde von Seleucus Nicator erbaut und ſofort Reſidenz der ſyriſchen Könige (1 Macc. 3, 37; 7, 2; 11, 13. 44.), und ſpäter der römiſchen Proconſule von Syrien, aber nicht nach römiſchen, ſondern nach eigenen Geſetzen regiert, denn ſie war eine freie Stadt (Plin. V., 18.). Den Namen erhielt ſie nicht vom Sohne (Roſenm.), ſondern vom Vater ihres Erbauers (τῷ πατρὸς αὐτῷ ἐπώνυμος Strab. XVI.). Die gute Lage der Stadt und der Aufenthalt des Hofes in derſelben hatte bald eine ſo große Zunahme ihrer Einwohner zur Folge, daß ſie zu klein für dieſelben wurde und die Antiochener ſich genöthigt ſahen, eine zweite Stadt neben derſelben anzulegen; bald genügte auch dieſe nicht mehr und Seleucus Kallinikus erbaute eine dritte und endlich Antiochus Epipha-

nus eine vierte. Jede dieser vier Städte war mit einer besondern und alle zusammen wieder mit einer gemeinsamen Mauer umgeben, weßhalb sie auch Tetrapolis (Strab. l. c.) genannt wurde. Nach Rom, Alexandria und Seleucia am Tigris galt sie als die größte und schönste Stadt der Welt (Strab. l. c.) und wird von Ammian. Marcell. mundo cognita civitas (XIV. 8.) genannt. In ihrer Nähe war der dem Apollo und der Diana geweihte Hain Daphne, eine Asylstätte und berüchtigter Lustort der alten Antiochener, weßhalb die Stadt auch Antiochia Epidaphnes (Plin. V. 18. Strab. l. c. Jos. Antt. XVII. 2, 1. ἐπὶ Δάφνῃ. vergl. 2 Macc. 4, 34.) genannt wnrde. Viele vornehme Römer und selbst einige Kaiser wählten sie zu zeitweisem Aufenthalte. Unter den Einwohnern waren auch viele Juden (2 Macc. 4, 36. Apg. 11, 19.), welche bei der Verkündigung des Christenthums daselbst die ersten und hauptsächlichsten Anknüpfungspunkte darboten (Apg. l. c.), wiewohl sich einzelne Glaubensboten auch unmittelbar an die Griechen wandten. Das Christenthum fand hier gleich vom Anfange an bedeutenden Eingang und später erhielt die Stadt selbst, als Hauptsitz desselben, den Namen Theopolis (Gottesstadt). Gegenwärtig heißen die unbedeutenden Ueberreste der einst so berühmten und prachtvollen Stadt Antakia. 2) Eine Stadt in Phrygia major, auf der Grenze von Pisidien, ebenfalls von Seleucus Nicator erbaut, später unter Augustus römische Colonie, mit einer Synagoge, wo Paulus und Barnabas anfänglich mit gutem Erfolg das Evangelium verkündigten, dann aber den Neid der Juden erregten und auf deren Betrieb aus der Stadt verwiesen wurden (Apg. 13, 14 ff. 2 Tim. 3, 11.). Heut zu Tage ein unbedeutender Ort Namens Akschehr in Natolien. [Welte.]

Antiochien, Patriarchat. Bekanntlich bildete sich in der großen asiatischen Hauptstadt Antiochien am Orontes die erste Heidenchristen-Gemeinde, deren Leitung von den Aposteln dem hl. Barnabas und Paulus anvertraut wurde. Auch St. Petrus verweilte längere Zeit zu Antiochien (Galat. 2, 11 ff.), und hier war es auch, wo die Gläubigen zuerst den Namen „Christen, Christianer" erhielten, um's J. 40. Vgl. Apg. 11, 19—27. So wurde Antiochien die Metropole des Heiden-Christenthums, sowie der Schauplatz der Lehrthätigkeit der beiden Apostelfürsten und anderer apostolischer Männer. Da überdieß noch Antiochien auch die politische Hauptstadt des Orients war, so konnte es nicht fehlen, daß schon die ersten Bischöfe von Antiochien, von den Aposteln eingesetzt, sich eines besondern Ansehens in der Kirche erfreuten. Zeuge hievon ist Ignatius, der 2te Bischof von Antiochien, Nachfolger des Evodius, zu Rom unter Trajan gemartert. (S. d. Art. Ignatius von Antiochien.) Wie die andern großen Bischöfe, deren Gewalt sich über viele andere erstreckte, hieß auch der von Antiochien in den ersten Zeiten nur Metropolit, und war der dritte im Range. Er stand nicht nur hinter dem römischen, sondern auch hinter dem alexandrinischen Bischof zurück, weil, wie Baronius (ad. ann. 39. n. 10.) sagt, die alexandrinische Präfectur in der politischen Verfassung ansehnlicher war, als die antiochenische. Seitdem aber durch die 2te und 4te allgemeine Synode der Bischof von Constantinopel unmittelbar den Rang nach dem Bischofe von Rom erhalten hatte (s. d. Art. Alexandrinisches Patriarchat), seitdem nahm Antiochien die 4te Stelle in der Kirche ein. Schon die 1te allgemeine Synode zu Nicäa im J. 325 bestätigte die Vorrechte des antiochenischen, wie der übrigen großen Metropoliten, als aber mit dem Anfang des 5ten Jahrhunderts die Sitte aufkam, die Bischöfe der großen Metropolen Patriarchen zu nennen, so erhielt auch der Bischof von Antiochien diesen Titel, zuerst amtlich auf der 4ten allgemeinen Synode. Der Patriarchalsprengel von Antiochien dehnte sich ursprünglich auf die ganze römische Diöces Orient aus, mit den Provinzen: Syrien, Untersyrien oder Syria salutaris, Phönizien, das libanische Phönizien, das euphratensische Osrhoene, Mesopotamien, Arabien, Cypern, Cilicien, Untercilicien, Isaurien, Palästina. Allein schon im

4ten Jahrhundert wurde einiges von Antiochien hinweggenommen. Bisher hatte auch Jerusalem, wie ganz Palästina, zum antiocheniſchen Patriarchate gehört, ja war ſogar nur Suffraganſtuhl von Cäſarea geweſen. Durch die Synode von Nicäa can. 7. aber erhielt Jeruſalem einen Ehrenrang unter den großen Metropoliten, und wurde damit von der Jurisdiction des Patriarchen von Antiochien und des Erzbiſchofs von Cäſarea befreit. Von da an gab es viele Competenzzwiſtigkeiten zwiſchen den Biſchöfen von Jeruſalem, die jetzt auch Patriarchen geworden waren, und denen von Antiochien, bis die 4te allgemeine Synode im J. 451 die Ausgleichung genehmigte, daß hinfort Phönizien und Arabien zu Antiochien, alle 3 Theile von Paläſtina aber zum Patriarchat Jeruſalem gehören ſollten. Harduin, Coll. Conc. Tom. II. p. 492. Binterim, Denkw. 3r Bd. S. 230. Ungefähr um dieſelbe Zeit machte ſich auch die Inſel Cypern von dem Patriarchate Antiochien unabhängig, und die Synode von Epheſus (act. VII.) beſtätigte dieß wenigſtens theilweiſe. Dagegen erſtreckten ſich die Patriarchalrechte Antiochiens auch über einen Theil Perſiens. Vgl. Binterim, Denkw. 3r Bd. S. 218 ff. Als der Monophyſitismus ausgebrochen war, entſtand auch ein ſyriſch-jacobitiſches, d. h. monophyſitiſches Patriarchat Antiochien (Sitz: Tagrit, ſpäter Diarbekir), aber auch das ganze übrige Patriarchat Antiochien, ſeit dem 10ten Jahrhundert unter ſarazeniſcher Herrſchaft, trennte ſich im 11ten Jahrhundert von der Kirche und nahm an dem griechiſchen Schisma Antheil. Noch jetzt beſteht das ſchismatiſch-griechiſche Patriarchat Antiochien, aber mit ſehr kleinem Bezirke, und in Unterordnung unter den Patriarchen von Conſtantinopel. Nur vorübergehend hatte Antiochien wieder einen katholiſchen Patriarchen während der Kreuzzüge, bis im J. 1267 die Sarazenen ſich Syriens abermals bemächtigten. Von da an wird vom Papſte nur mehr der Titel eines Patriarchen von Conſtantinopel ertheilt. Die mit der römiſchen Kirche unirten morgenländiſchen Chriſten aber, welche in der antiocheniſchen Gegend leben, ſind theils Melchiten, oder unirte Griechen, theils unirte Syrer. Erſtere haben einen melchitiſchen Patriarchen (gegenwärtig Hr. Mazlum), letztere einen ſyriſchen, Hr. Giarve (Sitz: Aleppo), von denen jeder wieder mehrere Biſchöfe unter ſich hat. Für die lateiniſchen Katholiken jener Gegenden aber beſteht das apoſtoliſche Vicariat Aleppo. Vgl. P. Carl v. hl. Aloys, Statiſtik ꝛc. S. 74 f. 91 f. u. 99. Historia Patriarcharum Antioch. in Le Quien, Oriens christian. T. II. Boschii tract. hist. chronol. de Patriarchis Antioch. Venet. 1748. [Hefele.]

Antiochus iſt der Name von 12 oder 13 Königen Syriens (ſ. Petri Lambecii prodromus hist. lit. Lips. 1710 Tab. zu S. 218), wovon mehrere in der Bibel vorkommen. — Antiochus I. (*σωτήρ*) wird zwar nicht ausdrücklich in der hl. Schrift genannt, aber der zum Theil von den Juden errungene Sieg über die Galater, an welchen Judas Maccabäus die Seinigen in einer entſcheidenden Stunde (2 Macc. 8, 20.) erinnert, iſt, wie Serarius richtig bemerkt, kein anderer, als derjenige, durch welchen Antiochus I. den Namen eines Erretters erhielt. Zwar ſcheint Antiochus vorzüglich denſelben ſeinen 26 Elephanten zu verdanken (ſ. Droyſen, Geſch. des Hellenismus 2r Thl. 1843. S. 232), aber er ſchien ſogar dem Lucian (de lapsu in salut. 9 *τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην νίκην*) ſo ſehr wunderbar, daß die Angabe des 2ten Buches der Macc. nur als Ergänzung, nicht als apokrypher Zuſatz zu den profanhiſtoriſchen Nachrichten über dieſe Thatſache gelten kann. — Auf Antiochus II. mit dem Beinamen *Θεός* wird vom Propheten Daniel (2, 43; 11, 6.) zweimal Bezug genommen, beſonders inſofern er Berenike, die Tochter des ägyptiſchen Königs Ptolem. Philadelph. zur Ehe nahm, um den Friedensbund zwiſchen Syrien und Aegypten zu befeſtigen. Seine frühere Gattin Laodike wurde durch die neue politiſche Heirath ſammt ihren Kindern verdrängt. Als ein wüſter, weichlicher Trunkenbold (Phylarch bei Athenäus X. p. 438) hatte Antiochus nicht Umſicht und Kraft genug, um die durch ſolche Verſtoßung im Geheimen ſich bil-

dende Reaction niederzuhalten. Laodike vergiftete den ihr untreu gewordenen Gemahl, welcher noch beim Sterben befahl, Laodike's Sohn, Seleukos, auf den Thron zu erheben. Berenike fiel bald darauf, obwohl sie sich in das Asyl von Daphne zurückgezogen hatte, wo sie sich heldenmüthig vertheidigte. So war der ägyptische Einfluß in Syrien, aber mit ihm auch der Friede aufgehoben. Ptolemäus Philadelphus überlebte [1]) nur kurz das tragische Schicksal seiner Tochter Berenike; sein Sohn Ptolemäus Euergetes mit der cyrenäischen Berenike, deren Haar am Sternenhimmel verewigt ist, vermählt, eilte sogleich nach seiner Thronbesteigung, den Tod seiner Schwester Berenike zu rächen und Daniels Prophezeihung zu erfüllen. — Antiochus III. unter dem Beinamen des Großen sowohl bei römischen als griechischen Schriftstellern bekannt, wird in der Bibel ebenfalls nur vom Propheten Daniel 11, 10 ff. berücksichtigt. Bei seinem Regierungsantritte fand sich das seleucidische Reich zu gleicher Zeit von drei Seiten her bedroht: im Osten suchten die bactrischen und parthischen Fürsten sich unabhängig zu stellen; im Westen zeigten sich einzelne kleinasiatische Provinzen unruhig und in der Ferne drohten die Römer; im Süden suchen die Ptolemäer immer weiter vorzudringen. Der Prophet beschäftigt sich fast ausschließlich mit den wechselvollen Kämpfen zwischen Syrien und Aegypten, indem diese auf ganz natürliche Weise das zwischenliegende Judenvolk in Anspruch nehmen mußten. (S. Flathe, Geschichte Macedoniens ꝛc. 2r Th. S. 300 ff.) Nach Flavius hat Antiochus III. die Juden begünstigt und mit beträchtlichen Privilegien versehen (Antt. XII. 3, 3. ed Haverc.). — Antiochus IV. unter dem Namen Epiphanes bekannt, wird von Daniel (11, 21.) als despectus (vgl. 7, 8 ff.) bezeichnet, was die Bücher der Macc., sowie die Nachrichten mehrerer Geschichtsschreiber der Griechen hinlänglich bestätigen (s. die ausführliche Sittenschilderung desselben bei Athenäus deipnos. V. p. 21. ed. Tauchn. Tom. I. p. 351 f. und lib. X. p. 52 f. ed. Tauchn. Tom. III. p. 52 ff.), weßhalb Polybius den Namen Epiphanes, der Glänzende, in: ἐπιμανής, der Verrückte, verwandelte. Seine Regierung war sehr unruhig, indem er viermal Heereszüge nach Aegypten unternahm (der 1te im J. 172 v. Chr., s. Dan. 11, 22.; der 2te im J. 170, 1 Macc. 1, 17 ff. Dan. 11, 28. 2 Macc. 5, 1.; der 3te im J. 169; der 4te im J. 167, Dan. 11, 29. 41 ff.) und bald da, bald dort Empörungen zu dämpfen hatte oder reiche Tempel zu plündern hoffte. (Ἱεροσυλήσει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν. Athenäus 5, S. 195 ed. Tauchnit. T. I. p. 356.) Eine solche Plünderung nahm er auch in Jerusalem unter vielem Blutvergießen vor, als er von dem 2ten der oben genannten ägyptischen Feldzüge zurückkehrte. (1 Macc. 1, 20 ff. 2 Macc. 5, 1 ff.) Dieß würde noch nicht hingereicht haben, eine nachhaltige Opposition unter den Juden zu wecken, hätte er nicht, von seinem 4ten Feldzuge gegen Aegypten unmuthig abstehend, unter Verübung großer Grausamkeiten Besitz von der Burg und dem Tempel in Jerusalem genommen und den jüdischen Cultus auszurotten sich unterfangen (1 Macc. 1, 30 ff. 2 Macc. 5, 24 ff.). Es erhob sich der anfangs von dem greisen Priester Mattathias, dann von seinen Söhnen, voran Judas Maccabäus, geleitete religiöse Freiheitskrieg, dessen Bedeutung Antiochus erst fühlte, als er dem Tode nahe, aus Persien heimkehrte, wo er einen reichen Tempel hatte plündern wollen, 164 oder 163 v. Chr. [2]) — Antiochus V., Eupator, Sohn des Vorigen, war bei dem

---

[1]) Flathe, Geschichte Macedoniens ꝛc. 2r Th. 1834. S. 205. Winer, bibl. Realw. 1833. 1r Th. S. 71 lassen nach Niebuhr Kl. Schriften S. 273 den König Ptolemäus Ph. vor der Zusammenkunft der Laodike mit Antiochus sterben, was nach Droysen, Gesch. des Hellenismus 2r Th. 1843. S. 341 unrichtig ist.

[2]) Es ist auffallend, wie Wernsdorf u. A. die 3 Berichte, welche in den Büchern der Maccabäer über den Tod dieses Königs vorkommen, unvereinbar finden konnten. a) 1 Macc. 6, 1 ff. wird erzählt, wie Antiochus in der Stadt Ἐλυμαΐς ἐν τῇ Περσίδι einen Tempelschatz holen wollte, wie aber die Einwohner gegen ihn gestritten hätten

Tode seines Vaters noch ein Kind. An seiner Stelle (1 Macc. 6, 17.) und in seinem Namen führte Lysias die Regierung und den Krieg gegen die Juden fort (1 Macc. 6, 20.). Da Lysias fast die gesammte syrische Streitmacht aufbot, so ist begreiflich, wie die 1 Macc. 6, 20 ff. dargestellte Ueberwindung des Judas Maccabäus immerhin als Beweis der Heldenhaftigkeit dieses Vaterlandsbefreiers dargestellt werden konnte (2 Macc. 13, 29 f. Vgl. Joseph. Antt. XII. 9, 5.). Daß Lysias von den Juden abließ, hatte seinen Grund freilich vorzüglich in den feindseligen Bewegungen des Philippus, dem der sterbende Antiochus Epiphanes die Vormundschaft über den unmündigen Sohn feierlich übertragen hatte (1 Macc. 6, 14.) und der, von Ptolemäus Philometor ermuthigt, sich der Hauptstadt Antiochia zu bemächtigen suchte. Philippus büßte zwar sein Unternehmen mit dem Leben, Lysias aber erhielt dessenungeachtet nicht Ruhe genug, um den Krieg gegen die Juden fortzusetzen: denn Demetrius Soter (s. d. Art.), der Sohn des Seleucus Philopator, des Bruders von Antiochus Epiphanes, flüchtete aus Rom, wo er als Geißel gelebt hatte, und trat in Syrien mit solchem Erfolge auf, daß Lysias sammt dem jungen Antiochus Eupator ihm ausgeliefert wurde. Demetrius machte der kurzen Regierung des Antiochus Eupator dadurch vollends ein Ende, daß er ihn sammt seinem Vormünder Lysias hinrichten ließ (162 v. Chr.). — Ein ähnliches Schicksal hatte Antiochus VI. mit dem Beinamen Theos. Er war der Sohn des Alexander Balas (s. o.), also Enkel von Antiochus Epiphanes. Er wurde von Demetrius Nicanor, dem Sohne Demetrius Soter, zu dem Araber Emalkuel geflüchtet. Ein gewisser Tryphon glaubte bei den Unruhen, die gegen Demetrius entstanden waren, seine Rechnung zu finden, wenn er den Schein annähme, dem Enkel des Antiochus Epiphanes den Thron zu vindiciren. Der junge Antiochus wurde daher aus seinem arabischen Asyle herbeigeholt und als rechtmäßiger Regent eingeführt. Tryphon behandelte am Anfange den Antiochus Theos als König. In dieser Eigenschaft schloß dieser mit dem Führer der jüdischen Heere, Jonathan, einen Friedensvertrag, wodurch Jonathan sich feindlich gegen Demetrius Nicanor zu stellen veranlaßt wurde. Bald aber wurde ihm von seinem vorgeblichen Freund und Helfer Tryphon das Scepter und das Leben geraubt. Die heimtückische Gefangenschaft und Ermordung des Jonathan (1 Macc. 13, 23.) war die Vorbereitung zur Tödtung des schwachen Königs selbst. Im J. 143 eignete sich Tryphon, mit dem Blute des Hohenpriesters Jonathan und des Königs Antiochus Theos befleckt, die syrische Krone an. — Antiochus VII. mit dem Beinamen Sidetes, der Bruder des eben erwähnten Demetrius Soter (s. Antiochus V. Eupator) übernahm es, die Verbrechen des Usurpators Tryphon zu bestrafen. Während Tryphon im Besitze der höchsten Gewalt sich immer mehr zu befestigen suchte, lebte Demetrius Nicanor als Gefangener in Persien, seine Gemahlin war in Seleucia eingeschlossen, und Antiochus (Soter oder Sidetes) hielt sich in aller Stille in Knidos, bei einem Gastfreunde seines Vaters, auf. Hier erhielt er von seiner getrennten Schwägerin Cleopatra den Antrag, ihre Hand mit der Krone von Syrien anzunehmen. Die Armee des Tryphon war zum Theile sehr unzufrieden mit ihrem Chef und ging massenweise zu Antiochus über. Eine Verbindung mit Simon, dem Bruder des von Tryphon meuchlerisch ermordeten Jonathan, verstärkte die Macht des neuen Königs noch mehr und

---

und er μετὰ λύπης von dannen gezogen und auf dem Rückzug gestorben sei. b) 2 Macc. 9, 1. nennt, wie das 2te Buch überhaupt vielfältig ausführlicher und bestimmter redet, den Ort der intendirten und durch Gegenwehr verhinderten Plünderung deutlicher Περσέπολις und belehrt uns, daß der Rückzug über Ekbatana Statt gefunden habe. c) 2 Macc. 1, 14. gibt uns einen Begriff von der Art, wie die Priester ihr Heiligthum geschützt hatten. Hiernach wurde ein Feldherr, den Antiochus bei sich hatte, an der Seite des Königs getödtet.

Tryphon sah sich genöthigt, von einem festen Punkte zum andern zu fliehen, bis er sich in Apamea selbst entleibte. Antiochus Sidetes regierte unter allen Seleuciden seit Antiochus d. Gr. am wirksamsten und segensvollsten. Seine freundliche Beziehung zu den Juden ist dadurch ausgezeichnet, daß er die fürstliche Unabhängigkeit des jüdischen Hohenpriesters anerkannte, 143 v. Chr. Von diesem Jahre an datirt sich die Unabhängigkeit des jüdischen Volkes unter eigenen Priesterfürsten aus dem Hause der Maccabäer, bis die Römer Herren auch des jüdischen Gebietes wurden. [Haneberg.]

Antipas (Herodes), ein Sohn Herodes d. Gr. und der Malthake aus Samarien (Jos. Antt. XVII. 1, 3. Bell. Jud. I. 28, 4.), wurde anfänglich im Testamente seines Vaters zum Nachfolger in der Regierung bestimmt (Jos. Antt. XVII. 8, 1.); später aber änderte Herodes sein Testament dahin, daß er dem Archelaus die Nachfolge zusicherte und Antipas zum Tetrarchen von Galiläa und Peräa mit einem jährlichen Einkommen von 200 Talenten bestimmte (Jos. Antt. XVII. 8, 1; 11, 4.). Antipas verwendete sofort in seinem District nach dem Vorbilde seines Vaters viel auf Erbauung, Befestigung und Verschönerung der Städte. Den Ort Betharamphtha z. B. befestigte er und nannte ihn zu Ehren der Gemahlin des Augustus Julia, und am See Genesareth erbaute er eine Stadt, der er zu Ehren des Kaisers Tiberius den Namen Tiberias gab (Jost, Geschichte der Israeliten I. 287 f. 300.). Mit einer Tochter des arabischen Königs Aretas verehelicht, fühlte er während eines Aufenthalts in Rom Neigung zu Herodias, der Frau seines Halbbruders Herodes Philippus (Josephus nennt ihn mit dem Familiennamen Herodes (Antt. XVIII. 5, 1. 4.), Marcus dagegen mit dem Eigennamen Philippus (6, 17.)), entführte sie, schloß mit ihr eine heimliche Ehe und ging sogar die Bedingung ein, die bisherige Gemahlin zu verstoßen. Als letztere davon Kunde erhielt, war sie natürlich darauf bedacht, dem Schimpf zuvorzukommen und kehrte zu ihrem Vater zurück (Jos. Antt. XVIII. 5, 1.). Johannes der Täufer, der ihm wegen solcher Gesetzesübertretung Vorwürfe machte, wurde von ihm in's Gefängniß geworfen und nachher auf Betrieb der Herodias getödtet (Matth. 14, 3—12. Marc. 6, 14—29. Luc. 3, 19 f. 9, 7—9.). Aretas aber von Arabien wußte einige Zeit später, Allem nach im letzten Regierungsjahre des Tiberius, von gewissen Grenzstreitigkeiten Anlaß zu nehmen, den ihm widerfahrenen Schimpf zu rächen. Er zog mit einem feindlichen Heere gegen Antipas, brachte ihm eine große Niederlage bei und wurde von weiteren noch schlimmeren Unternehmungen gegen ihn nur durch die Dazwischenkunft der Römer abgehalten (Jos. Antt. XVIII. 5, 1.). Einige Zeit später ging Antipas auf Andringen seiner ehrsüchtigen Gemahlin Herodias nach Rom, um sich vom Kaiser Caligula den Königstitel zu erbitten, den auch Agrippa bereits erhalten hatte. Agrippa jedoch wurde dadurch gegen ihn aufgebracht und klagte ihn beim Kaiser an, daß er in die Sejanische Verschwörung gegen Tiberius verwickelt gewesen sei und auch jetzt noch mit dem Partherkönig Artabanus gegen die Römer gemeinsame Sache mache, wofür der beste Beweis darin liege, daß Antipas einen Waffenvorrath besitze, der zur vollständigen Bewaffnung von 70000 Mann hinreiche. Diese Klagschrift kam durch den Freigelassenen Fortunatus zur selben Zeit in die Hände des Kaisers, als Antipas von demselben den Königstitel begehrte. Der Kaiser jedoch, durch die Anklage mißtrauisch geworden, fragte den Antipas, ob er wirklich im Besitze so vieler Waffen sei, und als dieser eine bejahende Antwort gab, hielt der Kaiser die Anklage für gegründet und schickte den Antipas sogleich in die Verbannung nach Lyon in Gallien, wohin ihn Herodias begleitete (Jos. Antt. XVIII. 7, 1. 2.). Nach Josephus starb er jedoch nicht zu Lyon, sondern in Spanien (Bell. Jud. II. 9, 6.), wodurch es wahrscheinlich wird, daß ihm der Kaiser später einen andern Verbannungsort angewiesen habe. — Dieser Herodes Antipas war demnach zur Zeit des Heilandes Landesherr von Galiläa (vgl. auch Luc. 3, 1.)

und somit auch des Heilandes selbst und ist derselbe, der von ihm Wunder zu sehen hoffte und ihn verspottete, als er zu seinen Wünschen und inquisitorischen Fragen schwieg, und ihn in einem Purpurgewand zu Pilatus zurückschickte (Luc. 23, 7—11.). Josephus berichtet nicht viel Gutes von ihm. Schon allein die Entführung der Frau seines Bruders, bei dem er eine liebevolle Aufnahme und Pflege gefunden, verräth ein leichtfertiges, unbändig genußsüchtiges und charakterloses Wesen, fähig zu jeder bösen That, die der Sinnlichkeit zusagt und durch die obwaltenden Umstände nicht unmöglich wird. Kein Wunder daher, wenn er in den Evangelien wirklich in diesem Lichte erscheint (Marc. 8, 15. Luc. 9, 7—9; 13, 31; 23, 12.) und ihm viele böse Thaten zur Last gelegt werden (Luc. 3, 19.). [Welte.]

Antipatris, eine Stadt an der Straße von Jerusalem nach Cäsarea, durch welche der Apostel Paulus kam, als ihn Claudius Lysias zum Statthalter Felix bringen ließ (Apg. 23, 31.). Ihr Erbauer war Herodes d. Gr., der sie seinem Vater Antipater zu Liebe Antipatris nannte. Sie lag in einer schönen, an Wasser und Vegetation reichen Ebene, die nach Josephus Kapharsaba hieß (Antt. XVI. 5, 2.). Zu Hieronymus Zeit war sie schon halb zerstört (semirutum oppidulum. Ep. 108.), bestund jedoch im 8ten Jahrhundert noch, in neuerer Zeit aber ist keine Spur mehr von ihr übrig.

Antiphon. Unter „cantus antiphonus" wird jene Weise die Psalmen zu singen verstanden, wobei sich die Zahl der Singenden in zwei Hälften theilt, und dann die eine Hälfte (der eine Chor) entweder den einen Theil eines Psalmverses singt, der zweite Chor sodann aber die Clausel (Amen oder etwas Aehnliches) beifügt, oder der eine Psalmvers von dem ersten, der andere von dem zweiten Chor gesungen wird. Gewöhnlich wird diese Singweise auf den hl. Ignatius, Bischof von Antiochien, den Martyrer, zurückgeführt. Aus dem Morgenlande brachte sie zuerst der hl. Ambrosius in die lateinische Kirche. Demnach hießen Anfangs Antiphonen alle kirchlichen Gesänge die in der besagten Weise vorgetragen wurden, welche namentlich für den Psalmengesang Regel blieb, wie sie denn auch im alten Bunde nicht unbekannt gewesen war. Eine etwas andere Bedeutung hat der Name „Antiphon" später erhalten, da man nämlich darunter gewisse zum größten Theile biblische Sprüche versteht, welche an die Spitze und das Ende der Psalmen gesetzt werden, so daß jeder Psalm seine Antiphon hat, eine Regel, die nur in der österlichen Zeit und in dem Officium de tempore eine Ausnahme leidet. Solche Antiphonen, welche übrigens ihren Namen nicht ohne Grund führen, weil nach der Art und Weise, wie sie intonirt werden, auch die betreffenden Psalmen gesungen werden, kennen schon Synoden aus dem 6ten Jahrhundert. Hie und da bestehen sie aus dem öfter wiederholten Allelujah (antiphonæ allelujaticæ). Die Bedeutung dieser Antiphonen besteht darin, daß sie den Grundton aussprechen, welcher durch den folgenden Psalm sich hindurchzieht, seinen Inhalt so zu sagen auf ein Schlagwort reduciren. Gewöhnlich geben sie deutlich den Gesichtspunkt an, von welchem die Kirche die Psalmen nach ihrer typischen und messianischen Beziehung auffaßt. Sie geben dem Geiste der Kirche, wie er im Baue des Breviers sich verkörpert hat, ein herrliches Zeugniß. Die Bewegung des Gebetes und Gesanges aber in antiphonarischer Weise verleiht dem Officium eine Art von dramatischer Haltung. [Mast.]

Antiphonarium wird in der kirchlichen Sprache jenes Buch genannt, in welchem sich die im Brevier vorkommenden Antiphonen mit den Noten, wonach sie gesungen werden sollen, zusammen befinden.

Antithetisch, s. Satz.

Antitrinitarier heißen diejenigen Irrlehrer sammt ihren Anhängern, welche die christliche Lehre von der Dreiheit der Personen in der Gottheit (der Trinität) verwerfend, das Eine göttliche Wesen zugleich als Einpersönlich fassen. Zunächst

versteht man darunter jene, welche in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrhunderts n. Chr. bis ungefähr gegen das Ende des dritten in der Kirche auftauchend dem christlichen Glauben nach dieser Seite hin Abbruch gethan haben. Man heißt sie auch Unitarier, sofern sie nur Eine Person in der Gottheit annehmen; Monarchianer seit Tertullian, weil sie den Orthodoxen Polytheismus vorwarfen und sich allein noch für Monotheisten hielten mit dem Stichworte: monarchiam tenemus, d. h. wir halten an der Einherrschaft, am Monotheismus fest. (Tertullian. adversus Praxeam cap. 3.) Weiter zählt man zu den Antitrinitariern die gleichzeitig mit den Reformatoren des 16ten Jahrhunderts auftretenden unitarischen Gegner des Trinitätsdogma's, die sich später theils als Secten behauptet, theils auch in der protestantischen Theologie Geltung verschafft haben. Ungenauer versteht man unter neueren Antitrinitariern überhaupt die Gegner des Trinitätsdogma's seit der Reformation. Um die objectiven Entstehungsgründe und verschiedenartige Schattirung dieser vielverzweigten Irrlehre im kirchlichen Alterthum, sowie ihrer Repristination im 16ten Jahrhundert kennen zu lernen, ist es nothwendig, einen Blick in den innern Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma's zu werfen. Es mußte nämlich bei diesem auf der einen Seite mit den Juden dem Polytheismus der Heiden gegenüber unverbrüchlich an der Lehre von Einem Gotte festgehalten werden; auf der andern Seite aber hatte diese Lehre durch die Offenbarung in Jesus Christus eine wesentlich nähere Bestimmung erhalten. Diese Offenbarung ließ durch Wort und That die Christen in ihrem Erlöser eine göttliche Person erkennen, gleich ewig und doch unterschieden vom Vater; dasselbe lehrten die Aussprüche Jesu vom hl. Geiste. So lagen im Christenglauben rücksichtlich des Gottesbegriffes zwei Seiten unvermittelt in einander: die Einheit Gottes und die Dreiheit von göttlichen Personen. Als nun aber das Vernunftinteresse erwachte, diese Seite des Glaubens denkend zu vermitteln, oder die Nothwendigkeit entstand, ihn gegen seine Feinde zu vertheidigen: da mußten jene beiden Seiten in Einklang gebracht werden, und so begann die kirchliche Entwicklung der Trinitätslehre. Wie nun aber alle geoffenbarten Glaubenswahrheiten, so und zwar zumeist enthält dieser christliche Glaube von drei Personen in dem Einen Gotte ein die Vernunft übersteigendes Geheimniß; will die Vernunft es begreifen, so alterirt sie den Inhalt, und dieses ist denn auch wirklich geschehen durch die auf die Trinitätslehre bezüglichen Sondermeinungen. Alle gehen von vorneherein von der Annahme aus, daß die Selbstunterscheidung in drei Personen der Einheit Gottes widerspreche, und halten somit am jüdischen Monotheismus fest; aber damit kamen sie mit dem christlichen Fundamentalglauben, daß Jesus göttliche Person sei, in Widerspruch, und hatten nun die Frage zu beantworten, was das Göttliche oder Uebermenschliche in Jesus sei. In der Beantwortung dieser Frage gehen die Irrlehrer auseinander; im Allgemeinen und zunächst gibt es zwei verschiedene Antworten; die eine sagt: das Uebermenschliche ist nichts von der Einen göttlichen Person persönlich Unterschiedenes (Antitrinitarier, Unitarier, Monarchianer); die andere: es ist etwas von der göttlichen Person persönlich Unterschiedenes, aber dieser göttlichen Person dem Wesen nach untergeordnet (Arianer), und je beides konnte auch auf den hl. Geist ausgedehnt werden. Im ersten Falle, mit dem wir's hier zu thun haben, konnte man wiederum weiter sagen: das Göttliche in Jesus ist eine bloß unpersönliche Kraft, von Gott ausgehend, die Person Jesu aber menschlich; oder umgekehrt: das Göttliche in Jesus ist die göttliche Person, der Vater selbst, die Person Jesu göttlich; oder endlich beides gewissermaßen zusammenfassend: das Göttliche in Jesus ist die persönliche Selbstoffenbarung des Einen Gottes, der sich ebenso persönlich vorher als Vater, und nachher als hl. Geist geoffenbart hat. Diese dritte ausgebildetste Form des Monarchianismus, welche auch, den Nachläufer Paul von Samosata abgerechnet, geschichtlich zuletzt aufgetreten ist, versteht man gewöhnlich unter der Lehre der

Antitrinitarier; und hiernach bestände diese darin, daß behauptet wird: das Eine göttliche Wesen unterscheidet sich nicht in sich selbst in eine Dreiheit, sondern nur in seiner Offenbarung. — Der subjective Grund, zu solcher Häresie zu kommen, ist, wie schon angedeutet, zunächst der Rationalismus, dem von jeher die Gottheit Christi wie die Dreipersönlichkeit in Gott ein Dorn im Auge war; aber eben so gut kann es ein falscher Mysticismus sein, der sich zum Pantheismus hinneigend das göttliche Wesen nur als ein ununterschiedenes Eines denken mag. Beides hat sich sowohl in der alten Kirche wie in der Neuzeit bei den Antitrinitariern gezeigt. Nimmt man nun zu den entwickelten objectiven und subjectiven Gründen ein klareres Bewußtsein über die nothwendige Consequenz der antitrinitarischen Lehre hinzu, daß sie nämlich entweder zum Dualismus oder Pantheismus führt, so hat man auch die Erklärung für die in der neuern protestantischen Theologie aufgetretene mehr wissenschaftliche Fassung dieser Sondermeinung. Dem Gesagten zufolge gibt es drei Klassen von Antitrinitariern; so hat sich's auch geschichtlich gezeigt. Die erste Klasse läugnet an Jesus entweder geradezu alles Göttliche, oder aber betrachtet dieses nur als eine höhere göttliche Einwirkung, nach ihr ist demgemäß der λογος, sonst die zweite Person in der Gottheit, nur eine unpersönliche Kraft. Dahin gehörten schon die Ebioniten (s. d. A.), um ihrer geringen Ansicht von Jesus willen; bestimmter zählt man hieher: Theodotus den ältern oder Gerber, welcher, den Herrn verläugnend, sich damit entschuldigt haben soll, er habe ja bloß einen Menschen verläugnet; von Konstantinopel floh er nach Rom, wo er um seiner Irrlehre willen von Papst Victor c. 200 aus der Kirchengemeinschaft gestoßen ward. Nach ihm war Christus zwar wunderbar gezeugt, sonst aber Mensch, „ohne einen Vorzug vor den andern zu haben, als den der Gerechtigkeit." (Eusebius H. E. V. 28. Tertull. de præsc. hæret. c. 53.) Sein Schüler Theodotus der jüngere oder der Geldwechsler, scheint diese Lehre näher begründet zu haben; jedenfalls hat er sie darin modificirt, daß er den λογος als unpersönliche Kraft in höherem Maße in Melchisedech wohnend dachte, als in Christus, weil jener der Vermittler zwischen Gott und den Engeln, dieser aber nur zwischen Gott und den Menschen sei. Dadurch ward er Stifter der Melchisedechianer (Theodoret. fabulæ hæreticorum II. 6). Noch bedeutender als beide war Artemon; auch er nahm die übermenschliche Zeugung Jesu an; sonst sagte er von ihm, er sei ein Mensch, vorzüglicher als die Propheten durch seine Tugend. Charakteristisch für diese rationalistische Secte ist, daß sie sich lieber mit dem Studium des Aristoteles, als der hl. Schrift abgaben, sowie die an Frechheit grenzende Behauptung Artemons: seine Lehre sei die ursprünglich christliche; erst Papst Zephyrin habe die Lehre von der Gottheit Jesu in die Kirche eingeführt, da doch schon dessen Vorgänger Victor den Theodotus excommunicirt hatte (Eusebius V. 28 und Theodoret. II. 6). Der bedeutendste Mann aber in dieser Richtung ist der in der zweiten Hälfte des 3ten Jahrh. lebende Paul von Samosata, ein wie es scheint sehr begabter, aber auch sehr eitlen und verderblichen Grundsätzen huldigender Mann. Seine Lehre, viel ausgebildeter als die angeführten, war: Jesus mit dem λογος als göttliche Kraft ausgerüstet, zugleich aber auch durch seine Tugend und den Gebrauch jener Kraft vor allen andern Menschen sich auszeichnend, ward der Gottheit theilhaftig; was er ist, ist er „von unten her", wie sich die ihn verwerfenden Väter ausdrücken, d. h. als Mensch; die Gottheit, die er erlangt, somit bloß eine moralische Würde, nichts ihm natürlich Eigenes; denn der λογος und der Vater bilden ausdrücklich bloß „Eine Person". Er täuschte die Bischöfe lange dadurch: daß er sagte: der Vater und der Sohn seien ὁμοουσιοι, d. h. gleich göttlich; aber nur dem Vater legte er die Göttlichkeit als eine natürliche, dem Sohne aber bloß als moralische bei (Epiphanius hæres. c. 65; Eusebius VII. 27—30). Um das Jahr 270 ward seine Irrlehre verworfen und er abgesetzt; gegen

die übrigen, die Artemoniten, schrieb besonders der römische Presbyter Cajus: „das kleine Labyrinth;“ und am Ende des 3ten Jahrh. verschwindet diese Secte. Die zweite Klasse der Unitarier glaubte das Göttliche in Christus erst dann recht verherrlicht zu haben, wenn sie ihn als den menschgewordenen Vater selbst betrachtete. Diese Lehre stellten Praxeas, ein Bekenner und als Gegner des Montanismus in Rom (c. 200) verdient, sowie Noëtus, nach Theodoret aus Smyrna, auf. Jener lehrte: „der Vater selbst habe sich in die Jungfrau herabgelassen, er selbst sei aus ihr geboren worden, habe gelitten, er selbst endlich sei Christus.“ Sofern er in Jesus Fleisch angenommen, heiße er Sohn; aber nicht sei er von diesem etwa persönlich oder sonst unterschieden, vielmehr habe „er sich selbst sich zum Sohne gemacht“ (ipse se sibi filium fecit), und habe im Fleische gelitten (pater compassus est filio); daher seine Anhänger Patripassianer hießen. Dasselbe lehrte Noët; gegen jenen stritt namentlich Tertullian in seiner Schrift: adversus Praxeam; diesen aber bekämpfte Hippolytus contra Noëtum. — War durch die erste Ansicht die Gottheit der Person Christi geläugnet, so schien durch die zweite der monotheistische Gottesbegriff gefährdet, sofern dem Vater, wie den heidnischen Göttern, Leiden zugeschrieben wurde; daher entstand nun das Streben, beides gewissermaßen zu vereinigen. Einen Uebergang bildet in dieser Hinsicht Beryllus von Bostra. Nach Eusebius VI. 33. (eine sehr verschieden ausgelegte Stelle) lehrte er, daß „unser Erlöser und Herr nicht präexistirt habe nach eigner Wesensumschreibung vor seiner Ankunft unter den Menschen, noch eine eigne Gottheit habe, sondern daß ihm bloß die des Vaters einwohne“; was am besten wohl so verstanden wird: das Göttliche in Christus, welches nichts persönlich vom Vater der Einen göttlichen Person Unterschiedenes war, sei dadurch, daß der Vater sich in ihm mit Fleisch umgeben, eine eigne Hypostase geworden, einerseits unterschieden vom Vater als der unbegrenzten göttlichen Person, anderseits eins mit dem Vater als seine persönliche Selbstoffenbarung im Fleische. Beryll, der außerdem noch, aber hiemit zusammenhängend, in Christus die menschliche Seele geläugnet zu haben scheint, ward durch Origenes auf einer Synode von Bostra 244 von der Irrigkeit seiner Meinung und der Wahrheit der orthodoxen Lehre überzeugt. Die dritte Classe, an deren Spitze Sabellius steht, führte im Grunde nur weiter aus, was Beryll begonnen. Wie dieser die Eine göttliche Person von ihrer persönlichen Selbstoffenbarung in Christus, als dem Sohne, unterschied, so Sabellius weiterhin auch von ihrer Selbstoffenbarung als Vater und als heiliger Geist. Hiernach, wenn man die verschiedenen Berichte der Väter (des Epiphanius hær. 62, Eusebius VII. 6, Theodoret II. 9, und Athanasius contra Arianos Oratio IV.) vergleicht, muß man unterscheiden das Eine göttliche Wesen, das in sich selbst ununterschieden ist, von seiner Selbstoffenbarung und den verschiedenen Arten dieser Selbstoffenbarung. Jenes Eine göttliche Wesen, das hie und da Vater genannt wird, ähnlich wie wir Gott überhaupt Vater nennen, ist noch ununterschiedene Einheit, μονας, oder auch der schweigende Gott, in welchem der λογος noch latent ist; sobald sich nun diese μονας „ausdehnt“, oder der Vater „spricht“, oder der λογος aus ihm hervorgeht, wird zugleich die Welt erschaffen; oder wenn die Sabellianer eine ewige Materie angenommen haben, so tritt mit jenem Act das Verhältniß zur Welt ein. Der λογος ist also hier mit Einem Wort nichts anders als die Selbstoffenbarung der göttlichen Person in der Welt. Die nähere Art der Selbstoffenbarung aber ist eine dreifache: als Vater offenbart sich Gott, sofern er das Gesetz gibt; als Sohn, sofern er in Christus Mensch wird, und als hl. Geist, sofern er die Herzen der Gläubigen erfüllt. Diesen drei Arten der Selbstoffenbarung Gottes, welche Sabellius προσωπα nennt, entsprechen die drei Zeitalter, welche sich wie Leib, Seele und Geist verhalten. Uebrigens denkt sich Sabellius in diesen drei „Personen“, d. h. Selbstoffenbarungsweisen die göttliche Person jedesmal

vollkommen gegenwärtig, weßhalb er ausdrücklich lehrt, daß, wenn der Vater ist, der Sohn und der Geist noch nicht ist, und eben so, wenn der Sohn oder Geist ist, dann der Vater oder der Vater und der Sohn nicht mehr ist. So erscheinen diese drei Weisen als immer höhere Selbstgestaltungen der göttlichen Person in ihrem Verhältniß zur Welt. Am Ende der ganzen Weltentwicklung aber tritt der λογος wieder in Gott zurück, und das ganze Spiel, wie es Athanasius nennt, ist beendigt. Hier tritt nun der Unterschied dieser unitarischen Lehre und ihrer Trinität von der orthodoxen Trinitätslehre erst recht hervor, sowie die entweder pantheistische oder dualistische Consequenz von jener. Nach der katholischen Lehre vollendet sich die Persönlichkeit Gottes innerhalb des göttlichen Wesens selbst durch die dreifache Selbstgestaltung als Vater, Sohn und hl. Geist, und dieses noch ganz unabhängig vom Endlichen; dagegen nach dem Sabellianismus entwickelt sich die göttliche Persönlichkeit erst im Verhältniß zur Welt, weßhalb entweder pantheistisch das Ausdehnen der Monas unmittelbar als das Setzen der Welt gefaßt, oder aber dualistisch der göttlichen Person eine ewige Materie zur Seite gestellt, jedenfalls aber die Unabhängigkeit Gottes von der Welt preißgegeben werden muß. Kirchlich bekämpft wurde der Sabellianismus eigentlich erst da, wo auch der Arianismus verworfen ward: durch die Synode von Nicäa nämlich; vorher aber durch den Bischof Dionysius von Alexandrien; ferner durch den Papst Dionysius von Rom, welcher den erstern um subordinatianischer Ausdrücke willen berichtigte; auch von Athanasius und Anderen. Näheres s. bes. bei Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. In 3 Abtheilungen. Stuttg. 1845. Zweite Abtheil. S. 497 ff., 696 ff. Möhler Athanasius S. 74 ff. — Im Mittelalter finden sich keine Spuren von antitrinitarischer Lehre, wenn man nicht etwa den Pantheismus Amalrichs von Bena und seines Schülers David von Dinanto hieher zählen will, welche begreiflicherweise der Trinitätslehre höchstens eine sabellianische Bedeutung abzugewinnen wußten, indem sie drei hh. Namen als Ausdrücke für drei verschiedene Weltalter faßten, von welchen sie jedoch das dritte erst mit sich selbst beginnen ließen. Der hie und da sich zeigende Manichäismus in den Priscillianisten, Katharern ꝛc. kann jedenfalls nicht in Betracht kommen, da er alles christliche Gepräge abgestreift hat. Dagegen taucht der Antitrinitarianismus mit mehr Bedeutung und Folgen in jener Zeit auf, wo durch die Reformatoren des 16ten Jahrh. am Fundamente des ganzen kirchlichen Lehrgebäudes gerüttelt worden. Indem nämlich diese mit dem Princip freier Bibelforschung die kirchliche Auctorität in Glaubenssachen in Abrede stellten, und zugleich ebenso sehr den Mysticismus als den Rationalismus entfesselten; so weckten sie eben damit, ohne es selbst ganz zu überschauen, auch die gefährlichsten Feinde des Trinitätsdogma's. Wenn es nun auch nicht ohne Bedeutung ist, was neuere protestantische Gelehrte, wie Baur und Strauß, schon bei den Reformatoren selbst in Rücksicht auf jenes Dogma finden wollen, daß sie es nämlich ziemlich gleichgiltig behandelt und nur aus Inconsequenz beibehalten haben: so wäre es doch eine Ungerechtigkeit, sie für ihre Person nach dieser Seite zu verdächtigen. Sie anerkannten vielmehr die kirchlich dogmatische Entwicklung der ersten 4 Jahrhunderte, und dahin fällt ja auch die Ausbildung der Trinitätslehre, als mit der hl. Schrift übereinstimmend. Allein wie die Anabaptisten vorzugsweise in disciplinarer Beziehung das Urchristenthum noch viel weiter rückwärts fanden, und das angestimmte Thema vom Umsturz der bestehenden kirchlichen Ordnung nach eigenem Bedünken weiter verfolgten: so war es auch auf dem Gebiete der christlichen Lehre mit den Antitrinitariern bewandt, welche merkwürdigerweise fast immer zugleich Anabaptisten waren. Hatten nämlich die Reformatoren zunächst bloß die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung aus guten Werken als Ausgeburt der Scholastik ausgegeben: so fanden nun die Antitrinitarier auch die Lehre von drei Personen in Gott sowie der göttlichen Person in Christo nicht schriftgemäß,

und schoben sie, wie Servet, der griechischen Philosophie in die Schuhe. Diese Antitrinitarier waren theils von schwärmerisch-pantheistischem Mysticismus ergriffen, theils von ätzender Verstandesschärfe durchdrungen; dort geht noch alles unklar durcheinander; es sind keine förmlichen Wiederholungen der alten unitarischen Häresie; darum auch bei weitem nicht so consequent durchgebildet wie diese. Es sind relativ neue Anfänge, die aber zu keinen neuen Resultaten führten. So erscheinen diese Antitrinitarier gleichsam als drohende Mahngestalten an der Schwelle der Reformation, um, wenn auch vorerst durch Feuer oder Schwert unterdrückt, bald wieder zu kommen, und dann in gesetzterer Form, sei es als socinianischer Rationalismus oder als speculative Theologie ungestraft vom letzten Kleinod aus der Mutterkirche Besitz zu nehmen. Unter die ersten Antitrinitarier innerhalb des Protestantismus gehört Ludwig Hetzer, ein Schweizer, welcher 1523 zur zwingli'schen Lehre übertretend, später theils wegen ärgerlichen Lebenswandels, den er mit der hl. Schrift beschönigt zu haben scheint, theils wohl auch wegen seiner sowohl anabaptistischen als antitrinitarischen Richtung schon 1529 zu Basel enthauptet ward. Seine Ansichten über Trinität und Person Christi scheint er von seinem jedenfalls ihm überlegenen Genossen, Johannes Denck aus der Pfalz (gest. 1528 zu Basel an der Pest), empfangen zu haben. Dieser, von einem mystischen Pantheismus ausgehend, dachte sich den λογος als Gesammtheit aller Menschenseelen, der in Jesus seine höchste Gestaltung erlangt; natürlich läugnete er deßhalb ausdrücklich die Präexistenz des λογος, die Gottheit Jesu sowie die Dreiheit der Personen in Gott. Hetzer hatte seine Ansicht in einer Schrift niedergelegt, welche Zwingli unterdrückte; sonst findet man sie ausgesprochen in einem geistlichen Liede von ihm, wovon Bock (in seiner Historia Antitrinitar. II. p. 234) folgenden Vers aufbewahrt hat:

Ich bin allein der einig Gott,
Der ohn Gehylff alle Dinge beschaffen hat,
Fragstu, wie viel meiner sey?
Ich bin's allein, meiner sind nit drey.

Johannes Campanus, der in hohem Alter zu Cleve im Kerker starb, scheint mehr arianisirt zu haben. Er stellte sich das Verhältniß des Vaters und λογος nach Art eines ehelichen Verhältnisses vor und betrachtete nur den Geist als unpersönlichen Ausfluß von beiden. Bedeutender ist David Georgs oder Joris aus Delft in Holland; seinem Mysticismus folgend, verwarf er das Dogma von der Trinität, und stellte statt dessen ein Mittelding zwischen Sabellianismus und dem mittelalterlichen Pantheismus des Amalrich von Bena auf: Gott an sich selbst ist ununterschiedene Einheit und wie er sagt „unpersönlich"; er ist aber in drei Menschen (bald Moses, Elias und Christus; bald Moses, Christus und David) welchen drei Weltalter entsprechen und unter deren letztem er gewöhnlich sich selbst versteht, Person geworden. Joris lebte zuletzt und starb ungekannt zu Basel (1556); nach seinem Tode aber erkannt, ward er ausgegraben und 1559 öffentlich verbrannt. Ferner gehört hierher der unter Calvins Einfluß zu Genf im J. 1553 verbrannte Servet, sonst Reves, ein Spanier aus Villanueva in Aragon gebürtig, der sich viel mit dem Studium der vornicänischen Väter, aus welchen er seine Lehre geschöpft haben wollte, später auch zu Paris mit mathematischen, philosophischen und medicinischen Studien beschäftigte. Seine Lehre, in der sich die verschiedenartigsten Elemente durchkreuzen, ist enthalten in seinen zwei Hauptschriften: de trinitatis erroribus und restitutio christianismi, in der letztern durch Platonismus modificirt. Er vereinigte gewissermaßen den Sabellianismus mit der Lehre des Paul von Samosata, auf den er sich auch berief. Gott als ununterschiedene Einheit ist Vater; als übergehend auf den Menschen Jesus ist er das Wort, und dieser durchdrungen vom Wort ist der Sohn; Gott endlich als Kraft, die alle Geschöpfe, besonders die menschliche Seele durchdringt, ist hl. Geist, und auch dieser Person, sofern ein Engel sein Träger ist. Später modificirte er

platonisirend seine Ansicht. Gott ist ihm das Wesen aller Dinge, seine Selbstoffenbarung der Logos, von welchem die Ideen aller übrigen Dinge getragen sind, und seine Selbstmittheilung an die Dinge ist der Geist, der deßhalb auch Weltseele heißt. Theosophisch ist es und beziehungsweise patripassianisch, wenn er auch den Leib des Logos als göttlich und himmlisch faßt. — Schon bei Servet sieht man neben dem unklaren Mysticismus rationalistische Elemente; doch noch viel mehr treten diese bei gewissen italienischen Flüchtlingen, die sich zuerst im Venetianischen, später in der Schweiz, aufhielten, hervor; besonders zu nennen sind: Lälio Socino und sein Neffe Faustо Socino, welche beide der oben genannten als erste Klasse bezeichneten unitarischen Richtung verfielen; deßgleichen ein gewisser Ochino, welcher auf diesem Gebiete gar gegen alle bestimmten trinitarischen Systeme sich aussprach. Im Gegensatze von diesen neigten sich andere solche Italiener wie Gribaldo Biandrata und besonders der zu Bern 1566 enthauptete Gentile, einer Art von Tritheismus zu wie der erste; oder einer arianisirenden Vorstellung vom Verhältniß des Vaters zum Sohne mit verdeckter Läugnung der Persönlichkeit des Geistes wie die beiden andern. — Wie jene anabaptistischen Antitrinitarier einerseits schon frühe einen ziemlich verzweigten Anhang gehabt zu haben scheinen, so daß schon 1527 ein gewisser Althamer gegen solche Secte eine Schrift erscheinen ließ, unter dem Titel: „Daß unser J. Christus wahrer Gott sey, Zeugniß der h. Geschrifft wider die neuen Juden und Arianer unter Christlichen Namen, welche die Gottheit Christi verläugnen, durch A. Althamer. Wirst auch finden wozu uns Christus nutz sey und was er sey" — so ist es anderseits ausgemacht, daß die späteren antitrinitarischen Italiener zuerst bei Vicenza eine geheime Verbindung unterhielten und diese auch bei ihrer Zerstreuung in der Schweiz nicht aufgaben. Jedoch als eigentliche Gemeinde konnten sie erst später in der zweiten Hälfte des 16ten Jahrhunderts und zwar zuerst in Polen auftreten. Man nannte sie Socinianer, weil Faustus Socin, gestützt auf die Papiere seines Oheims Lälius, den Grundsätzen dieser Sekte die theologische Rechtfertigung zu geben versucht hat. (Seine zahlreichen Schriften finden sich nebst andern Werken von Socinianern in der bibliotheca fratrum Polonorum.) Ihrem flachen Rationalismus zufolge ist Jesus bloßer Mensch, und der Logos in ihm, wie der hl. Geist unpersönliche göttliche Wirkungsweise. — Später aus Polen vertrieben suchten sich die Socinianer theils in Siebenbürgen, wo sie schon Anhänger vorfanden, theils in der Pfalz, theils in den Niederlanden, in Preußen, Brandenburg und Schlesien mit mehr oder weniger Glück niederzulassen. Nach und nach verschwanden sie als eigene Gemeinden in den übrigen protestantischen Confessionen. — Auch Swedenborg huldigte dem Antitrinitarianismus und zwar der sabellianischen Form sich annähernd (s. Möhler, Symbolik 5te Aufl. S. 575 ff.). Ein besserer Empfang als bei den Gemeinden ward dem Antitrinitarianismus vom Ausgang des 18ten Jahrhunderts an bei den rationalistischen Theologen und den Anhängern der speculativen Theologie bereitet; und zwar huldigen jene in der Regel wie die Socinianer der oben als erste Klasse bezeichneten Richtung; die andern dagegen mehr dem Sabellianismus. In dem Bekenntniß der „Lichtfreunde", der Rationalisten unserer Zeit, will erstere Ansicht wiederum kirchliche Gestalt gewinnen. (Vgl. Tübinger theologische Quartalschrift 1846. 2tes Quartalheft 257 f.) Als Vertreter der speculativen Theologie dagegen, welche sich des Sabellianismus in unserer Zeit wieder angenommen hat, muß besonders Schleiermacher bezeichnet werden. Er glaubte, daß im Sabellianismus ebenso sehr das specifisch-christliche Interesse, über Christus das höchst mögliche auszusagen, ohne den Monotheismus zu gefährden, sich befriedige, als die unauflöslichen Schwierigkeiten, an denen die orthodoxe Lehre leide, sich vermeiden lassen. (In seinem sonst sehr trefflichen Aufsatze über den genannten Gegenstand in der theolog. Zeitschr. v. Schleierm., de Wette und Lücke, H. 3 S. 295 und Christl. Glaubenslehre 2te Ausgabe, II.

532). Allein auf der einen Seite kommt Schleiermacher, wie einst die Artemoniten und Paul von Samosata über die bloße Menschlichkeit Jesu nicht hinaus; auf der andern gefährdet auch er die Unabhängigkeit Gottes von der Welt, indem er entweder dem Pantheismus oder Dualismus anheimfällt. Das Nähere: Tübinger theol. Quartalschr. Jahrg. 1843 S. 11 und 68.) — Eine andere, von der Philosophie ausgegangene, anscheinend der kirchlichen Lehre sich anschmiegende, im Grunde aber wesentlich pantheistisch sabellianisirende Auffassung der Trinität findet sich bei Hegel und seiner Schule. Was Sabellius einst μονας nannte: Gott als ununterschiedene Einheit, das heißt hier Vater; das „Sichausdehnen" dieser Einheit, das Hervorgehen des Logos, hier das Setzen der Welt heißt Sohn; und endlich die Rückkehr des Logos in den Vater, hier der Welt in Gott heißt Geist, und zwar so, daß auch hier in diesen drei verschiedenen Relationen das Eine göttliche Wesen sich selbst gestaltend gedacht wird. Den Widerspruch dieser Lehre mit der kirchlichen Dreieinigkeitslehre hat besonders Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre (I. 490 ff.) aufgezeigt. Ueber die früheren protestantischen Antitrinitarier ist das Nähere zu finden bei F. Trechsel „die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. 1tes Buch. Heidelb. 1839 und 2tes Buch 1844; vgl. Möhlers Symbolik. 5te Ausg. 604 ff. [Rieß.]

Antitypus, s. Typus.

Anton Ulrich, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, ward geboren am 4ten Okt. 1633 zu Hitzacker, wo sich sein Vater damals aufhielt und ihn sehr sorgfältig erziehen ließ. Sein Bruder August Rudolph erhob ihn 1685 zum Mitregenten. Nach dem Tode seines Bruders, im J. 1704, übernahm er die Regierung allein. Niemand kann ihm große Talente, vielseitige Bildung, große Gelehrsamkeit und ungeheuchelte Frömmigkeit absprechen. Unter seinen dichterischen Produkten ragen hervor die zwei Romane Aramena und Octavia, welche zu hohem Ansehen gelangten. Auch eine Anzahl geistlicher Lieder dichtete er, die seine Mutter in Musik setzte, nebst einer Anzahl Dramen aus der weltlichen und biblischen Geschichte. Als Mitglied der sogenannten fruchtbringenden Gesellschaft ward ihm der Name des Siegprangenden beigelegt. Sein Hauptstudium aber war der christlichen Religion und ihren Urkunden zugewendet. Früher erwachten Zweifel in ihm über seine Confession, wie er auch seine Nichte Elisabethe Christine, Tochter seines jüngeren Bruders Ludwig Rudolph, die katholische Religion anzunehmen bewog, als der Erzherzog Carl von Oesterreich um sie werben ließ. Ueber die Unterscheidungslehre hielt er viele und lange Unterredungen mit den berühmtesten katholischen und akatholischen Theologen seiner Zeit; wie er überhaupt in dieser seiner Herzensangelegenheit mit größter Umsicht zu Werke ging. Er legte einzelnen großen Theologen und berühmten Universitäten seiner Confession, z. B. Fabricius und Helmstädt, die Frage vor: ob man in der katholischen Kirche selig werden könne? Helmstädt und Fabricius bejahten die Frage, der berühmte Thomasius antwortete ebenfalls mit Ja, setzte aber mit der ihm eigenen Gewandtheit zur Besänftigung akatholischer Zeloten hinzu: „daß, wenn er auch der Meinung sei, man könne in der katholischen Kirche gar wohl selig werden, so möchte er doch keinem Lutheraner rathen, katholisch zu werden, wie auch nach seinem wenigen Verstande keinem Katholiken, daß er lutherisch werden solle." Groß war Anton Ulrichs Freude über diese Erklärungen und näher schloß er sich noch an katholische Priester an, besonders an den Domherrn von Hildesheim, Rudolph Wilhelm May, Zögling der Propaganda zu Rom, und an Pater Amadäus Hamilton aus dem Orden der Theatiner, Sprößling einer altgräflichen Familie dieses Namens. Am 10ten Jan. 1710 legte Anton Ulrich insgeheim in seinem Palaste das katholische Glaubensbekenntniß in die Hände des Braunschweig'schen bischöflichen Officials Bessel ab, was durch diesen sogleich dem Nuntius in Wien und durch den Convertiten selber dem Papste notificirt wurde. Clemens XI. erließ

ein Glückwunschschreiben an ihn. Am 11ten April legte hierauf Anton Ulrich auf den Wunsch des Papstes öffentlich das Glaubensbekenntniß voll Rührung und Demuth ab, vor dem Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, der damals in Bamberg verweilte. — Glühend für die katholische Religion lag ihm natürlich deren Ausbreitung vor Allem am Herzen. Er verfaßte jene denkwürdigen 50 Beweggründe, warum die katholische Religion allen andern Glaubensbekenntnissen vorzuziehen sei. In Braunschweig und Wolfenbüttel errichtete er kathol. Kirchen, wobei ihn Kaiser Joseph I. und der Papst mit ansehnlichen Geldbeiträgen unterstützten. Wie er nach Außen für Ausbreitung seines Glaubens sorgte, so wirkte er auch dafür in seinem eigenen Hause, was der Herr so segnete, daß seine jüngere Tochter, Henriette Christine, Aebtissin des lutherischen Fräuleinstifts zu Gondersheim den 10ten August 1712, und deren ältere Schwester Augusta Dorothea, Gemahlin des Grafen Anton Günther von Schwarzburg zu Arnstadt, am 31ten Dec. 1715 (sogleich nach ihres Gemahls Tod) katholisch wurden. Der kathol. Kirche garantirte er ihre Rechte und freie Uebung ihrer Religion in seinen Staaten, besonders durch die berühmte Kirchenordination vom 27ten Januar 1710 und die feierliche Urkunde seiner Söhne vom 3ten Februar 1714. Am 12ten März 1714 ließ er zu Braunschweig jenes Diplom publiciren, worin er seine Schenkungen an die kathol. Kirche und Feststellung einiger Rechte derselben niedergelegt hatte. Nach einem überaus frommen und in Liebe thätigen langen Leben auf's Beste vorbereitet und mit allen Mitteln seiner Kirche versehen entschlief Anton Ulrich nach 7tägigem Krankenlager am 27ten März 1714. [Haas.]

Antoninus Pius, im J. 86 n. Chr. zu Lanuvium geboren, gelangte nach und nach zu den höchsten Staatsämtern, bis er zuletzt von Kaiser Hadrian adoptirt und zum Cäsar ernannt wurde. Schon unter Hadrian zeigt sich uns sein Charakter im schönsten Lichte, so z. B. war er es, der sehr viele Senatoren, deren Hinrichtung Hadrian befohlen hatte, zu retten wußte, wie er auch den Kaiser selbst, der sich in seiner Krankheit den Tod geben wollte, von diesem Schritte abhielt. Als Kaiser aber von 138—161 bewährte er sich in Wahrheit als ein zweiter Numa Pompilius, als „ein Vater des Vaterlandes". Mit den schönsten Regententugenden, mit Gottesfurcht, Weisheit, Gerechtigkeit, Menschenbeglückung und Liebe zum Frieden war er geschmückt. Seinem Ausspruch, „ich will lieber Einen Bürger erhalten, als tausend Feinde tödten", kam er genau nach; während seiner 23jährigen Regierung erfreute sich sein Reich der Ruhe, kleine Kämpfe gegen die Mauren, ferner gegen die Briganten in Britannien, auch gegen die Germanen und Dacier abgerechnet. Als dieser Friedensfürst stand er bei den benachbarten und entferntesten Königen und Völkern im größten Ansehen und wurde öfters als Schiedsrichter erwählt; alle Provinzen seines Reiches blüheten. Das schöne Wort von ihm, „ein Fürst muß kein eigenes Gut haben, sondern Alles dem gemeinen Besten widmen", wurde Wahrheit in seinem Leben; dem Einzelnen wie ganzen Gemeinden und Provinzen, auch der Staatskasse kam er mit seinem Vermögen zu Hilfe, und er selbst blieb frei von allem Prunke. Unter diesem trefflichen Kaiser war nun auch das Loos der Christen ein annehmbares. Verschiedene Unglücksfälle, z. B. die Ueberschwemmung der Tiber, das Erdbeben in Griechenland und den griechischen Inseln, Feuersbrünste ꝛc., schoben die Heiden der Rache der durch die Christen beleidigten Götter zu, und waren deßhalb in einer sehr gereizten Stimmung gegen die Christen. Doch Antonius trat dieser Gereiztheit kräftig entgegen, er verbot allen Städten in Griechenland, und insbesondere den Einwohnern von Larissa, Tessalonich und Athen, die Christen zu verfolgen; wohl möglich, daß die mit Kraft und edler Freimüthigkeit abgefaßte Schutzschrift des hl. Justin nicht wenig dazu beitrug, daß der Kaiser das angedeutete Verfahren gegen die Christen beobachtete. Bei Eusebius (h. eccl. IV., 13) ist uns ein Rescript an die Deputirtenversammlung in Kleinasien (*πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*)

aufbewahrt, das von Antoninus herrühren soll. Darin heißt es unter Anderm: „sollte Jemand noch ferner einen derselben darum beunruhigen, weil er ein Christ ist, so soll der Angeklagte von der Anklage freigesprochen werden, wenn er auch offenbar als Christ erscheine; der Ankläger aber soll bestraft werden." Die Aechtheit dieses Edictes wird nun allerdings angefochten, und es mag auch in Wahrheit wo nicht gerade unterschoben, so doch durch einen frommen Betrug verfälscht worden sein, um später das Gewicht der Autorität eines so berühmten Kaisers gegen etwaige, die Kirche verfolgende Kaiser anrufen zu können. Aber auch so noch ist es ein kräftiges Zeugniß von dem milden Benehmen des Antoninus gegen die Christen, insofern man ihm nie ein für die Christen so günstiges Edict zugeschrieben hätte, wenn diese von ihm zu leiden gehabt hätten. [Fritz.]

Antonius, der heilige, Patriarch der Mönche, auch mit dem Beinamen „der Große", geboren im J. 251 n. Chr. von sehr frommen und reichen christlichen Eltern in Koman bei Heraklea in Oberägypten, war von frühster Jugend ausgerüstet für einen bis dahin den Christen ziemlich unbekannten Beruf, das Einsiedlerleben, nach einem gewissen Zusammenhange und bestimmten Ordnung. Das lebendige Wort der Kirche, Betrachtung der Natur, Reinheit der Sitten, Zurückgezogenheit von der Welt und in's innere Leben, waren so ausschließlich seine Führer, daß er den Mangel einer wissenschaftlichen Ausbildung nicht fühlte. Im 20sten Jahre verlor er seine Eltern, vernahm Jesu Worte Matth. 19, 21: „willst du vollkommen sein, so verkaufe Alles, was du hast, gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach," in einer Kirche, worauf er sie sogleich nach Buchstaben und Geist befolgte, als Ascet lebte und sich sodann in die Einsamkeit der Wüste zurückzog, mit Gebet und Handarbeit beschäftigt. Satan stürmte leiblich und geistig auf ihn ein; aber Gebet und harte Entbehrungen ließen ihn durch den Herrn siegen. Noch tiefer von der Welt zog er sich zurück und brachte zwanzig Jahre in einer alten Grabhöhle zu; bis seine Bekannten zu ihm drangen, nicht wenig erstaunt über sein inneres und äußeres Wesen voll Ruhe und Heiterkeit, so wie über seine Krankenheilungen. Bei der Christenverfolgung unter Maximin (311) suchte er nicht voreilig den Martyrtod, zeigte sich aber öffentlich als Christ, bis die Verfolgung zu Ende war (312). Noch mehr zog sich Antonius zurück auf den Berg Kolzin, nachher Antoniusberg genannt, wo er die strengste Ascese, Gebet und Arbeit unermüdet fortsetzte, wobei er solcher Erscheinungen gewürdigt ward, welche ihm das künftige Schicksal der Kirche erschlossen, z. B. die Verheerungen des Arianismus. Schön brachte seine erleuchtete Einfalt die heidnischen Philosophen zum Schweigen, indem er ihnen das richtige Verhältniß der Vernunft zum Buchstaben und des Glaubens an Gott durch Christus zu griechischen Träumereien auseinander setzte. So groß war sein Ruf, daß (337) Konstantin der Große nebst seinen beiden Söhnen Konstantius und Konstans an ihn schrieben und um seine Fürbitte bei Gott baten, was seine Demuth nicht im Geringsten außer Fassung brachte. Nach Hieronymus fand auf Eingebung Gottes Antonius im 90sten Jahre seines Lebens den hl. Paulus (s. d. Artikel) in dessen 113ten Jahre und 90sten seines Aufenthaltes in der Wüste, wo ihn Antonius beerdigte. In einem Alter von 105 Jahren (356 am 17. Januar nach den ältesten Martyrologien) nach Entbehrungen aller Art rief der Herr diesen Diener voll Einfalt zu sich, ohne daß Altersgebrechen ihn je belästigt hätten. Seiner Anordnung gemäß ward er stille beerdigt, da er sich das Einbalsamiren als eine Eitelkeit verbeten hatte. Seinen Mantel sammt dem Schafpelze vermachte er dem hl. Athanasius, das härene Gewand dem Bischofe Serapion. Hiemit war das Zeitliche und Ewige geordnet. Seinen im J. 561 entdeckten Leib setzte man in Alexandrien bei, und nach der Eroberung Aegyptens durch die Sarazenen im J. 635 wurde er nach Konstantinopel gebracht. Von da kam er zu Ende des 10ten oder Anfang des 11ten Jahrhunderts in die Diöcese

Vienne, wo er in der Prioratkirche von la Motte-Saint-Didier, dem nachmaligen Hauptorte des Ordens des hl. Antonius (s. d. Art.), beigesetzt wurde. Im J. 1491 kamen diese Reliquien in die Pfarrkirche St. Julien zu Arles. Unter den durch sie gewirkten Wundern hat sich besonders das Aufhören des sogenannten hl. Feuers, einer schrecklichen Hautkrankheit, auch Antonius-Feuer genannt, vom J. 1089 in Folge der Gebete vor jenen Reliquien um die Fürbitte des hl. Antonius im dankbaren Andenken erhalten. Sein unsterblichstes Werk ist aber der von ihm stammende

Antonius-Orden oder Antoniter. Es gab wohl vor dem hl. Antonius einzelne Einsiedler oder Anachoreten, theils aus Veranlassung der Christenverfolgungen, theils aus Sehnsucht nach der Einsamkeit und einem beschaulichen Leben; aber er ist der erste Begründer des Mönchslebens, indem sich Schüler um ihn sammelten, Unterricht von ihm empfingen, ihm in Gehorsam, Keuschheit und Armuth unterthan waren, und sich von ihm aus jene neue Entfaltung vom Senfkorn schnell verbreitete, sogar bis in's Abendland durch Athanasius (s. d. Art. und dessen Lebensbeschreibung des hl. Antonius) nebst einigen Mönchen desselben, die den Bischof von Alexandrien nach Rom begleiteten. Was aber den hl. Antonius ganz besonders zum Gründer des Mönchslebens macht, ist der unverkennbare Grundtypus, als den ihn die göttliche Vorsehung seiner Zeit zustellte. Das reinste Ideal des Mönchthums hatte an ihm den möglichst realen Ausdruck gefunden. Was nachher zu den 3 Hauptgelübden wurde, war ihm Bedürfniß, die Kämpfe dieses Standes drangen alle auf ihn ein, seine Siege und irdische Verherrlichung im Leben und Sterben flochten sich zu einem Kranze um's Haupt dieses Heiligen. So mußte er anziehen und fesseln. Sicher gab er keine besonderen Regeln, war doch, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, „jeder Zoll an ihm ein Mönch". Es rühmen sich zwar mehrere schismatische Klöster der Maroniten, Kopten, Jacobiten und Armenier des ungefälschten Besitzes der ächten Regeln unsers Heiligen, welche sie aber mit denen des hl. Basilius confundiren. Zuerst stiftete er das Kloster am Nil Phaium, anfänglich nur aus einigen zerstreuten Zellen (Lauren) bestehend; in der Nähe von Aphrodite in Mittelägypten sollte die Keuschheit ihren Sitz aufschlagen; das Kloster kommt auch unter der Benennung vor: das Kloster bei dem Fluß. Theils zerstreut in Höhlen, theils zusammen als Genossenschaften wohnten die Einsiedler unter der Leitung des hl. Antonius, der sie fleißig besuchte bis an sein Ende, sie unterrichtete und ermahnte. Rufin sagt von ihm, er sei Vorsteher von 6000 Mönchen gewesen. Wie klar das Klosterleben selbst für die Zeiten seines Verfalles vor seinem Geiste stand, beweist Folgendes. Mit Thränen in den Augen eröffnete er seinen Jüngern: „Es wird eine Zeit kommen, in der sich die Mönche prachtvolle Gebäude in den Städten aufrichten, Wohlleben suchen und sich durch nichts mehr als durch ihr Kleid von den Weltmenschen unterscheiden werden. Dieses allgemeinen Verderbnisses ungeachtet werden sich doch immer Einige finden, welche den Geist ihres Standes behalten. Ihre Krone wird dann auch desto herrlicher sein, weil ihre Tugend den vielen Aergernissen nicht unterliegt." Die eigentlich sogenannten Antoniter entstanden aus Veranlassung der furchtbaren Krankheit, das Antoniusfeuer genannt. Ein französischer Edelmann, Namens Gaston, gründete aus Dankbarkeit für die auf Anrufung des hl. Antonius vor seinen Reliquien in La Motte-Saint-Didier erfolgte Heilung seines Sohnes ein Spital neben dieser Kirche und versah zuerst nebst seinem Sohne den Krankendienst darin. So entstanden die Antoniter oder Hospitaliter des hl. Antonius, bestätigt auf der Kirchenversammlung zu Clermont 1096 von Papst Urban II. und 1298 von Bonifacius VIII. zum förmlichen Orden erhoben nach den Chorherrnregeln vom hl. Augustin, mit schwarzem Kleide, halbem Kreuze in blauem Schmelz. Mit den Maltheſern 1777 verschmolzen, hörte der selbstständige Antoniter-Orden auf. [Haas.]

Antonius von Florenz, wegen seiner kleinen Figur auch Antoninus genannt, war ebenso durch Gelehrsamkeit wie durch Heiligkeit ausgezeichnet. Zu Florenz im J. 1389 von angesehenen Eltern geboren, zeigte er schon als Knabe großen Geschmack an frommen Uebungen, und trat mit 16 Jahren in den Dominicanerorden. Sein warmer Eifer für die klösterliche Strenge, verbunden mit einer eigenthümlichen Gabe auch Andere auf liebevolle sanfte Weise zu gleich genauer Beobachtung der Ordensregel zu bewegen, erwarb ihm bald das allgemeine Vertrauen, und kaum war er Priester geworden, so wurde er auch schon in mehrere Klöster seines Ordens hintereinander als Prior gesandt. Er wirkte hier für Wiederherstellung der strengern Zucht und ging überall selbst mit dem Beispiel der größten Ascese voran. Bei all dem vergaß er aber als ächter Dominicaner das Predigtamt nicht, wozu er durch seine ebengenannte Gewalt über die Gemüther besonders geeignet war, und predigte häufig mit bewundernswürdigem Segen. Durch und durch praktisch wie er war, verband er mit den genannten Vorzügen auch eine für einen frommen Klostermann seltene Einsicht in die verwickeltsten Angelegenheiten des Kirchenregiments, wurde darum öfter zu den Sitzungen der Rota nach Rom berufen und von Papst Eugen IV. auch in der Eigenschaft als päpstlicher Theolog zum Concil von Florenz geschickt, um namentlich an den Unionsverhandlungeu mit den Griechen Antheil zu nehmen. Nach der Beendigung dieses Concils war er wieder als Klosterreformator thätig, bis ihn der Papst im J. 1446 auf den erzbischöflichen Stuhl von Florenz erhob. Nur der strengste Befehl des Papstes konnte den demüthigen Mönch zur Annahme dieser hohen Kirchenwürde bewegen. Aber auch im erzbischöflichen Palaste blieb er ein Mönch, lebte in apostolischer Armuth, und verwendete alle seine Einkünfte zu Gründung milder Stiftungen und zu Unterstützung der Dürftigen. Zudem setzte er seinen Eifer im Predigtamte fort und betrat alle Sonn- und Festtage die Kanzel. Aber fast noch größeren Ruhm erwarb ihm seine bewunderungswürdige Fähigkeit in Leitung der Gewissen. Altverstockte Sünder wurden durch ihn wieder gewonnen, und von allen Seiten eilte man herbei, um von „Antonin dem Rathgeber," wie man ihn nannte, in schwierigen Fällen Rath und Belehrung zu erhalten. Auch Papst Eugen IV. berief ihn nach Rom, um ihm zu beichten und in seinen Armen zu sterben (1447). Als einen wahren Vater seiner Diöcese zeigte sich Antonius im folgenden Jahre, während der Pest und Hungersnoth, so wie im J. 1453 nach dem großen Erdbeben, welches ein Stadtviertel von Florenz fast völlig verwüstete. Sechs Jahre darauf starb der fromme Bischof, den 2. Mai 1459, von der Kirche (seit Hadrian VI.) als Heiliger verehrt. Wie durch seine Tugend, so hat sich Antonius auch durch seine Schriften ein großes Denkmal gesetzt; aber auch in seinen gelehrten Werken zeigte er sich durchaus als den vorherrschend praktischen Mann. Es ist nicht so fast die Gelehrsamkeit, die er fördern, als vielmehr das Bedürfniß des Seelsorgers, das er befriedigen will. Von diesem Standpunkte aus sind namentlich seine Summen bearbeitet: 1) die „Summa confessionalis," zuerst in Rom 1472 in einem Quartbande gedruckt, und 2) die „Summa theologica," ein großes scholastisch-theologisches Compilationswerk, vorherrschend über Moral, zusammengestellt aus den Werken der Kirchenväter und Scholastiker, aus Concilienbeschlüssen u. dgl. Auch viele philosophische, canonistische und casuistische Erörterungen sind eingemischt. Sie wurde sehr oft gedruckt, so im J. 1740 zu Verona, herausgegeben von den Gebrüdern Ballerini, in 4 Folianten. Einen Auszug dieser „Summa" gibt Schröckh, K.G. Thl. 34, S. 207—215. 3) Das dritte große Werk des hl. Antonin ist seine „Summa historialis," die größte, besonders an kirchenhistorischen Notizen sehr reiche Chronik des Mittelalters, die von der Schöpfung der Welt beginnt und bis zum Sterbejahr des hl. Verfassers fortgeführt ist. Auch hier ist Antonius wesentlich Compilator, der sehr viel Material ohne kritische Sichtung aufnimmt,

Nur in der Geschichte Konstantins d. Gr., namentlich in Betreff der Donatio Constantini, ist er von der Kritik des Laurentius Valla nicht unberührt geblieben und hat selber Bedenken gegen die Wahrheit dieser Donatio geäußert. Schon Schröckh bemerkte (K.G. Thl. 30, S. 322), daß die Summa historialis immer besser und brauchbarer werde, je mehr sie sich dem Zeitalter des Verfassers selber nähert. Insbesondere hat derselbe über die spätern Begebenheiten Italiens sehr zuverläßige Nachrichten gesammelt. Wie alle andern Werke des hl. Antonius, so wurde auch diese historische Summa sehr oft gedruckt, am besten in der schönen Gesammtausgabe der Schriften des Heiligen, welche Mamachi und Remedelli in 8 Foliobänden besorgten (Florenz 1741). Minder wichtig, als die drei Summen, sind andere kleinere Schriften und Abhandlungen. Auch manche Tractate seiner Summa theologica wurden einzeln und abgesondert gedruckt. Eine genaue Vita Antonini von Franciscus Castilionensis mit Noten Papebrock's findet sich bei den Bollandisten im ersten Bande des Monats Mai, S. 311 ff. Einige Nachträge und eine kleinere, aber gleichfalls alte Lebensbeschreibung gaben die Bollandisten im 7ten Bande des Mai, S. 553 ff., wo sich auch ein in Kupfer gestochenes Portrait des Heiligen findet. Außerdem haben die Ballerini in ihrer Ausgabe der Summa theologica und P. Echard in seinem Werke Script. Ord. Præd., tom. I. pag. 818, Nachrichten über ihn gegeben. [Hefele.]

Antonius von Lebrija oder Nebrissensis, s. Lebrija.

Antonius von Padua erblickte zu Lissabon im J. 1195 das Licht der Welt, hieß zuerst Ferdinand, von seinem Eintritt in den Franciscanerorden an Antonius, und der Umstand, daß in der Stadt Padua seine Reliquien aufbewahrt sind, gab ihm den Beinamen: von Padua. Seine Eltern, ausgezeichnet durch den Adel ihres Geschlechtes und ihrer Tugend, und überzeugt von dem unschätzbaren Werthe einer guten Erziehung, waren sehr besorgt für seine intellectuelle und religiöse Ausbildung. Kaum war er 15 Jahre alt, so trat er in der Nähe von Lissabon in ein Stift der regulirten Chorherrn des hl. Augustin ein; doch nicht lange weilte er hier; die häufigen Besuche von Seite der Seinigen erschienen ihm bald als hinderlich für seine innere Sammlung, und deßhalb ging er mit Erlaubniß seines Obern nach Coimbra, wo sein Orden ein Kloster zum heiligen Kreuz hatte. Hier lag er mit unermüdlichem Fleiße seinen Studien ob, mit gleichem Eifer aber auch dem Gebete, der Betrachtung und dem Lesen heiliger Bücher, Andern ein nachahmungswürdiges Beispiel gebend und sich selber befähigend für den Eintritt in einen strengeren Orden. Schon nach acht Jahren nämlich hatte der Infant von Portugal, Don Pedro, die Reliquien von fünf Missionären aus dem Franciscanerorden von Marocco nach Coimbra gebracht, und ihr Anblick machte einen so gewaltigen Eindruck auf unsern Heiligen, daß ihn ein glühendes Verlangen ergriff, in den Orden des hl. Franciscus, in die Fußstapfen dieser fünf Missionäre einzutreten. Wohl suchten ihn nun seine Ordensbrüder durch Vorstellungen und Bitten, und als dieß nichts half, durch bittere Vorwürfe und Spöttereien davon abzuhalten, aber vergebens; im J. 1221 führte er mit Erlaubniß seines bisherigen Obern seinen Entschluß aus, und nachdem er sich zum Missionswesen vorbereitet, trieb ihn sein Eifer nach Afrika, den Mauren das Evangelium zu verkünden. Eine Krankheit nöthigte ihn jedoch bald zur Rückkehr nach Spanien, ein ungünstiger Wind bei der Ueberfahrt ließ ihn aber zu Messina landen. Auf die Nachricht, daß eben jetzt Franciscus zu Assisi ein Generalcapitel halte, begab er sich mit aller Mühe dahin. Die Bekanntschaft und die Unterredungen mit diesem großen Mann riefen in ihm den Wunsch hervor, in der Nähe dieses, in Italien, zu bleiben; aber sein Aeußeres, und die Sorgfalt, womit er seine innere Tüchtigkeit verbarg, wollten ihm nirgends eine Aufnahme bereiten, bis ein Guardian, Gratiani mit Namen, ihn in ein kleines Kloster bei Bologna schickte. Hier übte er sofort die strengsten Buß-

werke und Verdemüthigungen, seine Kenntnisse und die außerordentlichen Mittheilungen, die ihm Gott zukommen ließ, gleich sehr verbergend, bis er bei einer Zusammenkunft mit Dominicanern zu Forli von seinem Guardian angehalten wurde, unvorbereitet eine Rede zu halten. So ungern er sich dazu verstand, so groß war das Staunen aller Zuhörer über seine beredte, kraft- und salbungsvolle Rede. Als der hl. Franciscus diese Seite an Antonius in Erfahrung gebracht hatte, schickte er ihn alsbald nach Vercelli, um die Theologie zu studiren und später solche zu doceiren. Bologna, Toulouse, Montpellier und Padua waren die Städte, wo er seinen Lehrstuhl aufschlug, wobei er übrigens immer noch einige Stunden für den Volksunterricht zu erübrigen wußte; bald sogar widmete er sich fast ausschließlich der Seelsorge. Natur und Gnade hatten ihn hiezu auf eine ausgezeichnete Weise befähigt; aller Eigenschaften, die man nur einem christlichen Prediger wünschen kann, hatte er sich zu erfreuen, und er selbst war ein lebendiges Evangelium; daher versammelte man sich auch schaarenweise um ihn, so daß er in Italien, Frankreich und Spanien oft nur im Freien seine Kanzel aufschlagen konnte; selbst die Fische, wird erzählt, näherten sich dem Ufer, um seine Zuhörer zu sein. Auch in der Privatseelsorge war sein Eifer gleich unermüdet und gesegnet. Besondere Verdienste um den Franciscanerorden erwarb sich der hl. Antonius auch noch dadurch, daß er das Unglück vom genannten Orden abzuwenden suchte, welches schon unter dem zweiten Ordensgeneral, Elias, hereinzubrechen drohte. Elias trug nämlich mehr den Geist dieser Welt als den des hl. Franciscus in sich, ließ verschiedene Mißbräuche einschleichen, die auf nichts weniger hinwirkten, als auf den gänzlichen Umsturz der Grundverfassung des Ordens. Mehrere Provinziale und Guardiane waren damit einverstanden; andere sahen es zwar ungerne, doch schwiegen sie dazu; noch andere traten mit Entschiedenheit dagegen auf. An der Spitze dieser letztern stand unser Antonius und ein Engländer, mit Namen Adam; nur durch die Flucht konnten sie den Mißhandlungen entgehen, welche Elias gerne über sie hätte kommen lassen, und traten bei Papst Gregor IX. als Kläger gegen Elias auf. Dieser wurde nun als schuldig erfunden und abgesetzt, wußte es aber durch Verstellung u. s. w. bei seinen Ordensbrüdern dahin zu bringen, daß sie ihn 1236 wieder zu ihrem Ordensgeneral wählten. Bei der Anwesenheit in Rom erhielt der hl. Antonius vom Papste die Erlaubniß, sein Amt, — er war nämlich Provinzial von der Romagna — niederlegen zu dürfen, und begab sich sofort nach Padua; hier hielt er noch die Fastenpredigten, aber bald sollte er dieses Leben mit einem bessern vertauschen. Nachdem er sich an einem einsamen Orte zum Tode recht vorbereitet und in Padua die hl. Sterbsacramente empfangen hatte, starb er den 13. Juni 1231, nur 36 Jahre alt. Unzählbare Wunder bezeugten die Heiligkeit des Antonius, und Papst Gregor IX. ließ ihn 1232 feierlich unter die Zahl der Heiligen aufnehmen. 32 Jahre nach seinem Tode baute man in Padua eine prachtvolle Kirche, in welcher seine Reliquien beigesetzt wurden. Bei dieser Gelegenheit zeigte sich alles Fleisch seines Leibes verzehrt, nur seine Zunge war von der Verwesung noch nicht im Mindesten angegriffen. [Fritz.]

Antrittspredigten theilen das allgemeine Wesen der Predigt und Casualrede, und ihre besondere Weise ergibt sich aus der Natur des angetretenen Kirchenamtes, der Individualität des neuen Hirten und seiner Heerde, und den eigenthümlichen Umständen und Verhältnissen. — Beim Antritte des Pfarramtes sind in dem Seelsorger nach Christi, seiner Kirche und ächter Gemeinden Geist und Willen lebendig: seine Sendung durch Christus und seine Kirche, deren Stellvertretung bei der Gemeinde, seine Verbindung mit der Gemeinde, gleich der ehelichen Verbindung Christi mit der Kirche, Würde und Werth der Anvertrauten, Ziel, Mittel, Schönheit und Erhabenheit des Amtes, die eigene Schwäche und die Stärke von Oben, seine Verbindung mit allen lebenden, entschlafenen

und kommenden Hirten und Gemeinden, das Wirken seiner unmittelbaren Vorgänger und Nachbarn, Amt und Mitwirken seiner allenfallsigen Gehilfen, das Mitwirken der Gemeinde, Aller für Alle, besonders der Vorsteher, Eltern, Hausväter und Lehrer; die vor, mit und nach ihm wirkenden Factoren des Guten und Bösen überhaupt und in dieser Zeit und dieser Gemeinde insbesondere; Lieb, Vertrauen, Gehorsam, Ehrfurcht, Gebet und Nachsicht von Seite der Gemeinde; Liebe, Vertrauen zur Gemeinde, Demuth, Bitten zu Gott und an die Gemeinde, besonders mit seiner Schwäche Nachsicht zu haben, das Fehlende zu ergänzen, ihm ein Licht zu werden, gleich wie er der Gemeinde ein Licht zu werden sich vorsetzt; der Vorsatz, Allen Alles zu werden und das Bild Christi und aller guten Hirten vor Augen zu haben, Alle zu weiden, wie Christus, wegen Christus, durch Christus und für Christus. Besonders treten vor seine Augen die Kinder, die Sünder, die Armen, die Kranken nnd Sterbenden, das Eine Nothwendige für ihn und die Gemeinde, die Aufmerksamkeit, die Spannung und der Segen, womit das erste Wort des neuen Hirten vernommen wird. Endlich leben in ihm die Feierlichkeiten des Empfanges und Amtsantritts und die freien oder kirchlich vorgeschriebenen Worte, womit ihm der Bischof durch seinen Stellvertreter die Gemeinde anvertraut und die Summe seiner Pflichten an's Herz gelegt hat. — Alle diese Momente treiben den Geistlichen, eine Antrittspredigt zu halten, und die Gemeinde, dieselbe stillschweigend sich zu erbitten und mit Interesse und Frucht zu hören, und lassen auch in Abhaltung von Antrittspredigten den stillschweigenden und relativen Willen der Kirche und Christi erkennen. — Eben jene Momente bilden zugleich den allgemeinen Inhalt solcher Predigten, und irgend ein Bibeltext oder die Perikopen und die Feier des Tages sollen dieses oder jenes Moment als Seele und Organisationspunkt der übrigen hervortreten lassen; und die ganze Predigt wird sich des Weitern nach der Individualität des Geistlichen und der Gemeinde und unter erbaulicher Benützung des concreten Falles gestalten und modificiren. — Fehlerhaft ist Alles, was bei'm Antritte des Amtes dem Innern eines wahren Seelsorgers, der priesterlichen Klugheit, Milde und Liebe mehr oder weniger widerspricht. Fern seien z. B. viel Reden von der Liebe der frühern Gemeinde, von Gottes Fügung, von den Erwartungen, die man zu haben berechtigt sei, übertriebene Versprechungen, selbstgefälliges Rühmen, weitläufige Erörterungen über die gegenseitigen Verpflichtungen, Seitenblicke auf Vorgänger, wie sanft sie seien; und wenn du Collegen hast, sprich nicht zu viel von deinem Bemühen um das Seelenheil der Gemeinde, als wenn die Seelen ohne dich verloren wären, fahre am wenigsten gegen die Gebrechen der Gemeinde los. Je bescheidener dein erstes Wort, desto mehr wird es die Herzen gewinnen. Die Schwierigkeiten der protestantischen Antrittspredigten wegen der Vielheit der kirchlichen Parteien fallen bei der katholischen Einheit hinweg. — Vicarien, Pfarrverweser und Kapläne werden keine förmliche Antrittspredigt halten, und was sie etwa sagen, sei ihrer Stellung nnd ihrem wahrscheinlichen Bleiben bei der Gemeinde angemessen. — Einführungsreden werden von den geistlichen Vorgesetzten gehalten, seien es nun freie, oder durch ein Formular kirchlich vorgeschriebene, und ihr allgemeiner Inhalt ergibt sich aus dem Bisherigen; insbesondere werden sie den Hirten zu treuer Erfüllung seiner Pflichten, und die Gemeinde zu liebevoller Aufnahme und willigem Gehorsam ermuntern. [Graf.]

Antwerper Polyglotte, s. Polyglotten.

Anwartschaften auf Pfründen (Exspectativen). Die einer bestimmten Person von dem Verleiher einer Pfründe gemachte Zusage, auf den Fall der Erledigung derselben ihr sie zu verleihen, widerspricht schon den allgemeinen Rücksichten, welche bei Verleihungen von Kirchenämtern gelten sollen. Da diese den jeweils Würdigsten zu verleihen sind, da die Verhältnisse des Kirchenamts in der

Zwischenzeit von der Ertheilung der Anwartschaft bis zur Erledigung der Pfründe selbst wechseln können, so wird durch eine solche vorausgegangene Zusage die freie Auswahl unter den Bewerbern, um den zur Zeit der Besetzung Würdigsten auszuwählen, unmöglich gemacht, abgesehen davon, daß bei Ertheilung einer Anwartschaft der Gesichtspunkt der Versorgung entschieden hervortritt. Daher waren bis zum 12ten Jahrhundert Anwartschaften auf Kirchenämter unbekannt. Nach der Einführung der absoluten Weihen empfahlen nämlich die Päpste so geweihte Geistliche den Bischöfen und Capiteln zur Verleihung von Pfründen, und zwar geschah dieß in der ersten Zeit durch Bitten: diese Preces verwandelten sich aber schon im 12ten Jahrhundert in Mandata de providendo; c. 7. X. de rescr. I, 3. Ihr Vollzug wurde im Fall der Weigerung zuerst durch ein Mahnschreiben (litteræ monitoriæ), dann durch ein bestimmtes Gebot (litteræ præceptoriæ), endlich durch einen an den dafür ernannten Executor ergehenden Vollzugsbefehl (litteræ executoriæ) erwirkt; c. 30. 37—40. X. de rescr. (1. 3.) c. 4. X. h. t. (3. 8.) c. 3. 4. eod. in VI. (3. 7.). Mit der Entstehung dieser Mandata de providendo stand die der Anwartschaften auf Pfründen in einem natürlichen Zusammenhang, weil die päpstlichen Empfehlungen und Verleihungsgebote nicht bloß auf eine wirklich erledigte, sondern oft auf eine erst künftighin in Erledigung kommende Pfründe gingen. Vorzugsweise die Einrichtung und Verleihung der Stiftspfründen führte sie und mit ihnen im Verlauf manche Mißbräuche ein. Im Anfang dienten die Anwartschaften löblichen Zwecken, nämlich den um die Seelsorge und die Wissenschaft verdienten Geistlichen, auch Gelehrten an Universitäten, eine Aussicht auf Versorgung zu eröffnen. Allein später dienten sie nur zu häufig zur Begünstigung minder Würdiger. In den Stiften, die schon früh leider als Versorgungsanstalten für den Stand des Adels galten, wurden die Besetzungen durch Standes- und Familienrücksichten geleitet. (Man s. hierüber die Abh. von Schmitt: De eo, quod circa exspectativas ad canonicatus et statutis et observantiis Germaniæ justum est, in Mayer Thes. jur. eccl. Tom. I. pag. 249 sqq.) Auch die Capitel selbst verliehen Anwartschaften auf künftig zu erledigende Stiftsstellen in den s. g. capitulis clausis, d. h. in jenen Stiften, in welchen die Zahl der Stiftspfründen durch die Statuten festgestellt war. (Man s. Dürr, de capitulis clausis ecclesiarum tam cathedralium quam collegiatarum in Germania, in Schmidt, Thes. jur. eccl. Tom. I. pag. 122 sqq.) Es mischten sich selbst die Könige bei Verleihung der Pfründen durch Empfehlungen ein. Sie erlangten durch das Herkommen das Recht, wie es schon im 13ten Jahrhundert urkundlich bezeugt ist, eine Anwartschaft auf die erste nach dem Antritt der Regierung in jedem Capitel zur Erledigung kommende Pfründe zu ertheilen, das s. g. Recht der ersten Bitte (Jus primarum precum), das manche Fürsten selbst auch gegen die Collegiatstifte forderten. Selbst teutsche Erzbischöfe und Bischöfe hatten dieses Jus primæ precis bisweilen in den Stiften geltend gemacht. (Man s. für Mainz Würdtwein, Subs. dipl. Tom. III. pag. 1., für Regensburg Ried, Cod. diplom. Ratisb. Tom. II. p. 349.) Im 13ten Jahrhundert hatten sich nun die von den Päpsten ertheilten Mandata de providendo und Anwartschaften schon so bedeutend vermehrt, daß die Päpste selbst sich genöthigt fanden, einzelnen Stiften durch Indulte Befreiung zu gewähren. Im Interesse einer würdigen Aemterbesetzung und aus Rücksicht für den öffentlichen Anstand hob das dritte lateranensische Concil alle Anwartschaften auf Kirchenpfründen auf; c. 2, 13. 16. X. de concess. præbend. c. 2. eod. in VI. (3. 1.). Allein das Verbot wurde nicht auf die päpstlichen Anwartschaften bezogen, weil diese nicht auf eine bestimmte, sondern nur unbestimmt auf die erste zur Erledigung kommende Pfründe gingen. Das große Schisma führte nun diese Anwartschaften zu schwerem Mißbrauch, weil ihre Ertheilung zur Gewinnung von Parteianhang für die sich streitenden Päpste mißbraucht wurde. Die Anwartschaften wurden sehr häufig. Auf dem Constanzer Concil verzichtete Martin V. auf die Verleihung eines Dritt-

theils aller nicht schon aus andern Gründen dem Papst vorbehaltenen Stellen. Das Concil von Basel und das von Trient haben die Verleihung von päpstlichen Mandaten und Anwartschaften ganz verboten und dadurch eine reiche Quelle von Streitigkeiten geschlossen; Concil. Basil. Sess. XXXI. Decretum de collationibus benefic. Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 19 de ref. Der Beschluß des Kirchenraths lautet: „Decernit sancta Synodus, mandata de providendo, et gratias quæ expectativæ dicuntur, nemini amplius, etiam collegiis, universitatibus, senatibus et aliis singularibus personis, etiam sub nomine indulti aut ad certam summam vel alio quovis colore concedi, nec hactenus concessis cuiquam uti licere. Sed nec reservationes mentales, nec aliæ quæcumque gratiæ ad vacatura, nec indulta ad alienas ecclesias vel monasteria alicui, etiam ex sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalibus concedantur, et hactenus concessa, abrogata esse censeantur.“ Gleichwohl dauerte die Verleihung der Anwartschaften durch die Stifte bis zur Auflösung der Stiftsverfassung fort. Jetzt ist jene erloschen. Auch die Coadjutorien wurden von dem Kirchenrath von Trient bei allen Pfründen verboten; Conc. Trid. Sess. XXV. c. 7, wie es heißt: „In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur.“ Nur für die mit päpstlicher Genehmigung geschehenden bischöflichen und Klostercoadjutorien gestattete, auf den Fall einer dringenden Nothwendigkeit oder eines Nutzens einer Domkirche oder eines Klosters, das Concil im angeführten Capitel noch Anwartschaften, wenn nämlich der mit dem Recht der Nachfolge aufzustellende Coadjutor die zu einem Bischof oder Klosterobern erforderlichen canonischen Eigenschaften besitzt. (Man s. d. A. Coadjutor.) Auch hat die Observanz in den Capiteln Anwartschaften bei den Stellen der s. g. Ehrencanoniker (canonicis honorariis) fort erhalten. Sie besitzen keine Präbenden, sondern beziehen ein fixes Einkommen, oder aber nur die portio quotidiana mit der Anwartschaft auf die nächste zur Erledigung kommende Präbende. Allein auch bei diesen soll die bei einem Stift nun einmal festgesetzte Zahl nach der Erklärung der Congregatio Concilii Tridentini interpretum nie überschritten werden. In Oesterreich haben die Ehrencanoniker das Recht auf die nächste sich erledigende Pfründe des Capitels (Hofdecret vom 23. Mai 1782). Auch in Preußen folgen die Ehrencanoniker, welche aus dem Stiftsvermögen ein bestimmtes Einkommen beziehen, in der Regel in die nächste zur Erledigung kommende Präbende. (Man s. die Umschreibungsbulle de salute animarum.) Der teutsche Kaiser hat sein Recht der ersten Bitte bis zum Untergang des teutschen Reichs erhalten. Bei den andern Pfründen, bei welchen das Verbot des Kirchenraths von Trient unbedingt ist, haben sich gleichwohl Anwartschaften in der Uebung erhalten, obwohl hie und da die Landesgesetze sie verbieten. In Bayern sind die Anwartschaften auf geistliche Pfründen durch Verordnung vom 16. Aug. 1776 untersagt. In Kurhessen sind nach Ledderhose (kurhess. Kirchenrecht, Marb. 1821, S. 291) Anwartschaften auf Kirchenpfründen in der Regel verboten. In Oesterreich ist es durch Hofdecret vom 20., 29. Nov. und 20. Dec. 1780, durch Verordnung vom 3. Juni 1794 den Patronen verboten, die von ihrer Verleihung abhängigen Seelsorgerpfründen den Candidaten vor dem Pfarrconcurse zu verheißen. Das badische Edict über die Ausübung der Kirchen-Lehenherrlichkeit vom 24. März 1808 unterscheidet zwischen bestimmten Anwartschaften, die es verbietet, und zwischen unbestimmten, die es zuläßt, indem es Folgendes festsetzt: „Anwartschaften auf bestimmte Pfründen können keine gegeben werden. Werden sie doch gegeben, so bringen sie nicht allein keine Verbindlichkeit hervor, sondern sie können der Kirchenobrigkeit ein rechtmäßiger Grund werden, den Beanwartschafteten, wenn er nun auf den verheißenen Dienst ernannt wird, ohne Angabe weiterer Gründe zu verwerfen, im Fall, da es für die Zwecke der Kirchenregierung verträglich scheint. Für eine bestimmte Anwartschaft gilt auch die, welche auf den zuerst erledigt werdenden Dienst ertheilt wird.“ „Unbestimmte Anwartschaften, nämlich Zu-

sagen auf einen der nächst erledigt werdenden Dienste können zur Belohnung habender Verdienste gegeben werden, welche nachmals in einem der drei zunächst nachher erscheinenden Erledigungsfällen in der Regel nach Wahl des Kirchen-Lehenherrn, sofern er nicht namentlich dem Beanwartschafteten solche verwilligt hat, in Erfüllung gehen müssen, und mithin bei Ermanglung früherer Dienst-ernennung oder Dienstwahl in dem erscheinenden dritten Fall in eine rechtsbeständige Anwartschaft verwandeln, von deren jedoch der Beanwartschaftete nicht Gebrauch machen muß, wenn er es nicht gut findet, und lieber die Wirkung seiner unbestimmten Anwartschaft verlieren, als eine ihm von dem Kirchen-Lehenherrn etwa angebotene neue dergleichen Anwartschaft annehmen will. Uebrigens gilt auch eine bestimmte Anwartschaft nur so weit, als sie schriftlich ausgefertigt ist, und nur wider den Geber, nicht wider dessen Erben oder Nachfolger." [Buß.]

Apelles und die **Apelliten.** Apelles war der berühmteste Schüler des Gnostikers Marcion. Längere Zeit lebte und lehrte er zu Rom um die Mitte des 2ten Jahrhunderts, verweilte dann längere Zeit in Alexandrien und lernte hier die ägyptische Gnosis kennen. Die Folge war, daß er den Marcionitismus verließ, nnd ein eigenes dem Valentin'schen ähnliches und zum Theil von diesem erborgtes System aufstellte. Namentlich suchte er, wie Valentin, den Dualismus zu überwinden. Der Weltbildner oder Demiurg ist zwar auch ihm ein niederer Aeon, aber derselbe handelt nach der Anleitung des hohen Aeon Soter oder Christus, der ihm die göttlichen Ideen angab, die in der Welt objectiv werden sollten. Die Seelen hielt er für gesunkene Wesen höherer Abkunft, wegen sinnlicher Begierde in materielle Leiber eingekerkert. Als der Demiurg bemerkte, daß die von ihm nach göttlichen Ideen gebildete Welt sich immer mehr von den göttlichen Ideen entfernte, bat er selber den höchsten Gott, er möge den Soter als Erlöser schicken, und dieser — Christus — kam nun in einem ätherischen Leibe, den er jedoch bei seiner Himmelfahrt wieder ablegte. In der Bibel, meinte Apelles, sei Einiges bloße Dichtung, Lüge; Anderes dagegen rühre von dem den Demiurgen leitenden Soter her. Endlich machte sich Apelles durch seine Behauptung berühmt, man könne in jeder Religionspartei selig werden, wenn man nur an Christus glaube und gute Werke übe. Tertullian wirft (de praescript. c. 30 u. c. 6 de carne Christ. c. 6) dem Apelles fleischliche Ausschweifungen vor, allein da ihn sein Zeitgenosse Rhodon, obgleich ein Gegner des Apelles, doch als sehr sittlich schildert (Euseb. hist. eccl. V., 13), so scheint die Anklage Tertullians auf einem Mißverständniß zu beruhen. Apelles nämlich lebte in einer nach Allem keineswegs sinnlichen Verbindung mit der Jungfrau Philumene, die er für göttlich inspirirt hielt. Tertullian aber vermuthete, es möge sich hier verhalten, wie zwischen Simon Magus und Helena. Näheres über Apelles findet sich bei Neander, genetische Entwicklung der gnostischen Systeme, S. 323 ff., und Matter, Gnosticismus, übersetzt von Dorner, I. Thl. S. 250 f.

Apharsachäer, Apharsäer und **Apharsatachäer** (אֲפַרְסָכָיֵא, אֲפַרְסָיֵא, אֲפַרְסַתְכָיֵא) sind nach Esra 4, 9.; 5, 6. einige jener Pflanzvölker, die nach Auflösung des Zehnstämmereiches aus Assyrien in das entvölkerte Gebiet des Reiches Israel versetzt wurden. Weiter ist nichts von ihnen bekannt, als daß auch sie bei den Hindernissen, welche dem Bau des serubbabelischen Tempels von Samarien aus bereitet wurden, sich eifrig betheiligten.

Aphek (אֲפֵק, auch אפרק Richt. 1, 31.): 1) Eine Stadt im Stamme Aser (Jos. 19, 30.), wahrscheinlich einerlei mit Aphaka (*Ἄφακα*) bei Eusebius (Vit. Const. III. 55.) und Sozomenus (H. E. XI. 5.), am Libanon gelegen und durch einen Venustempel berühmt, noch heutiges Tages Afka genannt. — 2) Eine Stadt östlich vom galiläischen Meere, wo Benhadad von Syrien den Israeliten eine unglückliche Schlacht lieferte (1 Kön. 20, 26 ff.) und wo noch jetzt ein Ort

Pheik (فيق oder افيق) sich findet. — 3) Eine Stadt im Stamme Issachar, in deren Nähe Saul gegen die Philister Schlacht und Leben verlor (1 Sam. 29, 1 ff.). Verschieden von diesem ist endlich 4) Aphek in der Nähe von Eben-Haëser, wo zu Samuels Zeit die Philister gegen die Israeliten sich lagerten (1 Sam. 4, 1.), denn Eben-Haëser war nach 1 Sam. 7, 12. im Süden Palästina's zwischen Mizpa und Ha-Schen. — Mit diesem Aphek ist aber Apheka (Jos. 15, 53.) nicht zu identificiren, denn dieses lag, nach seiner Umgebung (l. c.) zu schließen, südlich von Jerusalem in der Nähe von Hebron. [Welte.]

Aphthartodoketen. Daß eine Secte immer wieder neue aus sich erzeuge, bewahrheitet auch der Monophysitismus. Bald spalteten sich nämlich die Monophysiten in verschiedene Secten, von denen im 6ten Jahrhundert die Severianer und Julianisten die wichtigsten wurden. Der monophysitische Patriarch von Antiochien, Severus, und der Bischof Julianus von Halikarnaß, welche unter Kaiser Justin 518 einen Zufluchtsort in Alexandrien gefunden hatten, konnten sich in der Lösung der von einem Mönche im J. 519 aufgeworfenen Frage, „ob der Leib Christi verweslich oder unverweslich gewesen sei," nicht einigen. Severus mit seinen Anhängern vertheidigte die Verweslichkeit, weßhalb die Severianer auch φθαρτολατραι oder corrupticolae = Verehrer des Verweslichen, genannt wurden; Julian dagegen glaubte, hiedurch werde ein Unterschied zwischen dem Fleische und dem göttlichen Worte, zwischen dem Menschen Jesus und dem göttlichen Christus statuirt und zwei Naturen in ihm angenommen, und erklärte sich sofort für die Unverweslichkeit, was den Julianisten den Namen Aphthartodoketen oder Phantasiasten = Lehrer eines unverweslichen, nur scheinbaren Leibes zuzog. Nachdem der Patriarch der Monophysiten zu Alexandrien, der sich auf die Seite des Severus geneigt hatte, gestorben war, wählte sich jede Parthei einen Bischof, die Severianer den Theodosius, die Julianisten den Gajanus, daher jene auch Theodosianer, diese Gajaner genannt werden. Dieser Streit verbreitete sich von Aegypten herüber nach Syrien, Kleinasien, Konstantinopel und Persien; insbesondere vermehrte sich die Parthei der Aphthartodoketen deßhalb, weil der vornehmste Lehrer der Monophysiten, Xenajas oder Philoxenus mit Julianus behauptete, Christus sei eigentlich weder den Leiden noch andern Bedürfnissen unterworfen gewesen, habe aber solche freiwillig zu unserm Heile erduldet, und weil sofort Kaiser Justinian 563 ein die aphthartodoketische Lehre begünstigendes Edict erließ, in Folge dessen jeder, der sich nicht zu ihr bekannte, verbannt wurde. Der Patriarch von Konstantinopel, Eutychius, mußte wirklich nebst andern Bischöfen in die Verbannung wandern, und noch mehrere hätte gleiches Loos getroffen, wäre nicht Justinian 565 gestorben, unter dessen Nachfolger Justin II. das Edict widerrufen wurde. [Fritz.]

Apion, aus Oasis in Aegypten gebürtig, Sohn des Posidonius, mit dem Beinamen Plistonikes (vergl. Plinius lib. 37, c. 5 und Aulus Gellius lib. 5, 14 und lib. 6, 7), wohl also genannt, weil er bei gelehrten Wettkämpfen öfters den Sieg davon trug, und weil er unter Didymus und Apollonius zu Alexandrien seine Studien machte, und später in dieser Stadt seinen Aufenthalt nahm, von Vielen für einen gebornen Alexandriner gehalten. Unter Tiberius und Claudius lehrte er mit großem Beifall zu Rom Rhetorik und Grammatik; natürliche Begabung und sein unermüdeter Fleiß, weßhalb ihm der Beiname *Μόχθος* gegeben wurde, setzten ihn in den Besitz von ausgebreiteten Kenntnissen, auf die er sich aber zu viel einbildete, so daß seine ungemessene Prahlsucht und Großthuerei von Plinius und Gellius getadelt wird. Als er später von Rom nach Alexandrien zurückgekehrt war, schickten ihn bald die heidnischen Einwohner dieser Stadt, welche mit den dortigen Juden in heftige Conflicte gerathen waren, mit noch zwei Andern an den Kaiser Caligula, um gegen die Juden Klage zu führen; letztern

wurde von ihm besonders zur Last gelegt, daß sie dem Kaiser zu Ehren keine Bildsäule aufrichten und nicht bei seinem Namen schwören. Ueber den Erfolg dieser Mission sind keine Nachrichten auf uns gekommen; wohl möglich, daß die jüdische Gesandtschaft, an deren Spitze Philo stand, den Caligula besänftigte. Seine Schriften sind verloren gegangen, mit Ausnahme von wenigen Bruchstücken und Anführungen bei andern Schriftstellern. Unter seinen Schriften sind zu nennen, eine über den Schlemmer Apicius, de luxuria Apicii, eine über die römische Sprache, eine gegen die Juden, die uns durch die Gegenschrift des Josephus bekannt ist, dann 5 Bücher über Aegypten, dessen Merkwürdigkeiten ꝛc. Besonders studirte er den Seneca und Homer und suchte das Verständniß des letztern zu erleichtern. In dieser Beziehung hat er durch seine Leistungen ein Verdienst, wenn gleich gesagt werden muß, daß seine Conjecturen nicht immer glücklich, oft nur Spitzereien waren. So glaubte Apion, daß die zwei ersten Buchstaben der Ilias M H (das erste Wort heißt bekanntlich *μῆνιν*, $\mu = 40$ und $\eta = 8$) nach ihrem Zahlenwerthe die Anzahl der Bücher der Iliade und der Odyssee ausdrücken sollen und daß deßhalb der erste Vers der Iliade zuletzt von Homer gedichtet worden sei. Will man der Aussage seines Gegners, Josephus Flavius, Glauben schenken (contra Apionem II., 13), so ist er an den Folgen eines liederlichen Lebens gestorben. [Fritz.]

Apokalypse. Nach der Wortbedeutung bezeichnet *ἀποκάλυψις*, so wie das entsprechende lateinische revelatio, eine Enthüllung des Verborgenen überhaupt, im biblischen Sinne aber Offenbarung irgend einer Religionswahrheit. Urheber und Vermittler einer solchen übernatürlichen Erkenntniß ist der göttliche Geist, und sie wird nur Denen zu Theil, die in der Heilsökonomie eine ausgezeichnete Stelle einnehmen und insbesondere als Werkzeuge himmlischer Belehrung für andere Menschen ausersehen sind. So allgemein gefaßt, schließt *ἀποκάλυψις* das Moment der Weissagung noch nicht mit Nothwendigkeit in sich, wie auch der Apostel Paulus, Röm. 16, 25., die Mittheilung und genauere Auseinandersetzung eines bereis von Christo geoffenbarten Heilsgeheimnisses eine *ἀποκάλυψις* nennt, vergl. noch 1 Kor. 14, 6. 26. Speciell jedoch liegt in *ἀποκάλυψις* der *λόγος προφητείας* (Apokal. 22, 18) oder die prophetische Kunde von göttlichen Rathschlüssen, die in der Zukunft erfüllt werden sollen. Wie unterscheidet man nun aber die Apokalypse von der Prophetie? Zum Inhalte hat sie eigenthümlich den Kampf und Sieg des messianischen Reiches, und der Form nach ist sie nicht bloß die Mittheilung des Gottgeistes an den Menschengeist an sich oder das subjective Ergreifen seiner weissagenden Aufschlüsse, sondern die objectiv schriftliche Fassung in der durchgängig festgehaltenen Form der Vision. Die Propheten der ältesten Zeit offenbarten ihre göttliche Erleuchtung durch das lebendige Wort und durch symbolische Handlungen, die irgend eine ernste Wahrheit oder erschütternde Mahnung dem nur sinnlich erregbaren Zuhörer eindringlich machten. Später trat immer mehr die Schrift an die Stelle der mündlichen Belehrung und das Symbol in seiner dramatischen Ausführung weicht allmählig der Vision, welche anfangs vereinzelt auftritt, und mit gewöhnlicher Sprechweise umgeben, in der jüngsten Zeit der heiligen Literatur aber als die bei weitem üblichste Form der prophetischen Verkündigung im eigenthümlich ausgeprägten Style. Ueberschwengliche Phantasie, räthselhafte Umhüllungen, scheinbar künstliche, auf ein System heiliger Zahlen gegründete Berechnungen sind die am meisten hervorspringenden Merkmale. Man wird leicht einsehen, daß diese Charakteristik auf die gesammte sogenannte apokalyptische Literatur Bezug nimmt, zur Grundlage aber die johanneische Apokalypse hat, welche vorzugsweise in unserem Canon heiliger Bücher die bezeichnete besondere Art der Prophetie darstellt. Denn obgleich ihr das Buch Daniel am nächsten kommt, so kann es doch wegen des beschränkten alttestamentlichen Standpunktes und seiner nur in Umrissen gegebenen messianischen Hoff-

nungen auf den Namen einer Apokalypse keinen Anspruch machen in der Weise, wie das letzte neutestamentliche Buch, welches ganz eigentlich die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ in objectiver Bedeutung darstellt, d. i. wie Christus als König und Richter beim Abschluß der Kampfperiode seiner heiligen Kirche, zur Erscheinung kommt. Alle übrigen, zu den Apokryphen gehörigen apokalyptischen Schriftdenkmale enthalten nur Weissagungen post eventum, es sind nicht Enthüllungen zukünftiger, sondern durchgängig räthselhafte Verhüllungen bereits geschehener Dinge, sie tragen alle den Stempel der Unächtheit an sich und können uns weder dem Inhalte noch der Form nach von der göttlichen Erleuchtung und Begeisterung ihrer Verfasser überzeugen (s. Apokryphen). Wir handeln deßhalb nur von der Apokalypse des neuen Testamentes, legen 1) ihren Inhalt dar, sprechen 2) von der Form, 3) von den sich gegenseitig bedingenden Fragen nach dem Verfasser, der Zeit und dem Orte der Abfassung und zwar a) nach innern Merkmalen, b) nach äußern Zeugnissen, und 4) von ihrem Zwecke.— 1) Inhalt. Die Ueberschrift meldet, daß die Offenbarung Jesu Christi an dessen Diener Johannes ergangen sei, „der bezeugt hat das Wort Gottes und das Zeugniß von Jesu Christo, was er alles gesehen", und ermahnt die Leser und Hörer der Weissagung, dieselbe wohl zu beherzigen. (Cap. 1, 1—4.) Darauf folgt unter einem Segenswunsche die Dedication an die sieben Gemeinden Kleinasiens mit der Nachricht, daß Johannes um des Zeugnisses von Jesu Christo willen auf der Insel Patmos am Tage des Herrn gewesen und dort eine Erscheinung von Jesu gehabt, der ihm aufgetragen, die Offenbarungen für die sieben christlichen Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea niederzuschreiben. 1ter Hauptheil (1, 12.; — 3, 22.). Johannes schaut in der Mitte von sieben Leuchtern die Gestalt eines Menschen, mit einem Talar und goldenem Gürtel, schneeweißen Hauptes, mit flammenden Augen, feurig glänzenden Füßen und einer gewaltigen Stimme, vergleichbar dem Rauschen vieler Wasser. In der Rechten hielt diese Gestalt sieben Sterne, aus ihrem Munde ging ein zweischneidiges Schwert und ihr Angesicht leuchtete wie die Sonne. Der Seher fällt erschrocken nieder, aber die Gestalt richtet ihn auf, es ist Christus der Herr, der einst Todte, nun aber in Ewigkeit Lebende. Jene sieben Leuchter und sieben Sterne werden auf die sieben Gemeinden und ihre Vorsteher gedeutet, und Johannes erhält nochmals Befehl, niederzuschreiben, was er geschaut: „sowohl was da ist, als was da geschehen wird", also Gegenwärtiges und Zukünftiges. Im zweiten und dritten Capitel folgen jetzt die im Namen Christi an die vorhingenannten sieben Hauptgemeinden Kleinasiens und insbesondere an die Vorsteher derselben gerichteten Briefe, deren Inhalt Lob und Tadel ist über christlichen Glauben und Wandel, Ermahnung und Tröstung, Drohung und Verheißung. — 2ter Hauptheil (4, 1.—11, 19.). Anfang der eigentlichen Offenbarung. Johannes wird in den geöffneten Himmel entrückt, wo er Gott schaut auf einem Throne, der umgeben ist von einem Regenbogen und dem Glanze des Smaragds. Um den Thron sitzen die 24 Aeltesten, in weißen Kleidern und goldenen Kronen prangend. Blitze und Donnerstimmen gehen von dem Throne aus und sieben Feuerflammen brennen vor ihm, sinnbildend die sieben Geister Gottes, ein gläsernes, krystallgleiches Meer ist vor dem Throne und ihn umringen die vier Cherubim, in deren Lobgesang die Aeltesten niederfallend einstimmen. Gott hält in der Rechten das mit sieben Siegeln verschlossene Buch der Zukunft; Niemand kann es öffnen als nur der Messias, der Löwe vom Stamme Juda. Aus der Mitte zwischen dem Throne und den Cherubim tritt er hervor in Gestalt eines Lammes mit sieben Hörnern, den Symbolen der Kraft, und mit sieben Augen, den Sinnbildern des göttlichen, überall hinschauenden Geistes, und nimmt das Buch. Da fallen die Cherubim und Aeltesten vor ihm nieder, ein neues Lied

ertönt zum Preise des Lammes und ein zweiter Lobgesang auf Gott und Christum. Nun werden von jenen sieben Siegeln sogleich sechs der Reihe nach geöffnet und in derselben Reihenfolge zeigen sich je nach Eröffnung eines Siegels bedeutungsvolle, die Zukunft symbolisirende Erscheinungen. Bevor aber dann das siebente Siegel geöffnet wird, bezeichnet ein Engel mit einem Siegel die Auserwählten, damit sie abgesondert würden von den Kindern des Verderbens und verschont blieben. Darauf folgt vereinigt mit den Engelshymnen ein Loblied der 144,000 Erwählten aus den Juden und der unzählbaren Menge aus den Heiden zur Verherrlichung Gottes des Vaters und Jesu Christi, worauf erst die Eröffnung des siebenten Siegels erfolgt. Nach derselben erscheinen sieben Engel mit Posaunen, und ein anderer zündet Rauchwerk an für die Gebete aller Heiligen auf dem Altare vor dem Throne, füllt nachher sein Rauchfaß mit Feuer vom Altare und wirft es auf die Erde, wodurch Blitz, Donner und Erdbeben entstehen. Sofort stoßen sechs von jenen Engeln der Reihe nach in ihre Posaunen und nach jedem Posaunenschalle ergehen neue schreckliche Strafgerichte über die Erde und ihre Bewohner; dennoch bekehren sich letztere nicht und die Reihe käme an den siebenten Engel. Bevor jedoch dieser in die Posaune stößt, wird ähnlich, wie nach Eröffnung des sechsten Siegels eine Zwischenerscheinung vorgeführt. Ein mit Majestät umkleideter Engel gibt dem Johannes eine Buchrolle zu verschlingen, worin die nachfolgenden Weissagungen enthalten sind. Sie ist süß in seinem Munde, aber bitter nach dem Genuß, zum Sinnbild des nur unter großen Zerstörungen siegreichen Gottesreiches. Nach dem Befehle des nämlichen Engels wird darauf von Johannes der Tempel gemessen mit Weglassung des äußern Vorhofes, der von den Heiden dritthalb Monate lang zertreten werden soll. Während dieser Zeit predigen und weissagen zwei Zeugen Gottes in Jerusalem (Henoch, oder dem Texte angemessener, Moses und Elias, cf. Tertull. de anima c. 50). Sie werden vom Antichrist, dem aus dem Abgrunde steigenden Thiere getödtet, ihre Leichen bleiben dritthalb Tage unbegraben liegen auf den Straßen Jerusalems, aber von Gottes Kraft neu belebt stehen sie wieder auf und werden in den Himmel entrückt, während zugleich der zehnte Theil der Stadt, wo der Herr gekreuzigt worden, im Erdbeben untergeht und siebentausend Menschen getödtet werden, die übrigen aber sich bekehren. Nun erschallt die siebente Posaune, Jubel wird laut im Himmel darüber, daß Gott und seinem Gesalbten die Weltherrschaft zugefallen und die vierundzwanzig Aeltesten sprechen Gott dankend von dem letzten noch bevorstehenden Kampfe des Messias mit dem Heidenthume. Es öffnet sich der himmlische Tempel und die Bundeslade wird sichtbar unter Blitz, Erdbeben und Hagel. 3ter Haupttheil (Cap. 12, 1. — 22, 6.). Schilderung des Kampfes mit drei feindlichen Mächten. Zuerst erscheint Satan in Gestalt eines rothen Drachen, der ein schwangeres Weib verfolgt, um das erwartete Kind zu verschlingen; das Kind, der künftige Weltherrscher, wird aber zum Throne Gottes gerettet, und die Mutter, d. i. das gläubig gewordene Judenthum als die Grundlage der ersten christlichen Kirche, entflieht in die Wüste und bleibt dort vierthalb Jahre. Satan wird von Michael überwunden, aus dem Himmel gestürzt und richtet nun seine Tücke gegen die Bewohner der Erde. Jetzt erblickt Johannes ein aus dem Meere aufsteigendes Ungeheuer mit sieben Köpfen und zehn mit Diademen geschmückten Hörnern, das von aller Welt angebetet wird und sofort den Kampf beginnt gegen das wahre Judenthum und dann gegen das Christenthum. Als hülfeleistend wird ihm beigegeben ein anderes Thier mit zwei Lammeshörnern und Drachenstimme, das durch große Zeichen und Wunder die Erdbewohner verführt, jenes erstere Thier anzubeten, und seinen Namen oder die Zahl seines Namens, die 666 ist, als Wahrzeichen zu tragen. Jenes Thier ist der Antichrist

und das ihn unterstützende Thier ist das personificirte falsche Prophetenthum oder das dämonische, der Magie und Theurgie zu Grunde liegende Princip. Auf der andern Seite wird zum Kampfe gegen den Antichrist und den falschen Propheten vorbereitet. Die Auserwählten erscheinen unter der Obhut des Lammes auf dem Berge Zion. Ein neues Loblied wird gesungen vor Gottes Throne, nur lernbar den Heiligen. Ein Engel verkündet den Völkern das ewige Evangelium und mahnt zur Gottesfurcht, ein Anderer verkündet den Fall Babels (Roms), ein Dritter warnt vor Anbetung des Antichrists und droht mit dem göttlichen Zorne — Ursache genug zur Ausdauer für die Christen, die, wenn sie als solche für ihren Meister sterben, glücklich gepriesen werden. Johannes schaut nun Christum selbst, den König und Weltenrichter, der eine Krone auf dem Haupte trägt und eine Sichel in der Hand, um die bereits reife Saat der Erde zu ärnten, worauf ein Engel die Weinstöcke der Erde abschneidet, die dann in einer großen Kelter außerhalb der Gemeinde der Heiligen getreten werden. Jetzt empfangen sieben Engel die sieben Schalen des göttlichen Zornes und gießen sie nach einander auf die Erde aus, wodurch die schrecklichsten Plagen über die Anbeter jenes Thieres und endlich der Untergang Babels herbeigeführt wird. Darauf erfolgt noch ein dreifacher Entscheidungskampf. Der erste gegen Babel oder Rom, welches vorgestellt ist als ein buhlerisches Weib auf dem Thiere mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern sitzend. Die sieben Köpfe bezeigen sieben Berge, d. i. die sieben Hügel Roms und zugleich sieben Könige. Fünf von diesen sind gefallen, der sechste ist an der Regierung, der siebente wird nur kurze Zeit bleiben und nachher kommt der leibhafte Antichrist selbst als der achte, der aus den sieben hervorgeht. Er vereint sich mit Bundesgenossen, den durch die zehn Hörner vorgebildeten zehn Königen, und stürzt Rom. Ein Engel verkündet seinen Fall, die Christen erhalten die Mahnung, sich aus der Stadt zu retten. Als Symbol der gänzlichen Vernichtung wird ein großer Stein in das Meer geschleudert. Lobgesänge im Himmel über den Fall Babels, über den Anfang des göttlichen Reiches und die Hochzeit des Lammes. Zweiter Kampf gegen den Antichrist, den falschen Propheten und den Satan. Der Himmel öffnet sich, Christus geht hervor auf weißem Rosse, zu streiten wider seine Feinde. Der Antichrist nebst seinem Propheten wird überwunden und lebendig in den brennenden Schwefelpfuhl geworfen, Satan selbst auf tausend Jahre in den Abgrund verschlossen. Erste Auferstehung der Blutzeugen und tausendjährige Herrschaft derselben mit Christo. Dritter Kampf. Satan wird wieder freigegeben, er streitet mit Gog und Magog wider die heilige Stadt, aber sie werden besiegt und auf ewig in das Behältniß des Antichrist und seines Propheten geworfen. Herabkunft des neuen Jerusalems und Beschreibung desselben. — Der Schluß des Buches 22, 6—21 enthält die Beglaubigung der zuverlässigen Erfüllung des Geschauten durch einen Engel und durch Christum selbst, ferner die Mahnung an die Leser, nichts zu dieser Offenbarung hinzuzusetzen oder davon wegzunehmen, und endlich den apostolischen Gruß. — 2) Form. Zunächst geht aus dem dargelegten Inhalte der johanneischen Apokalypse die Einheit derselben hervor. Alle ihre Theile stehen unter einander und mit der Idee des Ganzen, der zukünftigen Vollendung des messianischen Reiches, im schönsten Einklange, so daß diejenigen Ausleger, welche das Buch zu verschiedenen Zeiten (Grotius und Bleek) oder von verschiedenen Verfassern (Vogel) geschrieben sein lassen, nur äußerst mangelhafte Kenntniß mit dem Gegenstande ihrer Kritik verrathen. So glaubte Vogel (Commentt. de apocal. Jo. Erlang. 1811—16) beweisen zu können, Cap. 12—22. hätten einen andern Verfasser als die vorhergehenden, aus denen er 1, 9. bis Cap. 3 u. Cap. 4—11. für ursprünglich getrennte Stücke ansieht und sie dem Apostel Johannes zutheilt, während Cap. 12—22. Johannes den Presbyter zum Verfasser haben sollen. Die gleichmäßige Sprache und der eine Geist, der

das Ganze beherrscht, widerlegen vollkommen seine Gründe. Bleek (in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher ꝛc. Heft 2. S. 240 ff.) hielt dafür, Cap. 1—12 seien vor der Zerstörung Jerusalems, 12 bis zu Ende nachher geschrieben und der gänzliche Untergang der Stadt sei gegen Erwarten des Sehers erfolgt. Seine Hypothese zerfällt aber in Nichts, wenn man die vielen im Evangelium von den letzten Dingen und insbesondere von der Zerstörung Jerusalems handelnden Stellen näher ansieht (vgl. Matth. 22, 7. 24, 2.; Mark. 13, 2.; Luk. 19, 41—44.; 21, 6. 24.). Mit Unrecht beruft man sich zu Gunsten dieser Trennungsversuche auf eine gewisse Abgerissenheit in der apokalyptischen Darstellung, auf einen Mangel an Mittelgliedern, welche die einzelnen Visionen zu stetiger Entwickelung verknüpfen, denn man bedachte nicht, daß diese Schreibweise gerade das unterscheidende Merkmal der apokalyptischen Prophetie von jeder andern sei, daß sie, wie schon Lücke (Einleit. in die Offenb. Joh. S. 441) richtig bemerkt, aus mannigfaltigen und ungleichartigen Visionen zusammengesetzt nothwendig auch verschiedene Ausgangspunkte haben müsse, und endlich daß die Apokalypse überhaupt ungemein an Reiz verlieren würde, wenn sie nicht in stets neuen Wendungen Ueberraschung böte, sondern vielmehr in enggeschlossener Gliederung, wie die Perioden eines rednerischen Aufsatzes fortschritte. Lücke unterscheidet ganz passend in dem ersten Haupttheile zwei verschiedene Anfangspunkte Cap. 1, 9. u. 4, 1. Die erste oder einleitende Reihe der Visionen setzt wenigstens in der Conception des Schriftstellers den Abschnitt von Cap. 4 bis 11 voraus, und daß Christus selbst 1, 13 ff. dem Johannes erscheint als die Zukunft enthüllend, ist eben nur dadurch möglich, daß das Lamm mit den sieben Augen und Hörnern, der Löwe vom Stamme Juda, bereits das Buch der Zukunft entsiegelt hat. Diese Vision aber wird erst im 5. Cap. geschildert, so daß, worin wir Lücke durchaus beistimmen, der Verfasser das von der zukünftigen Entwicklung des messianischen Reiches Erschaute gleichsam in rückwärtsschreitender Ordnung dem Leser vor Augen legt. In gleicher Weise wird auch zum Verständniß der apokalyptischen Briefe das 20. und 21. Cap. vorausgesetzt; vgl. 2, 28.; 2, 7. u. 3, 12 21. mit Cap. 20 u. 21. Diese Sachlage duldet keine Verschiedenheit der Verfasser oder der Abfassungszeiten. — Was ist ferner von dem Styl der Apokalypse und seinen Eigenthümlichkeiten zu urtheilen? Zunächst ist das poetische Element, welches bei dem Zusammenwirken des göttlichen Geistes mit dem menschlichen zwar in den Bereich des letztern zu gehören scheint, aber doch dem Einflusse eines besondern *Χάρισμα* nicht entzogen werden kann, nicht nach den ästhetischen Begriffen des Occidentes zu betrachten, sondern als Erzeugniß der glühenden orientalischen Phantasie. In der Johanneischen Offenbarung finden wir nicht die anmuthigen Formen und die mit vollendeter rein menschlicher Schönheit verknüpfte plastische Erhabenheit der griechischen Dichter, auch nicht die sentimental schwärmerischen Reize der Romantiker, sondern eine über alle jene Gesetze der Schönheit, wie sie von Aristoteles bis auf die Aesthetiker unserer Tage aufgestellt worden sind, hinausragende Phantasie, zu deren vollkommener Würdigung auch wieder eine ganz besondere Phantasie-Anlage gehört, wie sie vielleicht unter allen Abendländern nur ein Dante und Michel Angelo gehabt haben. In der Apokalypse weicht die Anmuth dem Grotesken, Uebermenschlichen, das natürlich Gesetzmäßige dem maaßlos Uebernatürlichen, welches gleichwohl sein eigenes Maaß hat, wie das Unendliche seine Theorie in der Mathematik; es sind kühne, ergreifende, markerschütternde Gedanken, die aus der Seele des gotterleuchteten Propheten hervorströmen, sie müssen sich nothwendig in eben so kühnen Gestalten verkörpern. Die Umrisse der Bilder sind weniger in festen, als in beweglichen Linien gezeichnet, sie zerfließen unter dem kritischen Messer und zeigen nur, was sie zeigen sollen, dem schwunghaften Geiste, der vom Christusglauben wahrhaft belebt über dem großen Gedanken von der Vollendung des

Gottesreiches auf Erden, die Begriffe und Bilder der sublunarischen Welt einen Augenblick vergißt. — Die briefliche Form ist nicht die wesentliche bei der Apokalypse, sondern eine untergeordnete; sie ist auch weder ein eigentliches, noch symbolisches Drama, noch viel weniger ein Epos, und es ergeht nun einmal an alle Aesthetiker die Mahnung, dem Geiste nicht zu wehren, wenn er in die aristotelischen Kategorien nicht eingezwängt sein will. — Man hat der Apokalypse Originalität abgesprochen. Wir geben zu, daß einige Bilder entlehnt sind aus Jesaia, Jeremia, Ezechiel und Daniel, aber konnten die neutestamentlichen Weissagungen kräftiger gezeichnet werden als in der Sprache der heiligen vaterländischen Propheten des Alterthums? und wenn es auch scheint, als habe Johannes mit Bezug auf die Form sich kein anderes Lob erwerben wollen, als den Inhalt der ihm gewordenen Offenbarung harmonisch und kunstgerecht zu ordnen, so ist doch eben die Entfaltung und Verknüpfung der Visionen ihm eigenthümlich, die Grundgedanken als inspirirte unwidersprechlich originell und der aus dem Ganzen hervorstrahlende specifisch christliche Geist eben als solcher ursprünglich und wohl zur Nachahmung vielfach anregend, aber selbst nicht nachgeahmt. — Grundsprache des Buches und ihre charakteristischen Merkmale. Daß die Apokalypse ursprünglich griechisch geschrieben sei, ist leicht zu beweisen: 1) aus ihrer Bestimmung für griechische Gemeinden; 2) aus dem Gebrauch der echt griechischen Edelsteinnamen im 21ten Cap., des griech. Längenmaaßes *στάδιον* im 14ten und 16ten Cap., und des griechischen Getreidemaaßes 6, 6; 3) aus der griechischen Uebersetzung hebräischer Wörter 9, 11; 4) aus der griechischen Buchstabensymbolik 1, 8; 21, 6; 22, 12 und ganz besonders, wie später zu beweisen, 13, 18; 5) aus vielen griechischen Ausdrücken, wie *πυρρός* 6, 3 und 12, 3, *ἡμιώριον* 6, 1, *μεσουράνημα* 8, 13, *ὑακίνθινος* 9, 17, *ποταμοφόρητος* 12, 15, *ταλαντιαῖος* 16, 21, *ξύλον θύϊνον* 18, 12, *τετράγωνος* 21, 16, *διαυγής* 21, 22 u. a.; 6) endlich aus den Anspielungen auf alttestamentliche Stellen, wobei ein Gebrauch der LXX nicht geleugnet werden kann, vgl. 7, 9. 11, 9. mit Daniel LXX 3, 4. 7. 31. 5, 19. 6, 26. Ferner 5, 5. 22, 6 vgl. mit Jesaia LXX 11, 10 u. a. Reich an grammatischen Eigenheiten ist die Sprache der Apokalypse allerdings und manche Constructionen mußten einem an das feine Griechisch gewöhnten Ohre ganz fremdartig klingen; allein sie erklären sich zum Theil aus der rhetorischen Darstellungsweise, theils aus der Nachahmung der alten Prophetensprache, wobei die hebräischen Wendungen an ihrer Stelle waren; auch hätte man längst zu den Solöcismen, Anakoluthien und sonstigen grammatischen Ungenauigkeiten sowohl aus dem neutestamentlichen Sprachkreise überhaupt, wie hauptsächlich aus dem vierten Evangelium und den johanneischen Briefen Parallelen aufweisen können, wäre man bei Vergleichung des sprachlichen Elements nicht so oberflächlich und einseitig zu Werke gegangen. (Der Raum gestattet uns nicht, diesen Punkt hier weiter zu verfolgen.) — 3) Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung, a) nach den Daten, welche die Apokalypse selbst an die Hand gibt. Die Ueberschrift nennt als Empfänger und Schreiber der Offenbarung Johannes, den Knecht Christi, ohne nähere Bestimmung, außer daß er als Augenzeuge und Verkündiger der Geschichte Jesu eingeführt wird. Schon dieses läßt nicht wohl an einen andern Jnhannes als eben den Evangelisten denken. Dasselbe ist in noch höherem Grade mit der Zuschrift an die sieben Gemeinden Kleinasiens der Fall. Der Verfasser nennt sich zwar auch hier bloß Johannes, zeigt sich aber in den Briefen als einen Mann von sehr großem, ja wahrhaft apostolischem Ansehen in Kleinasien. Kein Anderer als der Apostel konnte Briefe solchen Inhaltes an die Gemeinden schreiben, kein Anderer ohne widerliche Anmaßung unter dem Namen eines so großen Apostels auftreten. Aber es wird entgegnet, daß gerade der Apostel Johannes weder im Evangelium noch in den Briefen sich nenne, deßhalb wundere man sich über die Nennung seines Namens

in der Apokalypse. Wir antworten: bei dem Evangelium genügte es, eine rein objective Darstellung der Lehren und Thaten des Heilandes zu geben, der Erzähler selbst kann füglich in den Hintergrund treten, wie der Dichter im Verhältniß zu seinem Drama; war es doch zumal äußerst leicht, aus dem ganzen Charakter des vierten Evangeliums sofort den Verfasser zu errathen; was sodann die Briefe betrifft, so wußten ja alsbald die Gemeinden, wer jener πρεσβύτερος sei, der sie ihnen schicke. Anders verhält sich die Sache bei der Apokalypse. Hier darf der Empfänger der Offenbarung nicht zurücktreten hinter den mitgetheilten Gehalt derselben, hier ist es von Wichtigkeit, zu erfahren, wer so originelle Visionen gehabt, hier war mit einem Worte der Name unumgänglich nothwendig, da es sich nicht um vergangene, auch von vielen Andern bezeugte Begebenheiten im Leben Jesu handelte, sondern um die auctoritative Beglaubigung von Weissagungen, die einzig in ihrer Art auch nur einen Einzigen zum Träger haben. — Man vernimmt ferner den wiederholten Einwand, der Evangelist Johannes könne nicht Verfasser der Apokalypse sein, da sich dieser Cap. 18, 20. mit den Worten: „Freue dich über sie, Himmel, und ihr Heiligen, und ihr Apostel und Propheten u. s. w." von den Aposteln ausschließe. Allein hier ist kraft des Zusammenhanges nur an diejenigen Apostel gedacht, die bereits für Christo den Martyrtod erlitten haben. Endlich macht man die Verschiedenheit, welche in Bezug auf Form und Darstellungsweise zwischen der Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften obwalte, gegen Johannes geltend. Allein dieser Grund verliert alle Beweiskraft, sobald man bedenkt, daß eine evangelische Berichterstattung und eine briefliche Paräneſe doch nothwendig einen ganz andern Charakter haben muß, als eine die ganze Zukunft des neuen Gottesreiches überschauende und bildlich deutende Prophetie. — Ebenso überzeugend läßt sich die Zeit, wann die Apokalypse geschrieben, aus ihr selbst ermitteln. Jede der sieben asiatischen Gemeinden hat bereits einen Vorsteher oder Bischof, ἄγγελος genannt. Das Christenthum ist in seiner Entwicklung vorgeschritten, die Zeit der ersten lebendigen Liebe, der Glaubens- und Sittenreinheit ist eine vergangene, Scheinchristenthum sucht neben dem wahren sich zu behaupten, vor Häretikern muß vielfach gewarnt werden. Alles dieses setzt das pauliniſche Wirken in den Gemeinden Kleinasiens voraus, und so weit uns die Briefe der Apokalypse einen Blick gestatten in das Wesen der daselbst bezeichneten Irrlehren der (symbolischen) Nikolaiten, Balaamiten und falschen Juden, so scheint darin ausschließlich die ebionitische Richtung bekämpft, nicht aber die doketische, die erst später sich herausbildete und dem Apostel Johannes im vierten Evangelium sowie in den Briefen Anlaß zu indirecter (im Evangelium) und directer (in den Briefen) Widerlegung gegeben hat. Unser Buch muß also bald nach dem Tode des Apostel Paulus (vgl. 18, 20.) geschrieben sein. Aber was bisher nur Wahrscheinlichkeit hatte, erhebt sich zur Gewißheit aus den beiden höchst wichtigen Stellen Cap. 11, 1 ff. und Cap. 17, 9—12. Erstere nämlich zeigt deutlich und klar, daß der Verfasser die Zerstörung Jerusalems in der Zukunft sieht, nicht als eine gänzliche, durch Titus bereits erfolgte. Er mißt in der Vision nach dem Auftrage des Engels den eigentlichen Tempel und Altar mit Weglassung des äußern Vorhofes, der den Heiden gegeben ist. Dieses Messen darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein Symbol des Verschontbleibens betrachtet, und angenommen werden, Johannes habe aus Liebe zum Nationalheiligthume an eine bevorstehende gänzliche Vernichtung desselben nicht geglaubt, sondern nur an eine theilweise, den unwesentlichen, für die Heiden bestimmten äußern Vorhof betreffende. Schon die Weissagungen des Herrn über Jerusalem hatten ihn eines andern belehrt. Vielmehr will jenes Ausmessen des alten Tempels nur so viel sagen, daß ein Riß zu entwerfen sei für den neuen, im himmlischen Jerusalem erwarteten, denn noch beim Bestehen des alten hofften die Juden auf das neue, und setzt auch die herrliche Schil-

derung des himmlischen Jerusalems (Cap. 21 und 22) die Zerstörung des irdischen voraus, so doch gewiß als in der nahen Zukunft erfolgend, nicht als historisch vergangen. Gemessen aber wird das Heiligthum noch vor dem Untergange, damit nach ihm im vergrößerten Maaßstabe ein neues himmlisches bereitet werde. Der äußere Vorhof ist da nicht nothwendig, weil ja nur die äußern, absondernden Gebräuche und Satzungen verschwinden, der reine Jehovacult aber in's Christenthum hinübergerettet werden und mit dem Christenthum, dem alle wahren Israeliten zuströmen werden, im himmlischen Jerusalem fortdauern soll. Ganz anders müßte der Inhalt des 11ten Cap. sich gestaltet haben, hätte bei seiner Abfassung schon Titus seine Triumphe gefeiert, und läßt man die Apokalypse unter Domitian entstehen, dann wäre das 11te Cap. ein so schlecht durchdachtes vaticinium post eventum, daß es die Leser sofort überzeugen müßte entweder von dem Mangel aller prophetischen Begabung des Schriftstellers oder von seiner Ungeschicklichkeit, die das Gegentheil von dem schreibt, was sie meint und geglaubt wissen will. Wenn dagegen andere Ausleger, weil doch im 11ten Cap. die Zerstörung Jerusalems gar zu deutlich als zukünftig, im 21ten Cap. aber ein neues Jerusalem erwähnt wird, zwischen der Abfassung des 11ten und des 21ten Cap. die heilige Stadt zerstört werden lassen, welchen schmerzlichen Verlust der Seher nur nicht näher habe berühren wollen; so verstoßen sie gegen alle wahren Begriffe von Prophetie und ignoriren alle Stellen des N. T., wo über eschatologische Erwartungen und namentlich vom Schicksale Jerusalems gehandelt wird, und würdigen den Verfasser der Apokalypse zu einem unzuverläßigen Orakeldichter herab. Wir gehen zur zweiten Stelle Cap. 17, 7 ff. Jenes buhlerische Weib, welches auf dem Thiere mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern sitzt, trunken vom Blute der Heiligen und Zeugen Jesu, ist Rom. Das Thier selbst ist der Antichrist, die verkörperte aber noch nicht in Persönlichkeit auftretende götzendienerische Weltherrschaft. Das Thier hat sieben Häupter, die auf sieben Berge, offenbar die sieben Hügel Roms, und auf sieben Könige gedeutet werden. Fünfe davon sind gefallen, der sechste ist, der siebente ist noch nicht gekommen, und wann er kommt, soll er nur eine kleine Weile bleiben. Da nun die römische Weltherrschaft von den Cäsaren ist begründet worden, so muß die Reihenfolge der Könige von ihnen anheben: 1. Cäsar, den Juden und Griechen als den ersten Kaiser betrachten (Jos. Antt. XVIII. 2, 2. Sueton.); 2. Augustus, 3. Tiberius, 4. Caligula, 5. Claudius. Der sechste, Nero, ist an der Regierung. Auf Grund seiner Christenverfolgung nach Patmos verbannt, hat Johannes daselbst die Offenbarung geschaut, aber, da ihre Abfassung nach 1, 9. nicht mit dem Zeitpunkte des Schauens zusammenfällt, sie erst nach dem Tode des Nero unter Galba, dessen Regierung in der Vision als eine kurze geweissagt wird, schriftlich herausgegeben. Der achte König ist das Thier selbst, der Antichrist, nun eine persönliche Erscheinung geworden und aus den sieben Vorgängern kommend. Unrichtig scheint nach dem Zusammenhange die Uebersetzung: er ist einer von den sieben. In diesem Falle hätte Johannes wohl ein ἐξ hinzugesetzt. Viel näher dürften wir dem Sinne des Verfassers kommen, wenn wir uns den Antichrist schon vor seinem persönlichen Auftreten als in den römischen Kaisern wirksam denken und als die Grundlage ihrer Herrschaft. Von diesem einen höllischen Geiste sind gleichsam alle sieben bewältigt gewesen und nachdem ihre Macht mit dem Leben gebrochen, dringt er aus ihnen hervor, erlangt Selbstständigkeit, tritt selbsteigen handelnd auf zum Kampfe anfangs gegen die Juden (11, 17), dann gegen die Römer selbst, verbündet mit den zehn Königen, die noch kein Reich empfangen, d. i. mit den unterjochten und von Rom abhängigen Fürsten der eroberten Länder, zuletzt gegen die Gemeinde der Heiligen mit ihrem Heerführer Christus. (S. Tertull. de resurr. carn. c. 24. 25 — Lactant. de vita beata. VII. c. XIX. — Ambros. de benedict. Patriarch. VII. p. 523 ed. Vallarsi. Comment. in ep. II. ad Thess. c.

2. — Hieron. Comment. in Jes. 14, 12; 16, 6; 26, 8. Comment. in Dan. c. 11. — Augustin de civitate Dei XX. 19, 4. — Hilarius de trinitate IX. 22.) Ob Johannes aber die Meinung seiner Zeit getheilt, daß Nero, den man nicht todt geglaubt (Tacit. annal. II. 8. Sueton. Nero. 57. Dio Cassius 64, 9.), als Antichrist wieder kommen werde (cf. Sulpit. Sever. hist. sæc. II. 29.), ist ungewiß und wenig wahrscheinlich; denn was Tacitus über dieselbe sagt, hat eine Aeußerung Suetons (VI. 50.) gegen sich, und sie kommt auch schon dem hl. Augustin sehr befremdlich vor (de civitate Dei. XX. 19, 3.); daß aber Johannes sie sogar in der Apokalypse niedergelegt habe, bestreiten wir 1) mit Rücksicht auf die Zeit, in welche wir das Schauen der Offenbarung setzen; 2) auf die obige Erklärung von 17, 7 ff.; 3) im Hinblick auf den allgemeinen Charakter des Antichrists, der auch nach der Schilderung des hl. Paulus im 2. Thess. nicht nothwendig einen Eigennamen führen müßte; 4) endlich mittelst Widerlegung der nach dem Vorgange von Fritzsche, Benary und Hitzig in neuester Zeit beliebt gewordenen Deutung der Zahl 666 in Cap. 13, 18., wonach נרון קסר „Nero Kaiser" gelesen wird. Die Gegengründe sind nämlich folgende: 1) Johannes schrieb an griechische Leser, die keine hebräischen Buchstaben kannten, mithin auch nicht ihren Zahlenwerth; 2) die Juden hatten kein Wort für *καῖσαρ* oder Cæsar, als מַלְכָּא, und würden auch jenes plene geschrieben haben, קיסר, wie ja auch in der syrischen Uebersetzung ܩܝܣܪ steht; 3) daß der Antichrist noch den Kaisertitel beibehalten und seinen Anhängern als Wahrzeichen mitgeben werde, hat in den Meinungen über den Antichrist gar keinen Halt. Ein großer Theil der damaligen Christen und zumal die von jüdischer Herkunft glaubten auch nicht, daß ein Römer, Nero etwa, als Antichrist erscheinen würde, sondern vielmehr ein Jude aus dem Stamme Dan oder, wie aus Lactanz ersichtlich, ein König aus Syrien; 4) der Name muß eine Beziehung auf das vom Antichrist zu verübende Werk enthalten, muß seinen Stolz, seinen Hochmuth und seine Herrschsucht ausdrücken, muß, wie gesagt, aus dem Sinne des Antichrists selbst und seiner Anhänger genommen sein, wem er als ein Wahr- oder Erkennungszeichen dienen sollte. Ausgeschlossen sind deßhalb von vorn herein alle verächtlichen Namen, wie *Κακὸς ὀδηγὸς*, *παλαιβάσκανος*, *ἀληθὴς βλαβερός*, *Βενέδικτος* (*κατ' ἀντίφρασιν*), *ἄμυος ἄδικος* u. a., die man vorgeschlagen hat. Ganz zu verwerfen sind *Τεῖταν*, *Λατεῖνος* und *λάμπετις*. Auch gegen בֶּן־בְּעוֹר קֵסָם ist außer dem Nr. 4 Gesagten auch alles das zu erinnern, was die Deutung נרון קסר unzulässig macht. Möge deßhalb neben den vielen Vermuthungen noch die eine stehen, daß in der Zahl 666 das Wort *ὁ νικήτης*, der Sieger *κατ' ἐξοχήν* (wie sich der Antichrist in seinem Stolz gar wohl selbst nennen könnte), verborgen liege.

ὁ	*ν*	*ι*	*κ*	*ή*	*τ*	*η*	*ς*
70.	50.	10.	20.	8.	300.	8.	200.

666.

Wie verstehen wir nun aber die geheilte Todeswunde eines der Häupter des Antichrists? Am allerwenigsten von dem Wiederaufleben des Nero, wie Lücke meint in seiner Einleit. zur Offenb. und die meisten Ausleger nach ihm. Jenes Thier nämlich hatte ursprünglich nicht mehr als sieben Köpfe, diese sind sieben Könige. Nach dem Hingange derselben soll das Thier erscheinen als wiederauflebender Nero, natürlich also mit dem einen Kopfe des schon unter den Sieben dagewesenen Nero. Da hätten wir freilich eine geheilte Todeswunde, aber schade nur, daß zum Trotze der Ausleger das Thier schon im 13. Cap. sieben Köpfe hat, von denen einer eine Todeswunde empfangen. Wir beziehen, gewiß dem Geiste der johanneischen Apokalypse angemessener, jene Todeswunde auf den großen Verlust, den das antichristliche, götzendienerische Princip durch die sich immer mehr ausbreitende Herrschaft des Christenthums erlitten hat, der aber

mittelst der wüthenden Verfolgungen und Hinrichtungen so vieler Christen verschmerzt oder, als Wunde gedacht, geheilt schien. — Nachdem wir nun aus der johanneischen Offenbarung selbst nachgewiesen haben, daß sie unter der Regierung des Kaiser Nero geschaut, unter der des Galba schriftlich herausgegeben worden ist, müssen wir noch der besondern Zeitbestimmung gedenken, welche einige Kritiker in dem 10. Verse des 1. Capitels finden wollen. Sie verstehen nämlich die Worte: „ich war in Begeisterung am Tage des Herrn," theils vom Sonntage, theils vom Osterfeste. Aber keines von beiden ist anzunehmen, sondern „der Tag des Herrn" ist hier, sowie oft in der hl. Schrift, der Gerichtstag, an welchen Johannes in der prophetischen Entzückung versetzt wird. — Als Ort, nicht der schriftlichen Abfassung, sondern des Schauens der Offenbarung wird 1, 9. die Insel Patmos genannt, auf welche der Apostel gekommen war, „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesu Christo willen." Es ist also an eine Verbannung zu denken, und nicht an einen Aufenthalt auf der (ohnedieß wohl menschenleeren) Insel der Verkündigung des Evangeliums wegen. Daß aber mit obigen Worten eine von der römischen Obrigkeit verhängte Strafe gemeint sei, ergibt sich klar aus der Parallelstelle 6, 8.: — „die Seelen derer, die geschlachtet waren um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten." — b) Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung nach den Zeugnissen der kirchlichen Tradition. Nicht leicht kann ein neutestamentliches Buch so viele Auctoritäten für seine Aechtheit in Anspruch nehmen, als die Apokalypse, und nur dogmatische Einseitigkeit oder kritische Oberflächlichkeit, insbesondere bei der Vergleichung mit dem vierten Evangelium, konnte die klare Sachlage verwirren und die ansehnliche Reihe kirchlicher Zeugnisse übersehen, die zu Gunsten der apostolisch-johanneischen Herkunft sprechen. Was nun zunächst die apostolischen Väter betrifft, so findet sich bei Polykarp, den Einige als Zeugen für die johanneische Auctorschaft der Apokalypse aufgeführt haben, keine Spur einer Kenntniß derselben, und obgleich Irenäus, der Schüler des gefeierten Johannesjüngers, oft von jener Gebrauch macht, so kann daraus doch kein Beweis für Polykarp selbst gewonnen werden. Dagegen besitzen wir ein altes, wenn auch nur mittelbares Zeugniß von Papias, sofern Andreas und Arethas, zwei Bischöfe von Kappadozien (gegen das Ende des 5ten Jahrh.), von ihm berichten, er habe die Apokalypse für ein göttlich inspirirtes Buch gehalten; beide in den Vorreden ihrer Commentare über die Apokalypse. Daß aber Papias wirklich den Apostel Johannes als Verfasser angenommen, scheint nicht undeutlich hervorzugehen aus einem Scholion zu der von einem englischen Gelehrten zu Oxford herausgegebenen Catena in epistolas catholicas, accedunt Oecumenii et Arethæ commentarii in apocalypsin, wo es nach Behandlung von Apok. 12, 7—9 heißt: *„τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις διαβεβαιοῖ. Πάπιας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρεσιν... ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ Σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ κ. τ. λ.* Befremden muß es dagegen, daß Eusebius, der doch sonst, nach den Berichten der alten Kirchenschriftsteller, so fleißig forschte, nichts erwähnt, daß Papias die Apokalypse für ein apostolisches Werk gehalten. Wir können dieß kaum anders erklären, als Papias habe diese johanneische Schrift nur im Vorübergehen erwähnt, so daß Eusebius die etwaige Bemerkung übersah; denn die Meinung Lücke's, Eusebius sei dem Papias wegen seiner großen Vorliebe für das tausendjährige Reich abhold gewesen, und habe deßhalb eine auf die Apokalypse Bezug nehmende Notiz nicht weiter beachtet, scheint grundlos, da der Vater der Kirchengeschichte dem Papias sonst viel Lob spendet (H. E. III. 36.)

und sein Zeugniß über den ersten johanneischen Brief ausdrücklich erwähnt. Als glaubwürdiger Zeuge für die Aechtheit der Offenbarung tritt auch Justin der Märtyrer in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon auf (c. 8. cf. Euseb. H. E. VII. 17.). Man hat freilich dieses Zeugniß vielfach verdächtigt, namentlich hat Rettig (Ueber das erweislich älteste Zeugniß für die Aechtheit der ꝛc. Apokalypse. Leizg. 1829) die Worte, welche den Johannes, Verfasser der Apokalypse, als einen der Apostel bezeichnen, für einen spätern Zusatz erklären wollen, aber mit so auffallend ungenügenden Gründen, daß schon Lücke, dieses einsehend, das justinische Zeugniß lieber für eine Privatansicht Justins, als für herstammend aus dem kirchlichen Gesammtbewußtsein ansehen wollte. Dieß ist jedoch unrichtig. Die betreffenden Stellen in Justins Dialog und bei Eusebius (VII, 17.) lehren offenbar, daß Justin nicht allein seine Meinung, sondern die der Kirche ausspricht, er sagt deutlich und bestimmt, der Apostel Johannes sei Verfasser der Apokalypse, während er sonst niemals unterläßt, bei Privatansichten den etwaigen Gegensatz zum herrschenden Urtheile der Kirche bemerklich zu machen. Auch da Justin in jener Stelle dem Tryphon beweisen wollte, daß bei den Christen die προφητικὰ χαρίσματα noch keineswegs verschwunden wären, so konnte er sich doch unmöglich auf eine von den falschen, damals schon in Umlauf gesetzten Apokalypsen beziehen, sondern mußte eben die apostolische als Beweisquelle benützen. Es bleibt also dem Zeugnisse seine Auctorität. Wenn aber einige Theologen dem Justin auch einen Commentar über die Apokalypse zuschrieben, so beruhte dieses, wie jetzt allgemein anerkannt wird, auf einem Mißverständnisse der Stelle c. 9 in der Schrift des hl. Hieron. de viris illustribus: scripsit (Joannes) apocalypsin, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenæus (die griech. Uebersetzung des Sophronius: ἣν μετέφρασαν Ἰουστῖνος μάρτυρ καὶ Εἰρηναῖος) und im Chronicon ad Domitianum: Apostolus Joannes in Patmos insulam relegatus apocalypsin vidit, quam Irenæus interpretatur (eine flüchtige Uebersetzung des Griechischen in der Chronik des Eusebius: ὡς δηλοῖ Εἰρήναιος). Von Theophilus meldet Eusebius H. E. IV. 24): καὶ ἄλλην πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον (βιβλίον), ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις. Sehr erwünscht wäre es, wenn wir von Melito von Sardes eine sichere Bürgschaft für die Aechtheit der Offenbarung besäßen, zumal er einer Gemeinde vorstand, an welche der fünfte apokalyptische Brief gerichtet ist. Aber es sind von den vielen Schriften des auch wissenschaftlich sehr thätigen Mannes nur Titel übrig. Nicht zu übersehen ist jedoch die von Eusebius gegebene Notiz: Melito habe auch einen Commentar περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου geschrieben; denn man darf mit Recht daraus schließen, er habe die Apokalypse für ein Werk des Apostel Johannes gehalten. Bedeutend vermehren sich die Zeugnisse für die Authentie der Apokalypse in der Zeit vom Ende des 2ten bis zum Ende des 3ten Jahrhunderts. Hier begegnen wir zuerst dem Apollonius von Ephesus, der unter der Regierung des Commodus und Septimius lebte und nach dem Berichte des Eusebius (H. E. V. 18.) in seinen polemischen Schriften gegen die Montanisten Beweise aus der Apokalypse entlehnte. Hippolytus, ein Schüler des Irenäus und, wie es scheint, ein vertrauter Freund des Origenes, vertheidigte im Anfange des 3ten Jahrhunderts die Apokalypse gegen die Antimontanisten. Ebed Jesu (Assemani bibl. orient. T. III. P. I. p. 15) nennt diese Schrift eine Apologie der Apokalypse, Jacob von Edessa aber (Ephræmi opera Syriaca T. I. p. 192) eine Erklärung derselben. Doch ungemein wichtiger sind die Zeugnisse des Irenäus selbst, der sehr häufig von der Apokalypse Gebrauch macht und sie unter folgenden Formeln anführt: significavit Joannes, domini discipulus, in apocalypsi (adv. hær. V, 26.), inquit in apocalypsi (IV, 37.), dicebat videns in apocalypsi (V, 30.), vidit in apocalypsi (V, 30.). Auch vertheidigt er die Aechtheit der Zahl 666 (adv. hær. V, 30.), und aus H. E. I. 8. erhellt, daß Ire-

näus nicht bloß selbst die Offenbarung für apostolisch-johanneisch hielt, sondern daß dieses auch die überwiegende Meinung seiner Zeitgenossen war; Irenäus hatte von bestimmten Personen, die selbst wieder den Apostel Johannes persönlich gekannt hatten, erfahren, daß die Zahl 666 die allein richtige sei. Wo solche Thatsachen zu Gunsten der Authentie der Apokalypse sprechen, hat die Kritik einen sichern Boden. Freilich ist hierbei die Schwierigkeit nicht zu übersehen, daß Irenäus die Abfassung in die Zeit des Domitian setzt, während doch die innern Gründe bis zur Evidenz nachweisen, daß die Zerstörung Jerusalems noch nicht erfolgt war, als Johannes die Apokalypse schrieb. Wir kommen weiter unten auf diesen Punkt zurück. Im Canon der neutestamentlichen Bücher bei Muratori wird unter den übrigen apostolischen Schriften auch die Apokalypse angeführt. Tertullian citirt dieselbe öfters ausdrücklich (cf. de monog. c. 7. adv. Marc. IV. 5. de præscript. c. 33. 36. de anima c. 55. de pudicit. c. 9. 19. de resurrect. carn. c. 25.). Von nicht größerem Gewichte als die Angriffe des Marcion, welche Tertullian zurückweist, waren die der Aloger (cf. Augustin. de hæresibus. 30.), welche bei ihrer nüchternen und aller Begeisterung abholden Stimmung die Apokalypse aus dem Grunde verachteten, weil sie für die damals weit ausgesponnene Lehre vom tausendjährigen Reiche Anhaltspunkte bot und nach ihrer Verwerfung der Sieg über die Montanisten leichter zu sein schien. Wie verkehrt und übereilt ihre Ansicht von der Apokalypse war, geht schon daraus hervor, daß sie den Cerinth zum Verfasser derselben machten. Ob auch der Presbyter Cajus derselben Meinung gewesen oder dem genannten Häretiker eine andere der johanneischen nachgebildete Apokalypse zugeschrieben habe, wird nach mehrfachen hierüber angestellten Untersuchungen noch für zweifelhaft gehalten. Die betreffende Stelle findet sich in dem mit Proclus, dem Montanisten, gehaltenen Dialoge (cf. Euseb. H. E. III. 28.) Wenn man die Stelle aufmerksam liest, kann man unmöglich an unsere johanneische Offenbarung denken; denn für diese passen die sinnlichen Vergnügungen des tausendjährigen Reiches, die hochzeitlichen Gastmähler u. dgl. nicht. Dazu kommen einzelne Ausdrücke, die eine ganz andere Schrift deutlich erkennen lassen. Es ist nicht von einer einzigen ἀποκάλυψις, sondern von ἀποκαλύψεις die Rede, mehrere Engel treten als Interpreten der Visionen auf, und Cajus sagt ziemlich ausdrücklich, Cerinth unterschiebe eine falsche Offenbarung den apostolischen Schriften, und er sei ein Feind der göttlichen Schriften. Es ist daher klar, daß seine Apokalypse der ganzen christlichen Lehre entgegenstand und dem Hasse gegen dieselbe ihren Ursprung verdankte. Aus diesen Gründen können wir nicht umhin, der schon von Hug (Einleit. 3te Aufl. II. 593 ff.) vertheidigten Ansicht beizutreten, daß Cerinth sein der johanneischen Apokalypse unglücklich nachgeahmtes Machwerk dem Canon der neutestamentlichen Schriften habe aufdringen wollen, welches aber nach verfehltem Zweck spurlos untergegangen sei. Dieses Resultat kann von einigen Gegenbemerkungen Lücke's (Einleit. in die Off. S. 307) nicht umgestoßen werden, zumal auch Eusebius, wo er von der Ansicht des Cajus über den Canon handelt, nicht bemerkt, daß der Presbyter an der johanneisch-apostolischen Abfassung der Apokalypse gezweifelt habe und Photius einige Fragmente aus den Werken des Cajus mittheilend nur dieses sagt, daß ihm der Brief an die Hebräer nicht für apostolisch gegolten. Außerdem bezeugen auch noch Clemens v. Alex. (Pædag. II. 12. Strom. 6, 13.) und Origenes (Comment. in Matth. Tom. XVI. — Euseb. H. E. VI. 25.) den johanneischen Ursprung der Apokalypse. Der neutestamentliche Canon der syrischen Kirche enthielt anfangs die Apokalypse nicht. Als Grund davon gibt Guerike in seiner Einleitung die antichiliastische Richtung an, welche in der syrischen Kirche herrschte, und weil sich das Buch nicht zum Vorlesen in der Kirche eignete. Allein daß es auch in der syrischen Kirche in hohem Ansehen

stand, geht schon daraus hervor, daß Theophilus von Antiochien im 2ten Jahrhundert es für apostolisch anerkannte und Ephraem im 4ten es häufig lobend anführt (cf. Opp. graec. II. 252. Syr. II. 332. III. 636. Assemani Bibl. orient. I. 141.). Wahrscheinlicher möchte es sein, daß die Apokalypse, sowie auch der zweite und dritte johanneische Brief, der zweite Brief Petri und der des Judas deßhalb nicht Eingang in die Peschito fanden, weil von Mehreren der apostolische Ursprung dieser Schriften in Zweifel gezogen wurde. Für die Ausschließung der Offenbarung dürfte vielleicht noch als Grund hinzukommen, daß sie anfangs keinen großen Leserkreis hatte und überhaupt ihres Inhalts wegen dem unmittelbaren praktischen Bedürfnisse der Gläubigen nicht in der Weise zuvorkam, wie etwa die pauliniſchen Briefe. So begünstigt also die kirchliche Ueberlieferung bis etwa in die Mitte des 3ten Jahrhunderts durchaus die Aechtheit der johanneischen Offenbarung, eine Ueberlieferung, die auf dem Ansehen von Schülern des Apostels selbst ruht, die keineswegs aus dogmatischer Vorliebe entsprang, um eine Stütze für die chiliastischen Lieblingsmeinungen der Zeit zu haben. Oder waren etwa Clemens von Alexandrien und Origenes Vertheidiger des Chiliasmus? Bedeutendere Zweifel aber, wie es scheint, erhob nun zuerst Dionysius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes und der berühmteste Theologe seiner Zeit. Die von ihm erhobenen Gegengründe, welche Eusebius in seiner Kirchengeschichte ausführlich mittheilt (VII. 25), werden heute noch ausgebeutet und viel Neues hat man gegen die Apostolicität der Offenbarung seither eben nicht aufbringen können. Es ist aber zur richtigen Auffassung jener Stelle bei Eusebius nothwendig, zu beachten, daß sie auf die nepotianischen Streitigkeiten Bezug hat. Nepos nämlich, Bischof in der ägyptischen Landschaft Arsinoe, hatte zur Widerlegung der allegorischen Interpretationsweise des Origenes ein Buch geschrieben, des Titels: ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, worin er die verschiedenen Meinungen über das tausendjährige Reich zu vertheidigen und zu befestigen suchte. Durch die schnelle Verbreitung dieser Schrift, die auch nach des Verfassers Tode gern gelesen wurde, bildete sich eine eigene christliche Partei, die vorzugsweise dem Chiliasmus huldigte. Gegen sie nun trat Dionysius auf und nachdem er, seiner Aussage gemäß, über jenes Buch Tag und Nacht mit den Priestern Unterredungen gehabt, bewirkte er endlich, daß die Chiliasten ihre Ansichten aufzugeben versprachen. Mit diesem Siege aber noch nicht zufrieden, suchte Dionysius seinen Gegnern die Hauptwaffe, nämlich die Apokalypse, zu entwinden und das Ansehen derselben durch eine besondere Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα zu vermindern. Auf historische, nur einigermaßen haltbare Gründe konnte er sich nicht stützen, deßhalb gab er nach mehrmaligem Durchlesen der johanneischen Offenbarung eine Zusammenstellung der Eigenthümlichkeiten zwischen diesem Werke und den übrigen Schriften des hl. Johannes. Es sind jedoch seine Gegengründe von der Art, daß er ihre Schwäche leicht eingesehen hätte, wäre er tiefer in die Sache eingedrungen und nicht vom Parteigeiste irre geführt an der Oberfläche stehen geblieben. Dionysius ist auch in der That weit entfernt, die Apokalypse als nicht apostolisch schlechthin zu verwerfen und es kann dieß aus jener Stelle durchaus nicht gefolgert werden, sondern da ihm nach wiederholter Versicherung das Gesammturtheil der Kirche mehr gilt, als die eigene Einsicht, trägt er nur in bescheidener Weise einige exegetische Bedenklichkeiten vor, die aber nach dem, was wir über den prophetischen Charakter der Apokalypse im Unterschiede von den übrigen johanneischen Schriften und über die Sprachparallelen gesagt haben, äußerst geringfügig erscheinen und der mangelhaften Kritik und exegetischen Wissenschaft jenes Zeitalters überhaupt zugeschrieben werden müssen. Daß es aber Dionysius wirklich mit seinen Zweifeln nicht so ernst gemeint, sieht man aus einer Stelle des an Hermammon geschriebenen

Briefes, wo er (bei Euſebius H. E. VII., 10.) Apokalypſe 13, 5 anführt mit den Worten: *καὶ τῷ Ἰωάννῃ δὲ ὁμοίως ἀποκαλύπτεται*, woraus erhellt, daß er bei Weglaſſung aller nähern Beſtimmung den Apoſtel Johannes gemeint habe. Auch hat ſeine Anſicht ſelbſt in der alexandriniſchen Schule keinen Beifall gefunden und Methodius (Convivium X virginum. Oratio V. VI.), Pamphilus (Apolog. pro Orig. IV. 39 sq. ed. de la Rue), Lactantius (Epitome c. XLII. Instit. VII. 14 sqq.) hielten die Aechtheit der Apokalypſe feſt. Auch Euſebius, der eine große Vorliebe für Dionyſius an den Tag legt, ſcheint nur in ſo weit ſich der Meinung deſſelben anbequemt zu haben, daß er ſelbſt noch ſchwankend ein freies Urtheil geſtattete und es ihm gleich war, ob Jemand dieſe Schrift unter die *ὁμολογούμενα* oder *ἀντιλεγόμενα* zählte (H. E. III. 24.). Nach Euſebius traten als Zeugen für die Apokalypſe als ein apoſtoliſches Werk im Oriente auf: Ephraem der Syrer (locc. citt.), Athanaſius (Epist. festal. T. I. 961 ed. Bened.), Baſilius der Große (Adv. Eunon. T. I. p. 282), Didymus (Enarrat. in epist. I. Joann., in epist. Judæ, de trinit. I. 15. III. 5.), Gregorius von Nyſſa (Opp. T. II. p. 44) u. A. Wenn jedoch Cyrill von Jeruſalem (um 386) den Katechumenen den Rath gab, ſie möchten ſich nicht mit dem Dunklen und Zweifelhaften in den hl. Schriften beſchäftigen (Catech. IV. 36.), ſo geſchah dieß wohl nur deßhalb, weil Viele, die reine Quelle der Chriſtuslehre verlaſſend, an abgeſchmackten Fabeln Gefallen fanden; daß aber von dieſem Biſchofe die Apokalypſe ſei verworfen worden, kann nicht bewieſen werden. Die Väter auf dem Concil zu Laodicea (362) nahmen freilich die Apokalypſe in den Canon nicht auf, aber, wie es ſcheint, aus dem einzigen Grunde, die Anſchläge der Montaniſten zu vereiteln. Im Occidente zeugen um dieſelbe Zeit für die Authentie des Buches: Ambroſius (de virginitate XIV.), Tichonius (bei Genadius de viris illustribus. 18.), Hilarius (Tractat. in Psalm. CXL.), Julius Firmicus Maternus (de errore profan. relig. c. 20. 25.), Rufinus (Expos. in symb. Apost. c. 37.), Hieronymus (adv. Jovin. I. 26. Comment. in Ps. CXL.) und Auguſtinus (de civit. Dei XX. 7. vgl. Epist. 118. De peccat. merit. I. 27.). Dieſen Auctoritäten können noch viele Concilienbeſchlüſſe angereiht werden, nach denen die Offenbarung als canoniſche Schrift geltend gemacht wurde. (Concil. Hipp. can. 36. Concil. Carth. III. can. 77. Toled. can. 17. Siehe überhaupt Harduin Acta Concil. III. 584: Apocalypsis librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum Præsulum Romanorum decreta Joannis evangelistæ esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt cet.) Die Zeugniſſe der folgenden Jahrhunderte aber noch anzuführen, dünkt uns überflüſſig, mit Rückſicht auf das befriedigende Reſultat, welches wir bereits gewonnen. Ueber die Abfaſſungszeit der Apokalypſe jedoch iſt die Tradition nicht ſo einſtimmig, und die Alten ſcheinen in der That ſelbſt nichts Gewiſſes darüber erfahren zu haben. Denn Irenäus, der zuerſt unter den Vätern auf dieſe Frage eingeht, ſetzt ſie unter Domitian (adv. haer. V. 30.). Ihm folgt Euſebius (chron. ann. 2110 ab Abraham.) und Hieronymus (Adv. Jov. I. 26. In Matth. 20, 23.). Clemens von Alexandrien, den Namen des Kaiſers nicht erwähnend, ſagt bloß: nach dem Tode des Tyrannen ſei Johannes von der Inſel Patmos nach Epheſus zurückgekehrt (cf. Euseb. H. E. III. 23.). Anders berichtet Epiphanius, der die Apokalypſe unter Claudius geſchrieben ſein läßt (Adv. haer. LI. 33.). Auch Trajan kommt an die Reihe in einer dem Biſchof Dorotheus (6ten Jahrhundert) zugeſchriebenen Synopsis de vita et morte prophetarum et discipulorum domini. Für die Verbannung unter Nero ſpricht die Ueberſchrift der Apokalypſe in der ſyriſchen Ueberſetzung und Theophylakt (in der Vorrede zu ſeinem Commentar über das Evang. Joh.). Bei dieſem Schwanken der hiſtoriſchen Zeugniſſe über die wahre Abfaſſungszeit des Buches iſt man genöthigt, nach den innern

Gründen das Resultat festzustellen, und nach dem Ergebniß einer besonnenen Kritik und vorurtheilsfreien Exegese die Berichte der Kirchenschriftsteller zu verbessern. Das aber ist, wie wir hoffen, bereits in dieser Abhandlung geschehen, und der Nachweis, daß die Offenbarung des Apostels Johannes der neronischen Verfolgungsperiode angehört, enthehrt, ohnedieß aus innern Gründen feststehend, auch zum Glück nicht der historischen Basis, da, wie bemerkt, die syrische Uebersetzung und Theophylakt zu unsern Gunsten sprechen, wozu noch kommt, daß auch das vierte, unter Domitian abgefaßte Buch Esra unsere apostolische Apokalypse nachgeahmt hat, und so ein mittelbares Zeugniß für deren frühern Ursprung an die Hand gibt. Schließlich wagen wir noch eine Vermuthung, warum wohl Irenäus, der doch ein Schüler des mit Johannes selbst vertrauten Polykarp war, in Betreff der Abfassungszeit der Apokalypse sich täuschen konnte. Ohne auf die mögliche Verwechselung des Domitius (Nero) mit Domitianus großes Gewicht zu legen, sei bemerkt, daß die Alten keinen Unterschied machten zwischen der Zeit des Exils und der schriftlichen Herausgabe der Apokalypse. Nun hatten zu Irenäus Zeiten überhaupt erst zwei Christenverfolgungen stattgefunden: die eine unter Nero, die andere unter Domitian. Nero selbst wird aber schon in der Offenbarung unter den sieben Königen als ein Gefallener angedeutet, es war also natürlich, daß man die übrigen historischen Momente im 11ten und 17ten Cap. übersehend, auf den Domitian rieth. Vielleicht war auch die Apokalypse in der ersten Zeit nur in Kleinasien im Umlauf und wurde nach Beendigung der neronischen Verfolgung weniger berücksichtigt; damals aber, als nach etwa 20 Jahren die Schreckniße unter Domitian von Neuem über die Christen hereinbrachen, mußte die apostolische Schrift alsbald überall bekannt, begieriger gelesen, häufiger erklärt werden, um daraus so viel Trost als möglich in der schwer bedrängten Zeit schöpfen zu können. Wohl läßt sich daher denken, daß der Inhalt der Offenbarung, die ohnedieß der Hauptsache nach für jede Lebens- und Bildungsperiode der christlichen Menschheit Bedeutung hat, für neu gehalten wurde und ihre Weissagungen damals gerade in Erfüllung zu gehen schienen; so glaubten denn Viele, das Buch sei auch eben zur Zeit des Domitian abgefaßt, zumal eine Verbannung des Apostels nach Patmos der Art und Weise der Domitianischen Verfolgung angemessener schien, als der des Nero, die aber gewiß durch die Willkühr der Statthalter auch die Provinzen umfaßte. — Ueber den Ort des Schauens der Offenbarung sind alle kirchlichen Zeugnisse einig, und ihr Resultat ist eigentlich nur ein Wiederholen der im Buche selbst 1, 9. gegebenen Nachricht; nach dem oben Bemerkten verlegte man auch die Abfassung nach Patmos. — 4) Zweck der Apokalypse. Da dieselbe kein Erzeugniß der freien schriftstellerischen Muße oder gar eine Frucht der aus sich selbst thätigen Poesie ist, sondern bedingt durch ein historisches Factum, die Verbannung nach Patmos in Folge des neronischen Wüthens und die daselbst gehabten Visionen: so ist ihr Zweck auch ein ganz bestimmter und eigenthümlicher. Die Apokalypse will zunächst belehren über die Ankunft Jesu als eines Siegers über seine Feinde, als eines Richters zwischen den getreuen Anhängern und den Abtrünnigen (1, 1; 22, 6.). Sie will aber auch trösten über die irdischen Verluste, welche die Kirche durch den Tod so vieler heiligen Martyrer erlitten (2, 17. 26—28. 3, 5. 12. 21; 7, 15. 16. 17. und das ganze 21te Cap.), und zur Geduld und Ausdauer sowohl in den körperlichen Bedrängnissen durch die römische Tyrannei als auch in den geistigen durch die Häretiker herbeigeführten Störungen des christlichen Lebens ermahnen (vgl. die sieben Briefe und den Schluß des Buches). Der theoretische Zweck ist theils ein erreichter, theils ein noch fortgehender und zwar bis an den Abschluß der Weltgeschichte; der praktische gilt gleichfalls noch in seiner idealen Erweiterung für alle Zeiträume des kirchlichen Lebens, in denen

theils die rohe, materielle Gewalt und Zwingherrschaft, theils die dämonischen Mächte des Unglaubens und der Häresie seine kräftige Entfaltung zu unterdrücken und seinen weltumfassenden Segen zu vernichten suchen. [Stern.]

Apokatastasis, s. Origenes.

Apokrisiarius. Ueber die Apokrisiarier handelt vortrefflich und ausführlich der gelehrte Thomassin in seinem berühmten Werke: vetus et nova ecclesiæ disciplina circa beneficia. Parte I. Lib. II. c. 107—111. Das Nachstehende ist nur ein Auszug hieraus. — Der Titel Apokrisiar stammt von dem griechischen Worte ἀποκρίνεσθαι, antworten, her, und kommt daher mit dem entsprechenden lateinischen Titel Responsales ganz und gar überein. Im Allgemeinen waren die Apokrisiarii der alten Kirche das nämliche, was jetzt die päpstlichen Nuntien sind, doch erfreuten sie sich häufig noch größerer Vorrechte, und hatten z. B. zu Gregors d. Gr. Zeit sogar Privatconcilien zu berufen, und die Processe gegen Bischöfe zu untersuchen. Solche Apokrisiarien, gewöhnlich Subdiakonen oder Diakonen der römischen Kirche, schickten die Päpste in verschiedene Länder und an verschiedene Bischöfe; die wichtigste Stelle aber nahm derjenige Apokrisiar ein, welcher den Papst am Hofe zu Konstantinopel zu vertreten hatte. Seitdem die Kaiser christlich waren und nicht mehr in Rom selbst residirten, erheischte es die Nothwendigkeit, daß die Päpste in wichtigen Dingen Boten an dieselben nach Konstantinopel sandten. Aber stehende päpstliche Botschaften am Hofe von Konstantinopel treffen wir erst seit Papst Leo d. Gr., d. i. seit der Mitte des 5ten Jahrhunderts, welcher den Bischof Julianus von der Insel Cos (im ägeischen Meer) wegen der nestorianischen und monophysitischen Angelegenheiten bleibend bei Kaiser Marcian als seinen Stellvertreter accreditirte. Uebrigens hatten dazumal schon auch die andern alten Patriarchen und Eparchen ihre Apokrisiarien am kaiserlichen Hofe; die Metropoliten dagegen und die übrigen Bischöfe erfreuten sich dieses Rechtes nicht, sondern mußten ihre Angelegenheiten am Hofe durch den Apokrisiar ihres Patriarchen oder Eparchen, oder auch durch den Patriarchen von Konstantinopel selbst betreiben, wodurch das Ansehen des letztern nicht unbedeutend stieg. Dagegen findet sich, daß die gewöhnlichen Bischöfe oder Erzbischöfe das Recht hatten, an den Papst Apokrisiarien zu schicken, wenigstens begegnet uns unter Gregor d. Gr. am päpstlichen Hofe ein Apokrisiar des Erzbischofes von Ravenna. Es war natürlich, daß man zu der wichtigen Stelle eines päpstlichen Apokrisiars in Konstantinopel nur ganz tüchtige Leute auswählte, von denen Manche, wie Gregor d. Gr., nachmals selbst den heiligen Stuhl bestiegen. Eben so natürlich ist, daß in jenen Zeiten, wo die Päpste mit den Bischöfen von Konstantinopel entzweit waren, auch keine päpstlichen Apokrisiarien zu Byzanz residirten. Den letzten päpstlichen Apokrisiar daselbst treffen wir im J. 743 unter Kaiser Konstantin Kopronymus. Die Bilderstreitigkeiten verursachten, daß dieß Amt ganz einging. Dagegen stellten die Päpste, nachdem das abendländische Kaiserthum durch Carl d. Gr. erneuert worden war, auch am fränkischen Hofe Apokrisiarien auf, und zwar finden wir, daß unter den ersten Kaisern der kaiserliche Archicapellanus zugleich päpstlicher Apokrisiar war, so unter Carl d. Gr. Bischof Angilram von Metz, unter Ludwig d. Fr. Bischof Drogo von Metz, ein natürlicher Sohn Carls d. Gr. Wenn wir aber auch noch später am fränkischen Hofe Apokrisiarien treffen, so waren dieß doch keine Bevollmächtigte des Papstes mehr, sondern den Archicapellanen blieb der Titel Apokrisiar mit der Umdeutung, daß sie den Kaiser in kirchlichen Angelegenheiten zu berathen, auf seine Fragen zu antworten (ἀποκρίνεσθαι) hätten. H.

Apokryphen. Mit diesem Namen bezeichnet der kirchliche und wissenschaftliche Sprachgebrauch des Katholicismus, nach dem Vorgang der altchristlichen

Kirche, eine Classe schriftstellerischer Producte, welche, in Nachahmung der hl. Bücher des Alten und Neuen Bundes, meistens zu schlechten Zwecken, und, um unkundige Leser zu täuschen, unter dem Namen eines in der hl. Geschichte berühmten Mannes abgefaßt waren, auch wohl von Leichtgläubigen für hl. Bücher gehalten wurden, aber niemals als solche anerkannt worden sind. Der Protestantismus dagegen hat, in Folge seiner Abweichung vom Schriftcanon der altchristlichen Kirche, und veranlaßt durch einige übereiltgeschriebene Stellen des hl. Hieronymus, diesen Namen auf jene Classe hl. Bücher des Alten Bundes übertragen, welche von den Katholiken deuterocanonische genannt werden (s. d. A. Canon), und von allen Kirchen der gesammten Christenheit, entweder nach ihrem ganzen Umfange oder doch nach einzelnen Theilen für canonisch gehalten, von keiner andern Kirche, namentlich des christlichen Alterthums, aber als apokryphisch bezeichnet worden sind. Von den Apokryphen unterscheidet der gewöhnliche theologische Sprachgebrauch des Protestantismus die Pseudepigraphen, wie er die Apokryphen nennt; eine Unterscheidung, welche aber dem Wortbegriffe nicht ganz angemessen (ψευδεπίγραφον bezeichnet eine Schrift, welche mit einer ἐπιγραφή oder mit einem Titel versehen ist, der statt des wahren einen erlogenen Verfasser nennt, es gibt aber viele Apokryphen, die im Titel keinen Verfasser nennen), und in dem Sprachgebrauche des christlichen Alterthums, welches die ψευδεπίγραφα als ἀπόκρυφα ansah und beide nicht unterschied, auch nicht begründet ist. Wir werden auf diesen Punct noch später zurückkommen und versuchen nun zuvörderst den richtigen Begriff des Apokryphischen festzusetzen. Dabei muß von einem Zweige der Literatur im Heidenthum ausgegangen werden, welchen die apokryphische Literatur des Judenthums und die Häresie im Christenthum sich zum Vorbilde genommen hat. Dieses sind die ἀπόκρυφα, die libri recondili, oder die Geheimschriften des Heidenthums. Die meisten Religionen des heidnischen Alterthums hatten priesterliche Schriften, welche (möge das nun auf Rechnung der ausbildenden Mythe kommen oder durch wohlberechneten Betrug so veranlaßt worden sein) von den Göttern oder mythologischen Personen der Vorzeit als Verfassern abgeleitet und namentlich jenen Göttern beigelegt wurden, denen man die höchste Intelligenz zuschrieb: dem Tages bei den Etruskern, dem Oannes in seinen verschiedenen Incarnationen bei den Babyloniern, dem Thoyth bei den Aegyptiern, dem Taant bei den Phöniziern u. s. w. Diese Schriften, welche sich mit den priesterlichen Bräuchen und der dazu gehörigen geheimen Wissenschaft, mit der Mythologie und der Mythendeutung, mit der Erforschung der Natur, ihrer Erscheinungen, ihrer geheimen Kräfte und Gesetze befaßten, waren esoterischer Natur. Nur den Priestern und Eingeweihten stand der Zugang zu ihnen offen und sie wurden daher im Tempel, meistens im innern Heiligthume, im sogenannten Adyton, aufbewahrt. Sie führen aus diesem Grunde sehr häufig den Namen ἀπόκρυφα, libri recondili, secreti u. s. w.[1]) Die Geheimhaltung dieser Schriften war in der spätern, entarteten Zeit des Heidenthums die Veranlassung, daß Magier, Theurgen und Betrüger anderer Art eine Menge

---

[1]) Hier nur einige Belege. Die Religionsschriften der Phönizier heißen Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία Suid. v. Φερεκύδης Eudocia p. 425, womit zu vergleichen Sanchon. p. 6. Plutarch. de facie in orbe lunae c. 16 p. 942. Von den Religionsschriften der Römer: in libris reconditis lectum esse .. Serv. ad. Aen. I., 398 hoc scriptum in reconditis invenitur. Id. ad Aen. II., 659. Ferner: absconditum ius pontificum. Cic. pro domo c. 54; von den römischen Sibyllinen: secretaque carmina servant. Lucan. Pharsal. I., 599. Auch die Religionsschriften der Phrygier heißen: reconditi libri v. Timotheus bei Arnob. adv. Gent. l. V., p. 197.

von Schriften in Umlauf setzten, welche die Firma der hl. Bücher: eines Hermes oder Thoyth, eines Zoroaster, Sanchoniathon, der Sibyllen trugen, oder auch einen andern in den Mysterien gefeierten Namen der mythischen Vorzeit, z. B. des Linus, Orpheus, Dardanus, der idäischen Daktylen u. A., als Verfasser bezeichneten. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der in Frage stehenden Classe der jüdischen Schriften. Schon in den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeit waren jüdische Geheimschriften vorhanden, welche nach ihrem Inhalte mit den heidnischen verwandt waren und auch unter ähnlicher Firma sich Geltung zu verschaffen suchten. Die mystische Secte der Therapeuten besaß außer den hl. Büchern des A. T. noch eine besondere Classe von Schriften, die sie jenen Männern der israelitischen Vorzeit beilegte, von denen sie ihre geheime Weisheit ableitete (Philo, Opp. Tom. I. p. 475 edit. Mangey). Die jüdischen Magier, Theurgen und Beschwörer, welche schon in vorchristlicher Zeit in und außerhalb Palästina ihr Wesen trieben, führten ihre geheimen Künste, Beschwörungen u. s. w. auf Schriften zurück, welche dem Salomo (vgl. Joseph. Antiq. VIII. 2, 5), Abraham (Jul. Firmic. adv. Mathem. lib. IV., p. 84. 98. 99.) und Moses (Plin. H. N. XXX., 1. Appul. de Magia c. 90) untergeschoben waren. Diesen *eigentlichen Geheimschriften* einzelner Secten und Parteien des Judenthums geht eine Gattung ähnlicher Machwerke zur Seite, welche gar nicht in dem obigen Sinne des Wortes *ἀπόκρυφα* waren, aber von denjenigen, die sie abgefaßt hatten oder sie in Umlauf setzten, dafür ausgegeben wurden. Es war nämlich schon frühzeitig die Meinung entstanden, daß die jüdischen Priester und Schriftgelehrten außer den Büchern des A. T. noch im Besitze anderer hl. Bücher seien, die sie dem Volke vorenthielten und daraus eine geheime Weisheit schöpften. Auf diesen Glauben gründet sich die Sage, welche das vierte Buch Esra mittheilt, daß Esra nach der Verbrennung des Tempels und der hl. Schriften die 24 (canonischen) Bücher des A. T. und außerdem, ebenfalls durch Eingebung des hl. Geistes, die 70 anderen, angeblich ebenfalls verlorenen hl. Schriften wieder hergestellt habe. Von den Büchern der ersten Classe sagt die betreffende, für die apokryphische Literatur wichtige Stelle: priora, quæ scripsisti tu palam pone ut legant digni et indigni; von der zweiten Classe aber, wie wenn diese noch heiliger wäre und noch vollkommnere Leser fordere, heißt es: novissima autem septuaginta conservabis ut tradas sapientibus de populo tuo (14, 46), und wiederum: quædam palam facies, quædam sapientibus absconse trades (v. 26 [1]); von diesen letztern heißt es dann noch: „in his enim est vena intellectus et sapientiæ fons et scientiæ flumen (v. 46). Auch der Talmud kennt manche derartige Sagen, nach denen uralte Schriften von den Weisen verborgen oder zurückgehalten worden sind, und die Meinung, auf welcher sie beruht, ist auch später von den Urhebern der Kabbala in ihrem Interesse vielfach ausgebeutet worden. So gänzlich unbegründet sie nun auch, im Lichte des biblischen Alterthums betrachtet, erscheint, so begünstigte sie doch den Unterschleif einer Menge von Schriften, an denen verhältnißmäßig die Literatur keines Volkes so reich war, wie die des jüngern Judenthums. Schon in dem 1ten Jahrhunderte vor und nach Chr. lernen wir viele dieser Producte kennen. Im N. T. wird schon des Buches Henoch gedacht; Josephus deutet auf Schriften von Adam und Seth (Antt. I. 2, 3.) hin, und gibt in seiner Archäologie sehr häufig Mittheilungen über die älteste jüdische Geschichte, welche ihren

[1]) Die ursprüngliche Bedeutung des Namens *ἀπόκρυφον*, welche hier, ganz in Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten, klar hervortritt, war den spätern Kirchenvätern nicht mehr recht deutlich, weßwegen sie in der Erklärung mannigfach abweichen. Augustin erklärt z. B.: apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus. De civ. Dei XV., 13, § 4. Hieronymus: apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotatur. Epist. 7 ad Laetam. Vergl. Epiph. de pond. et mens. n. 10. Tom. II., p. 167.

apokryphischen Charakter deutlich bekunden. Bruchstücke aus den Schriften des Patriarchen Mathuselah, des Propheten Elias und Jeremias finden sich schon vorher in den Fragmenten des Eupolemus (Fragm. von Kuhlmey S. 46. 56. 102.). Jüdische Gelehrte in Aegypten und Kleinasien, welche mit der griechischen Literatur bekannt waren, wandten in ähnlicher Weise ihre schriftstellerische Thätigkeit den berühmten Namen der griechischen Literatur zu: so sind die Homerischen und Orphischen Verse im Eusebius und die jüdisch-sibyllinischen Weissagungen entstanden. Auch die Namen jüngerer Schriftsteller wurden wohl von diesen geschäftigen Fälschern in Anspruch genommen: wenigstens existiren mehrere Stücke unter den Fragmenten von Berosus, dem berühmten babylonischen Schriftsteller und von dem fleißigen Sammler Alexander Polyhistor, die ihre jüdische Herkunft deutlich genug bekunden. Wenn wir aber oben die Entstehung der jüdischen Apokryphen auf heidnische Vorbilder zurückgeführt haben, so war es nicht nur der gemeinsame Name ἀπόκρυφα, welcher uns hierbei leitete, sondern auch der Inhalt und der ganze Charakter dieser im Allgemeinen ganz entarteten Bastardliteratur, die zugleich eine traurige Aussicht in die sittlichen und religiösen Zustände des jungen Judenthums eröffnet, und lehrt, wie eine geistige Regeneration des Volkes, die ihm durch die Erscheinung des Christenthums damals geboten war, zur Erhaltung seiner höchsten Güter dringend nothwendig geworden war. Die Personen, welche das jüdische Apokryph als Inhaber der Weisheit und als Schriftsteller eingeführt, sind zwar die wohlbekannten biblischen der israelitischen Urzeit, am gewöhnlichsten die Patriarchen und Propheten; aber sie sind es auch nur dem Namen nach, denn nach ihrem Charakter sind sie ebenso sehr heidnisch geworden, wie die geheime Weisheit, die sie verkünden, eine heidnische ist oder doch meistens ihr sehr nahe kommt. Die ehrwürdigen Patriarchen des A. T., die der Apokryphenschreiber schriftstellern läßt, sind hier in mythologische Personen des Heidenthums umgewandelt. Was die heidnische Mythe von diesen prädicirte, das wird z. B. auf Adam, Cham, Henoch, Abraham übertragen, so daß man sich erst dann über die Wunderlichkeiten und Albernheiten, die den biblischen Personen angedichtet werden, zurecht finden kann, wenn es gelungen ist, in der heidnischen Mythologie den Urtypus wieder zu entdecken, von dem der Apokryphenschreiber seine Copie genommen hat. Von dieser für die heidnische, und zwar namentlich die orientalische Mythologie fruchtbaren Seite sind die Apokryphen noch nicht gewürdigt worden, und wir müssen uns daher in dieser gedrängten Uebersicht eines so reichhaltigen Materials mit einigen Andeutungen begnügen. Wenn das Apokryph Personen des israelitischen Alterthums zu Schriftstellern macht, so ist das nicht so willkührlich geschehen, wie es scheinen möchte. Diese Persönlichkeiten waren meistens schon durch den Synkretismus jener Zeit mit mythologischen Gestalten des Heidenthums identificirt, die als Ideale der Weisheit oder gar als Schriftsteller galten. Als mit dem Untergange der vorderasiatischen Staaten auch die Volksreligionen ihren selbstständigen Charakter eingebüßt hatten, und in einem chaotischen Meere verschiedenartiger mythologischer und religiöser Vorstellungen aufgelöset waren, da wurde auch die israelitische Geschichte und Religion von den Heiden in diesen Synkretismus hineingezogen. Die Juden blieben theilweise in dieser Religionsmengerei nicht zurück; sie fanden mit den geoffenbarten Lehren des A. T. auch die Personen desselben in der heidnischen Weisheit und in den Weisheitslehrern der heidnischen Welt wieder, und diese vorzüglich sind es, die das Apokryph nur mit biblischen Namen, als Schriftsteller der Urzeit einführt. Dahin gehört zu allererst Adam der Erstgeschaffene. Wie ihn die apokryphischen Nachrichten, von Josephus an bis auf die Talmudisten, Kabbalisten, die christlichen Gnostiker und Zabier schildern, ist er nicht mehr die bekannte biblische Person, sondern jenes Wesen, welches die altorientalischen Kosmogonien als die erste Geburt oder Emanation aus dem Urgrund der Dinge entstehen lassen und ihn den Erstgebornen,

Πρωτόγονος, *Μονογενής*, Phanes nennen. Dieser ist in der mythologischen Vorstellung der vorderasiatischen Welt Schriftsteller, insofern er die Naturgesetze und den unabänderlichen Gang der Dinge in den auch den Apokryphenschreibern wohlbekannten Himmelstafeln im Voraus aufgezeichnet hat (Nonn. Dionys. XII., 34. 67.). So ist nun auch der biblische Adam zum Verfasser vieler apokryphischer Bücher (wir werden sie weiter unten namhaft machen) geworden, welche, ganz entsprechend jenen heidnischen Vorstellungen, theils physischen, theils prophetischen Inhalts waren. In gleicher Anknüpfung von Namen der Patriarchen an heidnische Gottheiten ist Cham, der angebliche Urheber der Magie, zum Verfasser mancher schon frühzeitig erwähnter Bücher geworden, die schon Pherecydes aus Syros (Clem. Al. Strom. VI., 6, § 53) benutzt haben soll. Hier war der ähnliche Klang eines persischen Gottesnamens Chom, welcher mit Zoroaster, dem mythischen Urheber der Religionsschriften bei den ariischen Völkerschaften, identisch ist, die Veranlassung dem Sohne Noe's Prophetien und magische Schriften unterzuschieben. Wie die Apokryphenschreiber in derartigen Fällen den damaligen Synkretismus des Heidenthums zu Hülfe nahmen, das sieht man recht deutlich aus dem Charakter, den sie dem Abraham geliehen haben. Denn Abraham, der Stammvater des israelitischen Volks, fiel in der heidnischen Vorstellung zusammen mit dem mythischen Urahn der übrigen semitischen Stämme, dem Bel, dem namentlich die Chaldäer ihre priesterlichen Bücher und insbesondere die Erfindung der Astrologie zuschrieben. Die Apokryphen substituiren nun statt des babylonischen Gottes den israelitischen Patriarchen, machen ihn zum Buchstabenerfinder, zum ersten Astrologen und zum Vater aller babylonischen Weisheit, und es fehlte nicht an zahlreichen Schriften über Astrologie u. s. w., die ihm untergeschoben wurden. Derartige Kunstgriffe, die auf heidnische und jüdische Leser berechnet waren, blieben sich überall da, wo Apokryphen unter den Juden zum Vorschein kamen, gleich; nur wurden die untergeschobenen Bücher denjenigen Personen beigelegt, für die in der Localsage Anknüpfungspunkte vorhanden waren. Dieß lehrt namentlich das noch vollständig erhaltene Buch Henoch. Es ist in Kleinasien abgefaßt, wahrscheinlich in Phrygien, wo Sagen an einen verwandten Namen Annakos (denselben, den die Griechen den phrygischen Atlas nennen und ihn zum ältesten Astrologen und Physiker machen, vgl. Euseb. praep. evang. IX., 17) sich anlehnen, unter dem, nach einem Orakelspruch, die große Fluth eintreffen werde. Dieß deutet nun das genannte Buch unter Combination der biblischen Angaben in apokryphischer Weise zu seinen Zwecken aus und läßt den Henoch, außer Weissagungen von der Fluth, auch die Geheimnisse der zukünftigen Zeit, ferner der Astronomie und überhaupt der Physik offenbaren. In Aegypten, wo der Name Moses noch in der traditionellen Erinnerung fortlebte, schloß sich in älterer Zeit an ihn, wie später an Hermes Trismegistos, die apokryphische Literatur, und es ist die Weisheit der Aegyptier, ihre Magie und Zauberei (vgl. Exod. 7, 22.), welche er in den ihm angedichteten Schriften verkündet. — Von dieser Classe apokryphischer Schriften, welche dem ganzen in Frage stehenden Zweige der Literatur den Namen gab, und nach ihrem Namen wie nach ihrem Inhalt und Charakter auf das Heidenthum zurückzuführen ist, unterscheidet sich eine andere, welche löblichere Zwecke verfolgt und daher auch wesentlich andern Gehaltes ist. Zwar hat sie die Art der Einkleidung mit jener wohl gemeinsam, insofern die Verfasser häufig nur fingirt sind, ohne daß diese jedoch in so frivoler und abentheuerlicher Weise aus der patriarchalischen Urwelt heraufbeschworen wären; allein der wesentliche Unterschied besteht doch darin, daß die letzteren Schriften, weit entfernt den ererbten Glauben zu beeinträchtigen und mit heidnischer Weisheit oder mit Aberglauben zu inficiren, vielmehr zur religiösen Erbauung und zur Stärkung und Belebung des Glaubens bestimmt waren. Die Form der Einkleidung kann nicht geradezu mißbilligt werden. Schriften unter dem Namen

eines hochangesehenen Mannes einer frühern Zeit herauszugeben, war in der spätern Literatur des ganzen Alterthums eine gewöhnliche Erscheinung, die auch in der canonischen und deuterocanonischen Literatur des A. T. nicht ohne Beispiel ist, da z. B. Kohelet und der Verfasser des griechischen Buches der Weisheit unter dem Namen des Salomo auftreten. An dieser Einkleidung nahm Niemand Anstoß, weder der Verfasser, welcher so eindringlicher seinen Zweck erreichte, noch der Leser, welcher den Inhalt um so höher hielt, obschon er den angenommenen Verfasser, wenigstens in vielen Fällen, recht wohl von dem wahren unterscheiden mochte. So wurden nun auch manche Schriften unter dem Namen der bekannten Propheten, der Weisheitslehrer und der Psalmisten herausgegeben, von denen einzelne noch vorhanden sind, die es nur bedauern lassen, daß die meisten nur noch dem Namen nach bekannt sind. Solche Schriften werden von den Vätern der ältesten Zeit, wo der Unterschied zwischen der canonischen und apokryphischen Literatur dieser Gattung noch nicht so scharf war, ehrenhaft erwähnt und selbst in den Büchern des N. T. wohl benutzt. Das Gesagte wirft zugleich auch Licht auf den noch näher zu bezeichnenden Zweck und den Inhalt des alttestamentlichen Apokryphs. Im Allgemeinen haben beide oben bezeichnete Gattungen des Apokryphs den Zweck, den historischen, prophetischen oder didactischen Inhalt der canonischen Bücher, sei es nun im Ganzen oder nach einzelnen Stellen, zu vervollständigen oder zu erläutern; nur geschieht dieses in verschiedener Art und zu ganz verschiedenem Interesse. Die Apokryphen der ersten Art sind, insoweit sie zu unserer Bekanntschaft gekommen, sämmtlich apokalyptischer Art. Die Geheimnisse der Natur oder der Geschichte, meistens beide zugleich, werden von Patriarchen oder Propheten enthüllt, wobei immer Engel die Vermittler sind; denn ihre Weisheit war sprüchwörtlich (2 Sam. 14, 20.) und sie ertheilen daher hier über jene Dinge Unterricht, die, im Sinne des Orientalen, menschliche Weisheit nicht zu ergründen vermag. Insofern sich nun 1) die Apokryphen mit den Geheimnissen der Natur befassen — und diese bilden den bei Weitem größern Theil des Inhaltes der apokalyptischen Apokryphen — so schließen sie sich zwar unverkennbar an die alttestamentlichen Bücher an, und es ist namentlich die Lösung der Räthselfragen im Buche Job Cap. 38 bis 41, welche sie beschäftigt; allein sie unterscheiden sich doch in dieser Beziehung ebensosehr von den hl. Büchern des Alten Bundes, als sie mit den Geheimschriften des orientalischen Heidenthums ganz übereinkommen. Denn dasjenige, was in den Apokryphen die Weisheit der Engel den Menschen enthüllt; was die Natur in ihrem geheimnißvollen Schooße verbirgt, ihre Kräfte und Gesetze; ferner die Bewegungen der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten und die daran sich knüpfenden Veränderungen, die Wunder der Pflanzen- und Thierwelt (man denke an die Beschreibungen der Bäume des Paradieses, des Behemoth und Leviatan), ferner die Entstehung der Elemente, des Lichtes, des Donners und Blitzes, des Schnee's und Hagels u. s. w.; alles dieses bildete auch den Hauptinhalt der Geheimschriften bei den Phrygiern, Babyloniern, Phöniziern und Aegyptern, insoweit wir dieselben nach den Nachrichten bei den Alten kennen, und auch die Form der Mittheilung kam überein, insofern die Engel, welche diese Geheimnisse mittheilen, den Gottheiten der Intelligenz gleichstehen, welche in den Religionsschriften des Heidenthums die Offenbarer sind. Solche Dinge in den Kreis der geoffenbarten Lehren zu ziehen, liegt aber den biblischen Büchern fern. Die Weisheitslehren des A. T. behandeln dieses Hauptthema der apokryphischen Literatur von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte. Sie weisen auf die Unbegreiflichkeit dieser Wunder hin, knüpfen daran Betrachtungen über die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß und nehmen davon weiter Veranlassung, zur Bescheidenheit, zur Demuth, zur vertrauensvollen Anerkennung der göttlichen Weisheit, die sich in ähnlicher Weise auch in den menschlichen Lebensschicksalen offenbaren, zu mahnen. Der

Prophetismus des A. T. namentlich ist zu ernster, sittlicher Natur, als daß er sich mit solchen physischen Curiositäten, wie sie die Apokryphen enthalten, befassen sollte. Und hierin ist weiter auch der Grund zu suchen, warum die Prophetie des A. T. sich so wesentlich von der apokryphischen Apokalypse, insofern diese 2) die Geschichte zum Gegenstand hat, unterscheidet. Denn die Prophetie des Alten Bundes hat durchaus einen sittlichen Zweck. Dieser besteht in der geistigen Erhebung zunächst derjenigen, an die der Prophet seine Sendung erhielt, und denen er, je nachdem das göttliche Wort Eingang finden würde, Lohn oder Strafe verkündete. Die alttestamentliche Prophetie kann daher auch nicht unbedingt sein oder in der nebelhaften Ferne zukünftiger Zeiten schweben. Ganz anders aber die apokryphische Apokalypse. Diese Apokalyptiker theilen angebliche Offenbarungen der Engel an die Patriarchen oder Propheten mit, in denen, meistens von der Urgeschichte ausgehend, die geschichtlichen Ereignisse der zukünftigen Zeit auf Jahrtausende hinaus mehr oder weniger bestimmt vorausverkündigt werden. Sie schließen mit einer schauerlichen Beschreibung des Weltendes ab und stehen auch in dieser Beziehung ganz den apokalyptischen Schriften der Babylonier, die dem Bel beigelegt wurden, gleich, in denen nach Berosus, „aller Dinge Anfang, Mitte und Ende" (p. 56 edit. Richter), und zuletzt der Untergang der Welt im Feuer (l. c. p. 83) beschrieben war. Weit entfernt, daß hierbei ein sittlicher Zweck deutlich hervortrete, so soll vielmehr das Eintreffen der angeblichen Offenbarung mit der bis dahin bekannten Geschichte nur dazu dienen, den leichtgläubigen Leser in dem Glauben an die Göttlichkeit der anderweitigen Offenbarungen, die der Apokalyptiker mittheilt, zu bestärken. Dahin gehört aber, was 3) den Hauptinhalt dieser Classe von Apokryphen bildet, der falsche Messianismus, den sie verkündigen. Der fanatische Haß, womit der heidnische Pöbel seit der Makkabäerzeit die Juden in und außerhalb Palästina um ihrer Religion willen verfolgte, dann der Druck der römischen Herrschaft, welcher schwer auf dem jüdischen Staate lastete, hatte jene glühende Sehnsucht nach dem in den Büchern des Alten Bundes verheißenen Messias hervorgerufen, welche uns in Büchern des N. T., bei Flavius Josephus und namentlich in einem aus der herodianischen Zeit stammenden Psalm des apokryphischen Psalterium Salomonis (Ps. 17) begegnen. So kündigen nun die Apokryphen eine Weltherrschaft des Judenthums an, die der erwartete Messias auf den Trümmern der sämmtlichen Staaten des Heidenthums in der nächsten Zukunft begründen werde. Sie gehen zwar auch hier auf alttestamentliche Vorbilder zurück; allein sie haben keine Ahnung davon, daß der Eintritt jenes Reiches, so wie es die Seher des Alten Bundes verkünden, wesentlich bedingt sei durch die sittlich-religiöse Haltung des Bundesvolkes, und statt die Herrlichkeit desselben, ebenfalls nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Prophetie, von der geistigen Seite aufzufassen, kehren sie nur die weltliche Seite des Messianismus heraus, wobei sie die prophetische Bildersprache der alten Propheten dazu mißbrauchen, um ungereimte und abentheuerliche Schilderungen von der vermeintlich nahen Glorie des Judenthums zu entwerfen. Wie zahlreich die verführerischen Schriften waren, die in diesem Geiste lehrten, das beweisen die noch erhaltenen Bücher Henoch und der apokalyptische Esra, die schon eine bedeutende Literatur dieser Art voraussetzen; das beweisen die vielen falschen Messiasse jener Zeit, und jener starre Glaube des jüdischen Volkes an eine Manifestation des Messias noch über den Trümmern des rauchenden Heiligthums und der heiligen Stadt (Joseph. B. T. VI., 5, 2.). Was endlich 4) die geschichtlichen Elemente in dieser Classe der Apokryphen angeht, wenn man anders die Ausschmückungen der historischen Nachrichten des A. T. also nennen darf; so sind sie meistens aus Combinationen mit heidnischen Mythen oder, im bessern Falle, mit jüdischen Sagen entstanden, welche die ungezügelte Phantasie der ungebildeten Verfasser abentheuerlich zugerichtet hat, ohne daß auch hier wieder ein sittlich-religiöser Zweck

sich bemerklich machte. Das Gesagte findet seine Anwendung selbst auf die noch erhaltenen bessern Bücher dieser Gattung, das Buch Henoch, den apokalyptischen Esra, die Fragmente der kleinen Genesis, auf die Reste der apokryphischen Apokalypsen und auf so viele Mittheilungen, die sich bei jüdischen und christlichen Schriftstellern und den Apokryphen erhalten haben. Ein günstigeres Urtheil muß man dagegen über diejenige Classe der jüdischen Apokryphen fällen, die den Charakter der ἀπόκρυφα oder der Geheimschriften in dem oben entwickelten Sinne des Wortes nicht in Anspruch nehmen, obgleich sie, lediglich in Folge der einmal üblich gewordenen Weise der Einkleidung nicht selten den heiligen Personen des Alten Bundes untergeschoben sind. Bald sind es sinnige Legenden, die einen durchaus volksthümlichen Charakter haben, wie z. B. die Erzählung vom Streite Michaels mit dem Satan über den Leichnam Moses und manches andere der Art, welches in abgeleiteten Quellen sich erhalten hat; bald Erzählungen, welche Lebenserfahrungen und allgemeine Wahrheiten im Gewande der Dichtung mittheilen (wie z. B. der Traum des Darius im griechischen Esra) oder den unschuldigen Zweck verfolgen, Personen des A. T. oder das israelitische Volk zu verherrlichen. Andere mahnen zur Haltung der göttlichen Gebote, wie z. B. das syrische Buch Baruch, oder sie legen den biblischen Personen in frommen Liedern Gedanken und Empfindungen unter, die sie nach dem Glauben der Verfasser bei den im A. T. angedeuteten Situationen ausgesprochen haben könnten, z. B. der schöne Psalm im Anhange zum Psalterium der LXX., den David nach dem Siege über Goliath gesprochen hätte, das Gebet Manasses und manche andere Gebete, welche in nicht unglücklicher Nachahmung der Psalmen entstanden sind. Im Christenthum brachte dieser Zweig der jüdischen Literatur neue Sprößlinge hervor. Noch fortwährend bis in die Tage des Mittelalters sehen wir eine Menge von Schriften unter dem Namen der alttestamentlichen Personen entstehen, während gleichzeitig eine andere noch zahlreichere Classe der Apokryphen in Nachahmung der neutestamentlichen Schriften und unter dem Namen der Apostel und Evangelisten sich Eingang zu verschaffen suchte. Beide Classen, die alttestamentlichen und die neutestamentlichen des Christenthums, sind aber wesentlich derselben Art, wie das in der vorstehenden Darlegung näher charakterisirte Apokryph des Judenthums. Die eine Gattung der Apokryphen, die wir auf heidnische Vorbilder zurückgeführt haben, wuchert bei den häretischen Secten fort, während die andere unschädlichere Art in der katholischen Kirche sich regenerirt. Reich an Apokryphen der ersten Art waren besonders die judenchristlichen und gnostischen Secten. Bei den letztern standen Schriften von Adam und Eva, von Seth, Abraham und andern Patriarchen in hohem Ansehen. Sie gehen ohne Zweifel auf jüdische Machwerke zurück, welche nur zu häretischen Zwecken umgearbeitet wurden. Aehnlich verhält es sich mit den judenchristlichen Apokryphen des A. T., die, außer der christlichen Messiaslehre, noch ganz einen jüdischen Typus haben. Wir werden sie weiter unten namhaft machen und schicken zuvörderst noch einige Bemerkungen zur Charakteristik der Apokryphik des N. T. voran. Die neutestamentlichen Apokryphen sind in Nachahmung der canonischen Bücher des N. T. entstanden, denen sie sich auch enger anschließen, als die jüdischen Apokryphen sich an die hl. Bücher des A. T. anlehnen. Es gibt daher, nach den einzelnen Classen der neutest. Bücher, apokryphische Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Die ältesten apokryphischen Evangelien umfaßten den ganzen Kreis der evangelischen Geschichte und unterscheiden sich dadurch von den spätern, welche entweder einzelne Momente der Jugendgeschichte, nach Andeutungen in den canonischen Evangelien, oder die Geschichte der letzten Lebenstage und der Verherrlichung Christi weiter ausführen. Der Ursprung der erstern geht bis auf die apostolische Zeit zurück. Schon der Prolog zum Evangelium des Lucas gedenkt der unkritischen Geschäftigkeit Vieler, die, ohne hinlänglich unterrichtet zu sein, schriftliche Aufzeichnung über das Leben

und die Lehre des Herrn versucht hatten, und schon bald nachher sehen wir mit den ersten Secten der Judenchristen und der Gnostiker auch eine Menge apokryphischer Evangelien entstehen. Sie sind sämmtlich durch das Bestreben hervorgerufen, die abweichenden Lehransichten der betreffenden Secten auf die Geschichte und auf Lehrsprüche Christi zurückzuführen, und wurden zur Gewährleistung des Inhaltes auf den Namen eines oder gar aller Apostel gesetzt. Der geschichtliche Inhalt ist aus den canonischen Evangelien und aus traditionellen Elementen, der Lehrgehalt zwar aus derselben Quelle, jedoch mit noch stärkerer Einmischung subjectiver Auffassungen geschöpft, wie sie den Sonderinteressen der Secten zusagten. Namentlich war es das älteste in Palästina und in Syrien in hebräischer und griechischer Sprache verbreitete apostolische Evangelium des Matthäus, welches mannigfache Umarbeitungen dieser Art erfahren hat, und dessen verschiedene Gestaltungen von den Häretikern bald auf den Namen des ersten der Apostel, auf Petrus, bald auf den aller zwölf gesetzt wurden. Andere Bearbeitungen der evangelischen Geschichte, welche in etwas späterer Zeit, als die eben gedachten, zum Vorschein kommen, waren Compilationen, die zu ähnlichen Zwecken, theils aus den ebenerwähnten apokryphischen Evangelien, theils aus den canonischen veranstaltet waren, und die den außerdem noch ergänzungsweise mitgetheilten traditionellen Stoff in noch mehr getrübter Gestalt wiedergaben, da sie der Zeit Jesu und der Apostel schon ferner standen. Alle diese Evangelien, die später unten näher bezeichnet werden sollen, tragen außer in ihrem unhistorischen und parteisüchtigen Charakter und in dem wenigstens gewöhnlich vorgeschobenen irreleitenden Titel auch darin das Merkzeichen des Apokryphischen, daß sie, nach Art dieser Literatur, fast in ebenso vielen Bearbeitungen, als in Exemplaren vorhanden waren, in denen auch das Häretische bald mehr, bald minder stark hervortrat. Auch in den katholischen Gemeinden fanden, bei der hohen Ehrfurcht gegen Alles, was Geschichte und Lehre des Herrn und seiner Apostel betraf, umgestaltende Bearbeitungen solcher, manches ächt Traditionelle enthaltenden Evangelien, Eingang, und es befremdet daher um so weniger, ihrer oft ehrenvoll bei den Kirchenlehrern gedacht zu finden. So sind sie in jüngerer Zeit, seit dem 5ten Jahrhunderte, die Quelle geworden, aus welcher eine ganz neue Literatur apokryphischer Evangelien hervorgegangen ist. Einzelne derselben haben sich noch in den Apokryphen erhalten, welche die Jugendgeschichte des Herrn betreffen; denn diese vorzüglich hatte, bei den spärlichen Mittheilungen der canonischen Evangelien über die ersten 30 Jahre Jesu, das Interesse in Anspruch genommen. Während die bisher gedachten Evangelien für christliche Leser bestimmt waren, sind dagegen jene Nachrichten, welche sich auf die Hinrichtung Jesu, auf seinen Tod und seine Verherrlichung beziehen, auf die draußen Stehenden, auf Heiden und Juden berechnet, welche gleichmäßig in diesem Theile der evangelischen Geschichte so vielen Anstoß, so mannigfachen Stoff zu Verunglimpfungen oder, im bessern Falle, zu Zweifeln an der Göttlichkeit des Erlösers fanden. So entstanden schon vor der Blüthezeit der christlichen Apologetik actenmäßige Darstellungen, in denen der römische Landpfleger und der Imperator selbst als Apologeten der Unschuld Jesu und der Wahrheit der Nachrichten über den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn auftreten. Sie sind zwar verloren gegangen, aber haben später wieder andere Acta Pilati und mehrere Stücke ähnlicher Art veranlaßt. Man sehe darüber die literarischen Nachweisungen weiter unten. — Wesentlich dieselbe Bewandtniß hat es mit den apokryphischen Apostelgeschichten. Die ältern sind eben so wie die alten apokryphischen Evangelien im häretischen Interesse geschrieben, und sie bilden die Grundlage oder doch die Quelle der spätern, zum Theile noch vorhandenen. Auch hier ist es der erste der Apostel, Petrus, den die Häresie, als die am meisten anerkannte Autorität, nach ihrer Weise und zu ihren Zwecken vorweg vor allen andern Aposteln in untergeschobe-

nen Schriften lehren läßt. Denn die älteste aller apokryphischen Apostelgeschichten ist die Prædicatio Petri, aus welcher sich in stets neuen Regenerationen eine endlose Menge anderer Apokryphen, von den pseudo-clementinischen Schriften an bis auf den späten Abdias entwickelten. Später erst kommt Paulus an die Reihe und dann, als ihre Namen schon verbraucht waren, die übrigen Apostel in untergeordneter Stellung. In der Form unterschied sich die alte apokryphische Apostelgeschichte von der canonischen durch ihren vorwiegenden didactisch-dogmatischen Gehalt, welcher sich an die Nachrichten von den apostolischen Bekehrungsreisen anschloß und — wird er ein Merkmal der Apokryphik — in der täuschenden Form von authentischen Missionsberichten gehalten waren. Die späteren Nachbildungen haben diese Form mehr verwischt und, im Geiste der damaligen Zeit, Paränesen, Legenden und Martyrgeschichten vorwalten lassen. — Am spärlichsten ist die neutestamentliche Apokryphik in pseudo-apostolischen Briefen vertreten; denn so viele Evangelien, Acten aller Art und Apokalypsen dazu in Nachahmung der neutestamentlichen Bücher schon von den ältern Kirchenlehrern auch genannt werden, so kömmt unseres Wissens bei ihnen keine Erwähnung einer apokryphischen brieflichen Lehrschrift eines der ersten Apostel nach Art der apostolischen Sendschreiben des N. T. vor, und diejenigen, welche erst später erwähnt werden und sämmtlich noch vorhanden sind, tragen auch deutlich den Stempel einer sehr späten Zeit. Was endlich die apokryphischen Apokalypsen des N. T. angeht, so waren auch deren schon frühzeitig in ansehnlicher Zahl vorhanden; indessen ist keine der älteren vollständig mehr vorhanden, so daß sich ihr Verhältniß zu den oben charakterisirten alttestamentlichen Apokryphen und zu der johanneischen Apokalypse nicht näher bestimmen läßt. Ekstase, Engelerscheinungen, Wanderungen durch die sieben Himmel, Ankündigungen des Weltendes haben sie mit den alttestamentlichen gemeinsam; aber welchen dogmatischen Zweck, der gewiß in den ältern die Hauptsache war, und wie sie denselben verfolgten, das läßt sich selbst in den noch vorhandenen alttestamentlichen Apokalypsen christlichen Ursprungs nicht mehr mit Sicherheit nachweisen, da die häretischen Hindeutungen durch die Hand rechtgläubiger Leser mit jeder spätern Abschrift mehr und mehr verwischt worden sind. — Im Hinblicke auf eine so üppig wuchernde Literatur, deren Producte Epiphanius bei den Gnostikern zu Tausenden angibt (hær. 26.) und die schon Irenäus bei einer Secte als inenarrabilis multitudo apocryphorum et perperam scripturarum bezeichnet (adv. hær. I. 17.), waren die Vorsteher der christlichen Kirche mit gerechtem Eifer darauf bedacht, die häretischen und abergläubischen Machwerke aus den Händen der Gläubigen zu entfernen, während sie in Beziehung auf die dogmatisch-unverfänglichen Producte nachsichtiger verfuhren, ja, in älterer Zeit, wo im Judenthume sowie im Christenthume die Grenzlinie zwischen canonischen und nichtcanonischen Schriften noch nicht überall scharf gezogen war, manche derselben von den canonischen Schriften kaum unterschieden. Die nächste Veranlassung, den Kreis der alttestamentlichen Schriften und so auch der Apokryphen näher zu bezeichnen, ging von polemischen Berührungen mit dem Judenthume aus, deren Canon seit der Entstehung des Christenthums eine festere Haltung angenommen und unsere sogenannten deuterocanonischen Bücher scharf ausgeschieden hatte. [Movers.]

Apokryphen-Literatur in umfassender Uebersicht. Eine solche Uebersicht mit kurzen Bemerkungen über die wichtigern apokr. Schriften und Angabe der bedeutenderen Hilfsmittel wird dem Leser dieser Encyklopädie um so willkommener sein, da er sie anderswo, z. B. in den biblischen Einleitungsschriften, in den Handbüchern der Literaturgeschichte und in anderen Encyklopädien nicht antrifft. Wir lassen sie daher nachstehend folgen. I. Alttestamentliche Apokryphen besitzen wir nachfolgende: 1) das sogenannte dritte Buch Esra, auch der griechische Esra (in den Handschriften der LXX. meistens das erste Buch oder,

da die Bücher Esra's ὁ ἱερεύς, der Priester, heißen, ὁ ἱερεὺς ἀ) genannt, enthält eine Uebersetzung der beiden letzten Capitel der Bücher der Chronik (2 Chron. 35 und 36), des ganzen canonischen B. Esra (nur zwei Verse Esr. 5, 55. 7, 6. fehlen), einen Theil des B. Nehemia (7, 37.—8, 13.) und außerdem einen eigenthümlichen Abschnitt, wonach Darius, auf Veranlassung eines von Zorobabel gedeuteten Traumes, die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft entlassen haben soll. Wir erwähnen diese Schrift zuerst, weil sie unter allen Apokryphen die ehrenvollste Stelle einnimmt und ursprünglich statt des canonischen Esra im Canon der LXX. stand, weßwegen dieses Buch auch später, nach Aufnahme einer andern griechischen Uebersetzung, seinen alten Platz behielt und wohl für canonisch angesehen wurde. Josephus kannte das Buch Esra, welches er den canonischen beizählt, nur in dieser Bearbeitung, auch wahrscheinlich Philo (vgl. m. Loci quidam historiæ canonis V. T. illustrati p. 30); die älteren lateinischen Kirchenväter, die griechischen bis auf die Chronographen des Mittelalters (vgl. Sync. p. 475. Niceph. p. 785 edit. Bonn.) stellen es den canonischen Büchern des A. T. ausdrücklich gleich. Es muß ein Bruchstück eines größern Werkes gewesen sein, welches in seinem ersten Theile die Bücher der Chronik umfaßte, weßwegen auch Philo (de confus. lingg. T. I. p. 427) das Buch Esra Bücher der Könige nennen kann. Bei dem compilatorischen Charakter desselben hat es vorzüglich für die Geschichte des hebräischen Textes Wichtigkeit (vgl. darüber Trendelenburg in Eichhorns allg. Biblioth. der bibl. Litt. Thl. I. S. 180 ff. und daraus abgedruckt in Eichhorns Einl. in die apokr. Schriften des A. T. S. 335—377). 2) Das vierte Buch Esra ist nicht mehr in der griechischen Originalschrift, sondern nur in Uebersetzungen vorhanden: in einer lateinischen, welche mit dem 3ten Buch Esra den älteren Ausgaben der Vulg. angehängt ist; in einer noch ungedruckten arabischen der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford, von Whiston (Primitive Christianity. Vol. IV. Lond. 1711) in's Lateinische übersetzt, und in einer äthiopischen, welche Lawrence (Oxf. 1820) mit einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben, die sich mit den Varianten der beiden andern Uebersetzungen in Gfrörers Prophetæ vett. pseudepigr. (Stuttg. 1840) findet. Die latein. Uebersetzung hat zu Anfang des Buches (Cap. 1. 2) und am Schluß (Cap. 15. 16) Zusätze, die sich in den beiden andern Texten nicht finden, die dagegen Cap. 7, 35. einen größern Abschnitt einschalten. Das Buch beginnt in seinem ächten Theile (in Nachahmung von Dan. 9. und Neh. 1.) mit Klagen über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, welche 30 Jahre nachher der Priester Esra in den Trümmern der heiligen Stadt ausgesprochen haben soll. Esra erhält nun in einer Reihe von Visionen, die denen des Ezechiel und Daniel nachgebildet sind, Aufschlüsse über die Vorzeichen des nahen Gerichtes, die Erscheinung des Messias, den Untergang des römischen Staates, die Gründung des messianischen Reichs und über das Weltende. Am Schlusse wird (zur Empfehlung des Apokryphs!) erzählt, wie Esra außer den 24 mit dem ersten Tempel verbrannten heiligen Büchern noch die 70 Geheimschriften, welche die Weisen Israels bewahrt, aufgezeichnet habe. — Sein Zeitalter hat der Verf. deutlich genug bezeichnet, theils durch die Berechnung der Reihenfolge der römischen Imperatoren, welche mit Domitian abläuft (12, 14 ff.), theils dadurch, daß er in unverkennbarer Weise die Verhältnisse der esraischen Zeit als Typus der seinigen hinstellt. Das Buch ist demnach bald nach der zweiten Zerstörung Jerusalems, vielleicht 30 Jahre nachher, abgefaßt. (Vgl. jedoch die theilweise abweichenden Ansichten von Lawrence in seiner Ausgabe des äthiopischen Textes, bei Gfrörer a. a. O. S. 143 ff. Lücke Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. Bonn 1832. Gfrörer Gesch. des Urchristenth. Thl. I. S. 69 ff. Stuttg. 1838. van der Ulis disput. crit. de Esræ libro apocr. Amsterd. 1839. Berlin. Jahrbb. für wissensch. Krit. Jahrg. 1841. Nr. 103—105.) Das Buch hat von christlicher

Hand einige Zusätze erhalten, welche jedoch zum Theile nur in der latein. Version sich finden. — 3) Hiezu kann man ein fünftes Buch Esra zählen, welches einige Male von spätern christlichen Schriftstellern als ἀποκάλυψις Ἔσδρα citirt wird (vgl. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 1162; desselben Cod. pseudepigr. N. T. Tom. I. p. 952, Tom. II. p. 308) und welches in der Pariser Bibliothek in dem Cod. C. Nr. 929 sich findet, aber noch nicht veröffentlicht ist. Dieses ist (nach Gfrörer Urchristenth. Thl. I. S. 70) ein späteres Machwerk. Eine arabische Uebersetzung in der vaticanischen Bibliothek erwähnt A. Mai (Scriptl. vett. nova collectio Tom. IV. p. 3. — 4) Eines der namhaftesten Apokryphen des A. T. ist das Buch Henoch, welches seine Berühmtheit zunächst einer Stelle im Briefe Judä V. 14 verdankt und häufig von den Kirchenvätern (von Tertullian sogar als hl. Buch) citirt wird. Nachdem es in neuerer Zeit nur noch aus diesen Citationen und aus einer Mittheilung über eine äthiopische Uebersetzung von dem berühmten Reisenden und Kenner der äthiopischen Sprache, Hiob Ludolf, bekannt war, hat der Engländer Bruce drei Exemplare der äthiopischen Uebersetzung nach Europa gebracht, aus welcher zuerst de Sacy einige Abschnitte (Cap. 1—3, 6—16, 22. 31) veröffentlichte (Magasin encyclopédique Tom. I. p. 382. Paris 1800), und welche später der um die apokryphische Literatur und die äthiopische Sprache gleich verdiente englische Gelehrte Lawrence zuerst in einer englischen Uebersetzung (1te Ausg. Oxf. 1821, 2te Ausg. 1833), und lateinisch übersetzt in Gfrörers prophetæ pseudepigr. p. 169 sqq., dann im Originale (Oxf. 1839) vollständig bekannt gemacht hat. Vor dem Erscheinen des äthiopischen Textes hat schon A. G. Hoffmann eine deutsche Uebersetzung der englischen von Lawrence mit einem (nur zu reichlichen) Commentar in zwei Bänden herausgegeben (Das Buch Henoch in vollst. Uebers. mit fortlauf. Commentare, ausführl. Einleitung und erläut. Excursen. Jena 1833, 1838). Nach dem, was bereits oben in der Charakteristik der Apokryphen gesagt worden ist, sei hier nur bemerkt, daß in diesem nach seiner Form wie nach seinem ganzen Inhalte gleich abenteuerlichen Machwerke (dessen Bedeutsamkeit für die Kenntniß der religiösen Zustände in der letztvorchristlichen Zeit übrigens nicht verkannt werden soll) angebliche Engeloffenbarungen enthalten sind über die Geheimnisse der Engel- und der Menschengeschichte, des Himmels und der Hölle, des Paradieses und der Erde, der Wunderbäume und der Wunderthiere, alles in der buntesten Unordnung unter einander. Der griechische Text, welcher den Kirchenvätern vorlag, weicht in manchen Stücken von dem äthiopischen ab. Er enthält, bei sonst wörtlicher Uebereinstimmung, Zusätze, die im äthiopischen Texte fehlen, während auch hier manche Erweiterungen und viele heterogene Bestandtheile sich bemerklich machen, so daß man auf verschiedene Textgestaltungen schließen darf. Der äthiopische Text scheint ein Sammelsurium mehrerer apokryphischer, unter Henochs Namen gehender Machwerke zu sein. Jedoch muß auch der griechische Text einen ungefähr gleichen Umfang gehabt haben, wie der äthiopische, weil Nicephorus (l. c. p. 787) denselben schon auf 2800 Stichen angibt und die Citationen der kirchlichen Schriftsteller bis auf den 97ten Abschnitt lauten. In Beziehung auf die Abfassungszeit steht aus äußern Gründen fest, daß das Buch schon in der apostolischen Zeit allgemein in Palästina bekannt war; innere Gründe weisen auf die Regierungszeit Herodes des Gr. und zwar frühestens auf die Zeit gleich nach den (54, 9 ff. erwähnten) Partherkriegen (37 vor Chr.) hin. — 5) Nächst dem Buche Henoch nimmt unter den alttestamentlichen Apokryphen am meisten eine Schrift die Aufmerksamkeit in Anspruch, welche, nach einer flüchtigen Mittheilung eines Tübinger Gelehrten, in jüngster Zeit ebenfalls aus dem an Apokryphen reichen Habessinien zu uns herübergekommen ist, die sogen. kleine Genesis. Ewald nämlich berichtet, in der Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes, Bd. V. S. 177, Bonn 1844, daß der protestantische Missionär Krapf,

außer anderen äthiopischen Manuscripten, auch ein Buch, betitelt Kufalie, d. i. Eintheilung, und im Texte Kufalie mava el, Eintheilung der Tage, genannt, an die Tübinger Universitätsbibliothek gesandt habe, in welchem Ewald die von den kirchlichen Schriftstellern oft citirte fragliche Schrift wieder erkannt hat. Wir sehen der angekündigten Herausgabe erwartungsvoll entgegen und theilen hier nach den vorhandenen Fragmenten über das interessante, noch wenig beachtete Buch Folgendes mit: Die griechischen Fragmente citiren es unter dem Namen λεπτὴ γένεσις, auch λεπτόγενεσις und Ἰωβηλαῖα.[1]) Syncellus (p. 5) und nach ihm Cedrenus (p. 9) bemerken zwar, nach Ansicht Einiger sei die kleine Genesis identisch mit der Apokalypse Mosis, und hiernach haben Bredow und Treuenfels (an den weiter unten angeführten Stellen) ohne Weiteres eine Identität beider Schriften angenommen. Allein die Apokalypse Mosis, welche Syncellus selbst (p. 48, 49) deutlich unterscheidet, war christlichen Ursprungs (s. w. u.) und, wie die Benutzung der LXX lehrt (vgl. bei Sync. p. 49 die Berechnung nach den Lebensjahren der Patriarchen) in griechischer Sprache geschrieben, während Hieronymus (Opp. Tom. II. p. 596) auf einen hebräischen Text hinweiset, und auch die Zeitrechnung des Buchs nach Jobeljahren eine Benutzung des hebräischen Bibeltextes (von Gen. 5 und 11) voraussetzt (vgl. Euseb. Chron. Tom. II. p. 65. 67). Eine Inhaltsanzeige haben wir von dem Chronographen Cedrenus (p. 87). Hieraus erfahren wir, daß der Erzengel Gabriel dem Moses, als er nach der Erschlagung des Aegyptiers in die arabische Wüste entflohen war, Offenbarung über die ganze vormosaische Geschichte, namentlich über die Schöpfung, den Zustand der ersten Menschen, die Sündfluth u. s. w., dann weiter über die später noch zu gebende Gesetzgebung gemacht, auch ihn in der Astronomie, in der Buchstabenschrift, in der Arithmetik, Geometrie und in aller Weisheit unterrichtet habe. Die vorhandenen Fragmente lehren in der That, daß die Schrift eine die Erzählung der biblischen Genesis ergänzende, an dem Faden einer künstlich ersonnenen Chronologie fortlaufende Geschichtsfiction enthielt. Der Chronologie des Buches lagen die mosaischen Festcykles, die Sabbats-, Neumonds- und die Jahresfeste zu Grunde, und hiernach wurden die biblischen und die fingirten Data eingereiht, so weit die Zahlen der Genesis es gestatteten. Das Buch heißt daher Ἰωβηλαῖα, weil das letzte der zum Sabbatcyklus gehörenden Feste (das fünfzigste oder das Jobeljahr) die Hauptperioden bezeichnete.[2]) Welchen Einfluß der Synkretismus auf das übrigens formell schwerlich gegen die Grundsätze des Judenthums verstoßende Buch ausgeübt habe, davon als Probe nur die seltsame Fabel, daß Abraham den Namen abactor oder depulsor geführt, weil er die Krähen von den Fruchtfeldern verscheucht habe, wo, nach der gewöhnlichen heidnischen Synkresie, Abraham mit dem Bel, Belzebub (dem Fliegen- und Ungeziefer abwehrenden Gotte) verwech-

---

[1]) Diese beiden Namen kommen nur im Epiphan. adv. hær. l. I., hær. 39, 5 und 6. Tom. I. p. 287 vor. Fabricius citirt eine Stelle aus einer ältern Ausgabe des Hieronymus, in welcher dieses Apokryph μικρογένεσις genannt wäre, Cod. pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 850. Dieses ist aber, nach Martianay, willkührliche Aenderung; die Handschriften lesen „λεπτὴ genesis". Vgl. Hieronym. Opp. Tom. II. p. 596. edit. Martianay.

[2]) Hier einige Proben von dieser Chronologie! Die 7 Tage der Schöpfungswoche sind hier ein Typus für die 7 × 1000 oder 7000 Jahre der Weltdauer (Cedren. p. 9). Die Welt war am ersten Tage des Jahres, im Monat Nisan, erschaffen, und so viel Zeit, als von einem Sabbatsjahre bis zum andern verfließt, oder 7 Jahre war Adam im Paradies. Nach 7 × 10 Jahren oder im 70ten Jahre zeugte er den Kain, nach 7 × 11 oder im 77ten Jahre den Abel, welcher am Ende der beiden ersten Jobeljahre, am Laubhüttenfeste erschlagen wurde (Sync. p. 13 sqq.). Nach 40 Jobeljahren wurde Abraham berufen (l. c. p. 185). Ueber die Zahl 40 in diesem Buche siehe Bredow l. c. p. 33.

felt ist. Uebrigens kann man, wenn das obenerwähnte äthiopische Manuscript wirklich eine Uebersetzung der kleinen Genesis, und nicht vielmehr eine ähnlich gehaltene Schrift, das Leben Adams genannt, sein sollte (s. w. u.), auf einen reichen Schatz apokryphischer Nachrichten und altjüdischer Exegumena hoffen, die um so größeres Interesse haben, da nach allen Spuren zu urtheilen, diese Schrift zu den frühesten der Apokryphen des A. T. gehört, und eine Hauptquelle für apokryphische Angaben über die patriarchalische Zeit war. Schon Josephus scheint es benutzt zu haben, und jedenfalls spricht die Uebersetzung aus dem Hebräischen, die eigenthümliche Dämonologie[1]) und besonders das weite Hinausschieben der messianischen Zeit bis zum 7ten Jahrtausend dafür, daß das Buch in eine bedeutend frühere Zeit gehört, als die geistesverwandten Bücher Henoch und IV. Esra. Zur Literatur vgl. die jedoch wenig eingehenden Abhandlungen von Bredow, dissertatio de Georg. Syncelli chronographia im 2ten Buch der Bonner Ausgabe des Sync. p. 31 sqq. und „die kleine Genesis", von A. Treuenfels im Literaturblatt des Orients, Jahrg. 1846, Nr. 1. 2. 4—6. — Von geringerer Bedeutung, als die vorgenannten Apokryphen ist 6) das *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, Ascensio Isaiæ, ein judenchristliches Product mit vorwaltender kabbalistischer Färbung, und daher bei den gnostischen Secten Asiens (Epiphan. adv. hær. 40, 2. 67, 3.) und Spaniens (Hieronym. Opp. Tom. III. p. 473), sowie auch später bei den Katharern (Moneta adv. Catharos et Waldenses p. 218 edit. Richin.) beliebt. Es zerfällt in seiner jetzigen Gestalt in zwei Theile, von denen der erste (Cap. 1—6) den Tod des Jesaja unter dem Könige Manasses mit einer sich anschließenden messianischen Weissagung enthält, der zweite aber, die eigentliche Ascensio (Cap. 7—11), wieder zwei Abtheilungen bildet. In der ersten wird erzählt, wie der Seher in der Verzuckung von einem Engel durch die sieben Himmel geführt und die Geheimnisse derselben ihm kundgethan worden (Cap. 7—9); in der zweiten aber (Cap. 10—11) offenbart der Engel dem Propheten die Geheimnisse der Menschwerdung, der Lebensgeschichte und der Erhöhung Christi. Was das Alter des Buchs angeht, so finden sich Spuren von dem Vorhandensein des ersten Theiles schon bei Justin (Dialog. adv. Tryph. p. 349) und Tertullian (de patientia c. 14), und Citate aus demselben bei Origenes (Opp. Tom. I. p. 19, 20; Tom. III. p. 465, p. 848). Der zweite Theil wird zuerst im 5ten Jahrhundert als *Ἀναβατικόν* bei Epiphanius, und als Ascensio bei Hieronymus a. a. O. citirt. Das griechische Original ist nicht mehr vorhanden. Eine lateinische Uebersetzung erschien mit mehreren Schriften ähnlicher Art 1522 zu Venedig, war aber seitdem nur noch aus einer Anführung des Sixtus von Siene (Biblioth. sanct. p. 96 edit. Colon. 1626) bekannt, bis durch die Herausgabe einer äthiopischen Uebersetzung unter dem Titel: „Himmelfahrt des Jesaja", von Lawrence, mit beigefügter lateinischer und englischer Version (Oxf. 1819), wieder die Aufmerksamkeit auf den alten Abdruck gerichtet wurde und zuerst Gieseler (Göttingen 1832), dann Gfrörer (Prophetæ pseudepigr. p. 56—63) ihn herausgaben, und sich zeigte, daß er nur den zweiten Theil des Buches, Cap. 7—11, in abweichender Textgestalt enthielt. Schon früher (1828) hatte Angelo Mai Fragmente aus einem vaticanischen Codex rescriptus edirt in der Nova collectio scriptt. vett. P. II. p. 238 sqq., welche sich über beide Theile erstrecken, und ebenfalls von den andern Texten abweichen, wie denn derartige Erscheinungen in der apokryphischen Literatur sehr gewöhnlich sind. (Vgl. Lawrence Abhandlung, bei

[1]) Der oberste der Dämonen heißt hier Mastiphat oder Mastipham, ein Name, welcher nicht hebräisch sein kann und an eine libysche Gottheit erinnert, welche ein alter Schriftsteller „Mastiman", d. i. Sohn des Himmels, nennt. In Christi Zeiten nannten die Juden den Obersten der Dämonen ebenfalls mit einem heidnischen Gottesnamen, aber abweichend Baalzebul, d. i. „Herr der Wohnung", im heidnischen Sinne des Himmels, bei den Juden aber der Hölle.

Gfrörer a. a. O. S. 32 ff. Nitzsch in den Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann, Jahrg. 1830, H. 2. Lücke Einl. in die Offenb. Joh. S. 125 ff. Gfrörer Urchristenth. Thl. I. S. 65 ff.) — In dieselbe Classe mit den nächstvorhergenannten Apokryphen gehören 7) die s. g. Testamente der zwölf Patriarchen, *αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν*. Die 12 Söhne Jacobs ertheilen vor ihrem Lebensende hier in ebenso vielen Büchern Ermahnungen und Belehrungen an ihre Kinder, entsprechend dem biblischen, oder fingirten Charakter der Einzelnen und anknüpfend an die meistens legendmäßig ausgeschmückten Verhältnisse ihres frühern Lebens. Die Belehrungen erstrecken sich theils auf die Geheimnisse der überirdischen Welt, theils auf die Zukunft und beschränken sich im letztern Falle auf das Leben, Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi und die Verwerfung des jüdischen Volkes. Der Verfasser war Judenchrist und scheint den Zweck gehabt zu haben, durch seine Schrift auf die Bekehrung des jüdischen Volkes hinzuwirken. Da schon Origenes (homil. 15 in Jos.) und Tertullian (adv. Marcion. V. 1.) die Schrift kennen, so ist sie nicht nach dem zweiten Jahrhundert abgefaßt (vgl. Cave Histor. literar. P. I. p. 52. Grabe præf. ad Test. XII. Patriarch. bei Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 501. Nitzsch de testamentis duodecim Patriarch., libro V. T. pseudepigr. Wittenb. 1810.). — 8) Der in einer syrischen Uebersetzung noch erhaltene Brief Baruchs an die 10 Stämme Israels, welcher in der Pariser und Londoner Polyglotte sich abgedruckt findet, ist, wie der Verfasser desselben auch nicht verhehlt, in Nachahmung des deuterocanonischen Buchs Baruch geschrieben. Wie Baruch, der Schreiber des Jeremia, in dem ihm beigelegten Buch die Exulanten in Babylon nach der Zerstörung Jerusalems ermahnt und tröstet, so sucht der Verfasser dieses Apokryphs unter demselben Namen angeblich die 10 Stämme Israels, denen er die Zerstörung der hl. Stadt und des Tempels meldet, über dieses Ereigniß zu belehren und zu trösten. Dabei verkündet er die Nähe des Gerichts und mahnt daher zur Haltung des Gesetzes. Die Schrift verräth den Verfasser als einen griechisch gebildeten Juden, und ist wahrscheinlich nach der Zerstörung des zweiten Tempels zu einem aus dem Gesagten schon einleuchtenden Zwecke geschrieben. Es ist ohne Zweifel dasselbe Apokryph, welches als solches einige Male von kirchlichen Schriftstellern citirt wird (Synopsis scriptt. ss. in Athanas. Opp. Tom. II. p. 127. Niceph. p. 787) und hier nicht mit dem deuterocanonischen Buche Baruch verwechselt werden darf, welches gemeinlich mit dem Jeremia als ein Buch gezählt und von dem ganzen christlichen Alterthume als canonisch anerkannt wurde. — Unter den apokryphischen Büchern des A. T. erscheint bei den Kirchenvätern ferner 9) das dritte Buch der Maccabäer, welches diesen Namen nur in Rücksicht auf seine gewöhnliche Stellung gleich nach den beiden andern Büchern der Maccabäer führt, denn es enthält eine Erzählung von der angeblichen Verfolgung, wodurch Ptolemäus Philopator sich an den alexandrinischen Juden gerächt haben soll, weil durch ein Wunder ihm der Eintritt in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem nicht verstattet worden sei. Bei seinem unhistorischen Charakter und widerlichen Pathos ist es doch für die Geschichte des alexandrinischen Judenthums nicht ohne Bedeutung. Die s. g. Canones apostl. rechnen das Buch, in merkwürdiger Ausschließung anderer deuterocanonischen Bücher, zu den canonischen (Patres apost. edit. Cotel. T. I. p. 448). In der griechischen Kirche wurde es von Einigen den beiden andern maccabäischen Büchern gleichgestellt (Pseudoathan. in der Synopse und Niceph. a. a. O.), von Andern aber ihnen nachgesetzt (Philostorg. Hist. eccles. I. 1.); den lateinischen Kirchenvätern ist es unbekannt geblieben. Ueber ein angeblich viertes Buch der Maccabäer vgl. Eichhorn Einl. in die apokr. Schriften des A. T. S. 278 ff. — 10) Wenn der Werth der letzterwähnten Schriften nur als sehr untergeordnet bezeichnet werden kann, so nehmen wir dagegen keinen Anstand, ein either fast ganz unbeachtet gebliebenes

Apokryph, welches selbst von denjenigen Gelehrten, die sich in neuerer Zeit um die Kritik der Apokryphen oder die Geschichte des Judenthums verdient gemacht haben, nicht einmal genannt wird, für eine wahre Perle unter vielem Unrathe zu erklären. Wir meinen nämlich die achtzehn Psalmen, welche ohne Schuld ihrer Verfasser dem Salomo beigelegt worden sind und denen wir nachstehend mit wenigen Worten eine unparteilichere Würdigung widmen wollen, als sie bisher erfahren haben, zugleich in der Hoffnung, die Aufmerksamkeit dadurch wieder auf diese werthvollen Reste des jüdischen Alterthums hinzulenken. Eine von unserem Psalterium verschiedene Psalmensammlung, welche Psalmen, die dem Salomo beigelegt wurden, enthielt, wird, unter näherer Bezeichnung mehrerer Psalmen, schon in einem Zusatze der LXX zu 1 Kön. 8, 51 citirt. Später werden Psalmen Salomo's von Pseudoathanasius in der Synopse a. a. O. und von Nicephorus (S. 786) unter den alttestamentlichen Büchern der zweiten Classe, einmal (in dem Verzeichnisse bei Montfaucon Biblioth. Coislin. s. Seguier. p. 194. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. Tom. II. p. 308) in dritter Ordnung, unter den Apokryphen, erwähnt. Einige Handschriften der LXX geben ihnen jedoch einen ehrenvollern Platz, zwischen dem Buche der Weisheit und Sirach, und in dem Codex Alexandrinus standen sie ehemals gleich nach den neutestamentlichen Büchern (Cod. Alexandr. fideliter descript. cura et labore H. H. Baber. Lond. 1816, p. V prolegg.). In Europa sind sie zuerst bekannt geworden durch ein Manuscript, welches der Jesuit Andr. Schott im J. 1615 aus Constantinopel dem gelehrten Mitgliede seines Ordens, J. L. de la Cerda, übersandte. Der letztere gab die kleine Sammlung zuerst heraus (Adversaria sacra. Lugd. 1626) und begleitete sie mit einer Einleitung und mit Anmerkungen (abgedruckt bei Fabricius l. c. Tom. I. p. 917 sqq.), in denen er die salomonische Abfassung zu vertheidigen suchte, was jedoch einen verdienten, aber wenig begründeten Widerspruch bei Huet (Demonstr. evang. IV. p. 397) und Neumann (de psalterio Salomonis. Wittenb. 1687) fand. Diese Psalmen sind — um hier kurz unsere Ansicht zusammenzufassen — aus dem Hebräischen übersetzt, wie es eine oberflächliche Ansicht schon zeigt und eine sorgfältige sprachliche Würdigung außer Zweifel setzt. Nur die Ueberschriften legen sie, da es nun einmal so üblich war, anonyme Psalmen auf den Namen eines Verfassers zu setzen, dem Salomo bei, während im Texte selbst nicht die leiseste Spur auf ihn hindeutet; vielmehr nehmen sie, nach ihrem Gesammtcharakter, sowie nach den zahlreichen speciellen Beziehungen, ohne daß diese, wie das sonst bei den Apokryphen wohl der Fall ist, angekünstelt sind, ganz andere Zeitverhältnisse in Anspruch. Im Allgemeinen bemerkt man eine oft überraschende Verwandtschaft mit denjenigen Psalmen, welche von einigen Kritikern auf die Leiden Israels in der chaldäischen, von andern in der maccabäischen Periode bezogen werden. Bei genauerer Ansicht treten aber die deutlichsten Beziehungen auf die ähnlichen Zustände in der römischen Zeit, seit Pompejus Eroberung Jerusalems, unverkennbar hervor. Denn wer z. B. Ps. 8 dieser Sammlung aufmerksam mit Josephus Nachrichten vergleicht, dürfte nach unserem Dafürhalten nicht zweifeln, daß hier der Krieg des von Hyrcanus und Aretas gegen die saduzäische Partei herbeigerufenen Pompejus so geschildert wird, wie er eben damals von einem Anhänger des erstern erwartet werden kann, und daß namentlich V. 16—19 durchaus keine andere Beziehungen gestatten. Besonders interessant ist die Betrachtung, welche Ps. 2 über das unglückliche Ende des Pompejus, in Judäas Nähe am Berge Casius (vgl. V. 30 mit Dio Cass. 42, 5.) anstellt und es als Gottesgericht über den von ihm an Jerusalem und dem Tempel (V. 1. 2) begangenen Frevel ansieht. Am merkwürdigsten von allem, was die apokryphische Literatur bietet, ist aber Ps. 17, welcher mit der glühenden Sehnsucht nach dem Messias, welche diese Zeit charakterisirt, und mit der Bitte um das Kommen des göttlichen Reiches, die tiefste Entrüstung darüber

ausspricht, daß nun auf Davids Thron ein Ausländer (V. 8. 9) sitzt, der, in der bekannten Weise des Herodes, in der heiligen Stadt wie in heidnischen Städten schaltete (V. 15. 16). Bei einem solchen historischen Charakter dieser Psalmen, die, übrigens nach ihrem Stile zu urtheilen, größtentheils von einem Verfasser herrühren, sind sie für die Geschichte der nächstvorchristlichen Zeit von großem Werthe und lassen zum Theil einen tiefern Blick in die innern Verhältnisse des Judenthums jener Zeit thun, als die bei allem Detail doch einseitigen Darstellungen des Josephus. Zugleich bekunden sie die für die hl. Literaturgeschichte interessante Thatsache, daß die Psalmdichtung bis in die spätere Zeit des jüdischen Staates fortgedauert hat, und daß kleinere Sammlungen von Psalmen, wie sie unserem biblischen Psalterium zu Grunde liegen, bis dahin noch vorhanden waren. — Wir erwähnen ferner 11) eine Anzahl apokryphischer Zusätze in griechischen und lateinischen Handschriften und Ausgaben des A. T. a) Das Gebet des Königs Manasse, nach seiner Bekehrung in der Gefangenschaft gesprochen, ist auf Veranlassung der Stelle 2 Chron. 33, 11. entstanden, und scheint nach einer Stelle im J. Africanus (vgl. J. Damascen. Opp. Tom. II. p. 463 edit. Le Quien), die sich auch bei den Byzantinern findet (Sync. p. 404. Suid. Tom. II. pars 1. p. 681 edit. Bernhardy), ein Fragment aus einem größern Apokryphe zu sein (vgl. Fabricius Biblioth. gr. Tom. III. p. 738 sq. Bertholdt Einleit. in das A. und N. T. Bd. V. Thl. 2. S. 2618 ff.). — b) Ein Psalm Davids nach dem Siege über Goliath, im Anhange zu dem Psalterium der LXX, der 151. Psalm, findet sich außerdem in einigen Töchterversionen der LXX, der arabischen, äthiopischen und syrischen, fehlt jedoch in der alten Itala und in griechischen Handschriften der LXX (vgl. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 908 sqq.). — c) Der (erste) Prolog zu Jesus Sirach findet sich nur in der Complutenser Bibel und ist wahrscheinlich aus der Synopse des Pseudoathanasius entlehnt, während ein Anhang zu diesem Buche in den Handschriften und (vorclementinischen) Ausgaben der Vulgata den ersten Theil des Gebetes Salomo's bei Einweihung des Tempels enthält (vgl. Sixtus Senens. Biblioth. sancta p. 31). — d) Der Anhang zum Buche Job in den LXX, welcher von den griechischen Vätern und von den lateinischen, die sich der altlateinischen Uebersetzung bedienten, angeführt wird, ist wahrscheinlich ein integrirender Theil der LXX; er war wenigstens schon dem Aristeas bekannt (vgl. Euseb. præp. evang. IX, 25. Tom. II p. 392 edit. Gaisf.). Mit Uebergehung der jüdischen und christlichen Apokryphen des Mittelalters möge hier noch 12) einiger alten Haggaden oder historisirender Erzählungen gedacht werden, welche sich an Josephs und Moses Aufenthalt in Aegypten anlehnen. Die Lücke, welche die alttestamentliche Geschichtserzählung über den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten läßt, wurde schon in vorchristlicher Zeit von den geschäftigen Händen apokryphischer Schriftsteller durch manche recht seltsame, aber zum Theile auch wieder recht anmuthige Erzählungen ausgefüllt. Dahin gehört die Erzählung, wie Moses zu der kuschitischen Frau (Num. 12, 1.) kam, die hier zu einer äthiopischen Prinzessin geworden ist (Antiq. II, 10.). Aehnlich ist die in einer etwas abweichenden lateinischen und griechischen Bearbeitung noch vorhandene und von Fabricius mitgetheilte Geschichte der Asseneth, der Tochter des heliopolitanischen Priesters Potiphar und Gemahlin Josephs (Gen. 41, 45. 50.). In einem von Abraham Echellensis (Rom 1653) bekannt gemachten Canon der Nestorianer wird sie unter anderen ähnlichen Schriften als Anhang zu den alttestamentlichen Büchern erwähnt. Die vorerwähnten alttestamentlichen apokryphischen Schriften, welche seither durch den Druck veröffentlicht worden sind, bilden aber nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil dieser Literatur. Manche mögen noch in dem Staube der Bibliotheken vergraben sein, und eine noch größere Anzahl derselben wird von den kirchlichen Schriftstellern namhaft gemacht, oder es werden Fragmente

daraus mitgetheilt. Wir wollen, um hier nichts von Interesse zu übergehen, sie dem Leser möglichst vollständig vorführen und hierbei die chronologische Reihenfolge der biblischen Personen befolgen: 1) Wie der Stammvater des Menschengeschlechtes zu der Ehre eines Autors gekommen ist, haben wir schon oben erwähnt. Er gilt in dem Kreise der apokryphischen Vorstellungen als der Inhaber aller Weisheit (vgl. Suidas v. Ἀδάμ), die ihm, nach einer jüdischen Sage, durch ein von dem Engel Raziel überbrachtes Buch zu Theil geworden sein soll (Eisenmenger Entdecktes Judenth. Thl. I. S. 375 f.). Eine Apokalypse Adams wird bei der gnostischen Secte der Sethianer erwähnt (Epiph. hær. 31, 8.); die mohammedanische Sage weiß von 10 Büchern Adams (Compend. theol. Mohamm. p. 73 edit. Reland.). Die Zabier, Nazaräer oder Johanneschristen besitzen eine Religionsschrift, betitelt: Buch Adams, welches Norberg in drei Bänden herausgegeben hat (Codex Nasaræus, liber Adami appellatus, syriace transscriptus. Lond. 1815, 1816). Weil es wesentlich heidnischen Charakters ist, so gedenken wir hier dessen nur im Vorübergehen, übrigens auf die Anzeige von Gesenius in der Jen. A. L. Z. Jahrg. 1817, Nr. 48—51, S. 378—408 verweisend. Auch an andern Schriften über Adam fehlte es nicht. Bruchstücke aus einem Leben Adams finden sich im Syncellus (S. 9 ff.). Bredow und Treuenfels (a. a. O.) halten es fälschlich für einen Theil der kleinen Genesis; vielmehr ergibt sich aus den theils abweichenden, theils übereinstimmenden Mittheilungen (Adam wurde nach beiden den 9. Mai, beim Aufgang der Plejaden, aus dem Paradiese vertrieben (Sync. S. 8, 13), nach der kleinen Genesis aber im 8ten Jahre (S. 13), nach dem Leben Adams (S. 8) im ersten Jahre nach Erschaffung der Welt), daß das eine Apokryph von dem andern benutzt worden ist. Auch war das Leben Adams ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben, wie man aus der Berechnung der Lebensjahre der Patriarchen und der Rechnung nach ägyptischen Monaten sieht. Außerdem wurden auch ein Liber pœnitentiæ Adæ, ferner ein Liber de filiabus Adæ (beide im decret. Gelasii Corp. Jur. can. distinct. XV. c. 3), eine Genealogia Adami oder liber de filiis et filiabus Adæ (Augustin. c. Faust. bei Sixtus Senens. l. c. p. 46; ich suche jedoch die Stelle im Augustin umsonst, und so scheint es auch Fabricius (l. c. p. 11) ergangen zu sein); dann Præcepta Adæ ad filium Seth (arabisches Manuscript der vaticanischen Bibliothek, A. Mai Collect. nova Tom. IV. p. 77), endlich Gadela Adam, oder der Kampf Adams (äthiopisches Manuscript der Tübinger Bibliothek, Ewald a. a. O. S. 179) erwähnt. Alle diese Apokryphen müssen aber schon einen alten Vorgänger gehabt haben, da Apokalypsen oder Prophetien Adams schon von Josephus (Antt. I. 3, 3. vgl. Sync. p. 18), Justin (Apol. I. 44, 52.) und Clemens von Alexandrien (Strom. I. 21. §. 135) angedeutet werden. 2) Diesen Machwerken steht würdig zur Seite ein Evangelium Eva's, εὐαγγέλιον Εὔας, welches Epiphanius (hær. 26, 2.) als eine gnostische Schrift erwähnt. Fast keiner der übrigen namhaften Patriarchen entging den Apokryphenschreibern. Reichlich ist 3) Adams Sohn Seth bedacht, von dessen vor der Sündfluth errichteten Säulen, auf denen er die von Adam ererbte Weisheit verzeichnet, schon seit Josephus so häufig die Rede ist (vgl. m. Phönizier Bd. I. S. 107. Bunsen Aegypten Thl. I. S. 258 f.) und dem die von ihm benannten gnostische Secte der Sethianer nicht weniger als sieben Bücher untergeschoben hat (Epiphan. hær. 26, 8. 39, 5.). Und so waren, außer Henoch, auch 4) Methusalah, wie schon Eupolemus andeutet, welcher die menschliche Weisheit von Methusalah's Unterricht bei den Engeln ableitet; ferner 5) Lamech, dessen Schrift unter andern Apokryphen in einem von Montfaucon (Biblioth. Coislin. p. 194) bekannt gemachten Verzeichniß von Apokryphen sich findet; ja, auch 6) die Gattin Noah's, angeblich Noria genannt, welcher die Gnostiker eine Schrift beilegten (Epiphan. hær. 26, 1), und sogar 7) Noah's Sohn, Cham, wie wir oben schon nachgewiesen, trotz des

väterlichen Fluches, endlich in der vorhebräischen Zeit 8) noch Kainan mit Büchern beehrt und zu Schriftstellern gestempelt. Den letztern, welcher nach biblischen Nachrichten vor der Fluth lebte, lassen die Apokryphen sonderbarer Weise nachher leben; wenigstens nennen sie diesen Kainan einen Sohn des Arphaxad, welcher die von Seth auf Säulen geschriebene Weisheit zuerst in Büchern aufgezeichnet (Joel, Chronograph. p. 3 edit. Bonn.), oder die von dem vorfluthigen Geschlechte verborgenen Bücher wieder aufgefunden und bei sich verborgen haben soll (Sync. p. 150). Von da an sind es die israelitischen Patriarchen und später die Propheten, deren Namen in der apokryphischen Literatur erscheinen, vor allen andern 9) Abraham (s. oben). In den kirchlichen Canones erscheint nebenbei eine Schrift als apokryphisch, die schlechtweg *Ἀβραάμ* genannt (Constitut. apost. VI. ib. Pseudoathanasius in der Synopse Tom. II. p. 154, vgl. über diese Stelle, wonach Sixtus Senens. S. 45 u. A. von einer Assumtio Abraham reden, Fabricius l. c. p. 402 Anmerk.) und deren Umfang auf 1300 Stichen angegeben wird (Niceph. p. 787). Nach Epiphanius (hær. 39, 5,) führte sie außerdem noch den Namen *ἀποκάλυψις Ἀβραάμ*, und war ein Product der gnostischen Secte der Sethianer. Auch der Koran weiß von mehreren Schriften Abrahams (Sura 53, 36 ff. 87, 16 ff.), und spätere Juden halten ihn für den Verfasser des kabbalistischen Buches Jezira (Franck, die Kabbala S. 62 ff.). Von der Apokalypse Abrahams war unterschieden 10) eine ebenfalls nicht weiter bekannte Schrift der drei Patriarchen (vgl. Constitut. Apost. l. c.). Von Jacob werden zwei Schriften erwähnt: 11) *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, ein ebionitisches Product (Epiphan. haer. 1, 30.) und 12) ein Liber, qui appellatur Testamentum Jacobi (s. Jobi s. Corp. jur. can. distinc. 15. c. 3). Näher bekannt ist 13) eine Schrift Josephs unter dem Titel *προσευχὴ Ἰωσήφ*, Gebet Josephs, welche von Origenes mit Anerkennung erwähnt wird (Opp. Tom. V. p. 77). Es war, wie außer Origenes nach Glycas (Annal. p. 321) meldet, in hebräischer Sprache geschrieben, und scheint nach den a. a. O. mitgetheilten Proben ähnlichen Inhalts gewesen zu sein, wie die kleine Genesis, so daß der Name nur von einem Hauptheil des Buches entnommen wäre. Nicephorus a. a. O. gibt den Umfang auf 1100 Stichen an. (Vgl. noch Pseudoathanasius a. a. O. Sixt. Senens. p. 98 sqq. Fabricius, p. 761 sqq.) Indem wir der prophetischen Zeit näher treten, haben wir zunächst über einige Apokryphen zu berichten, welche auf Veranlassung der mosaischen Geschichte entstanden sind, die wie bereits oben angedeutet, schon frühzeitig zu apokryphischen Schriften ausgebeutet wurde. So muß 14) die Schrift: Jamnes et Mambres liber (Origen. in Matth. tract. 35) oder historia de Jamne et Mambre resistentibus Moysi (l. c. tract. 26) zu den ältesten dieser Gattung gehört haben, da im N. T. (2 Tim. 3, 8), ferner bei christlichen, heidnischen und jüdischen Schriftstellern diese Namen gleich berufen waren, und da sich schon früh ein Sagenkreis an sie knüpft, welcher doch sicher eben nur auf diese Schrift zurückgeht. An der ersten Stelle sind es zwei ägyptische Zauberer, die eben so hartnäckig als vergeblich in ihren magischen Künsten mit Moses zu wetteifern suchen. Dieser (nach Exod. 7, 11) sehr glücklich gewählte Stoff war nun, nach einer Andeutung bei dem Neuplatoniker Numenius (bei Euseb. praep. evang. IX., 8) so ausgeführt, daß beide, die für die berühmtesten Magier und Bilderschriftkenner in Aegyptenland galten, und daher zum Wettstreite im Wunderwirken mit Moses von den Aegyptiern ausersehen waren, lediglich durch das Gebet Moses mit ihren geheimen Künsten zu Schanden gemacht wurden. Wie alt aber dieses Apokryph war, sieht man daraus, daß schon im 1ten Jahrhundert Spuren von einer weiten und zwar abweichenden Ausbildung dieses Stoffes vorkommen; denn Plinius meldet von jüdischen Magiern, die ihre Weisheit von „Moses, Jannes und Jotapes" ableiteten (H. N. XXX., 1) und auch Apulejus (de Magia c. 90) kennt den Jannes in ähnlicher Eigenschaft. Dieses setzt aber bestimmt voraus, daß angenommen

wurde, die beiden Weisen haben durch Moses Wunder überzeugt, sich dem Judenthume zugewandt und so ihre geheimen Künste auf jene jüdischen Theurgen und Magier fortgepflanzt. Nach der andern Auffassung aber, die schon 2 Tim. 3, 8 angedeutet ist und bei den Talmudisten ausführlicher vorkommt, blieben sie verstockt und kamen zur Strafe dafür im rothen Meere um (vgl. die Stellen bei Buxtorf, Lexicon Talmudic. p. 945. Fabricius, l. c. p. 810 sqq.), während dagegen die erstere Sage 15) eine Schrift (Pœnitentia Jamnae et Mambrae, im Decretum Gelasii erwähnt) hervorgerufen hat. — Weniger bekannt ist 16) das Buch Eldad und Medad, welches im Pastor des Hermes (l. I. vis. 2, § 3) in der, für alttestamentliche Citate üblichen Form: scriptum est, citirt wird und später bei Pseudoathanasius und Nicephorus a. a. O. unter den Apokryphen erscheint. Es enthielt, nach der ersten Stelle, Weissagungen an das israelitische Volk in der Wüste, und ist auf Veranlassung von Num. 11, 26., wo zwei der 70 Aeltesten, Eldad und Medad, als Propheten bezeichnet sind, entstanden. Da die Apokryphenschreiber so auch die untergeordneten Persönlichkeiten des A. T. in Anspruch nahmen, so ist es nicht zu verwundern, daß sie vorzüglich dem Moses viele Schriften untergeschoben haben. Außer der kleinen Genesis wissen wir von folgenden. 17) Die Apokalypse Moses, welche man mit Unrecht für identisch mit der kleinen Genesis hält (s. o.), ist aus zwei Citaten bekannt, deren ersteres einen, dem Apostel Paulus, auch im Ausdruck, eigenthümlichen Gedanken (*ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἐστιν, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15) enthält, was spätere kirchliche Schriftsteller (Sync. p. 48 u. A. bei Fabricius S. 338) zu der Ansicht verleitet hat, die betreffende Stelle sei aus dieser Schrift entnommen. Man darf indeß mit Sicherheit in umgekehrter Weise schließen und annehmen, daß die Geringschätzung der Beschneidung zur Rechtfertigung der pauliniſchen und zur Bekämpfung entgegenstehender judenchristlicher Ansicht schon dem Gesetzgeber unterlegt sei. In dem zweiten Citate (Sync. p. 49) wird berichtet, wie im J. 2582 nach Erschaffung der Welt (nach Rechnung der LXX.) der Erzengel Michael die Geister der in der Sündfluth umgekommenen Menschen, welche als Dämonen von da an die Menschen plagten, auf Noe's Gebet bis auf $^1/_{10}$ in den Abgrund gestürzt habe, eine Stelle, die deutlich auf Apok. 12 und 29 zurückgeht. Hiernach war die Schrift christlichen Ursprungs und wahrscheinlich, nach der chronologischen Weise und der erwähnten Verwechslung mit der kleinen Genesis zu schließen, eine Nachahmung dieses Apokryphs. Fabricius theilt Tom. II., p. 120 ein Fragment einer apokalyptischen Schrift mit, welches er ohne Grund aus der kleinen Genesis ableitet, und wonach Moses, als er 40 Tage auf dem Berge Sinai war, Offenbarungen über die Reihenfolge der Schöpfungswerke erhielt. Ferner erwähnt Lambeck eines Fragmentes aus einem apokalyptischen Werke Moses, welches sich in 2 Handschriften der Wiener Bibliothek vorfinde, und hält dieses ebenfalls für ein Stück der kleinen Genesis (Comment. de Bibl. Vindob. p. 28); allein nach dem von ihm angeführten Titel unterschied es sich von der kleinen Genesis darin, daß Moses diese Offenbarung durch den Engel Michael auf dem Sinai bei der Gesetzgebung erhielt; während die kleine Genesis ihre Apokalypse vom Engel Gabriel lange vor der Gesetzgebung ableitet. Es sind daher beide Fragmente eher aus der Apokalypse Moses entnommen. — 18) Ein Testament Moses (*διαθήκη Μωϋσέως*), welches Pseudoathanasius, Nicephorus und ein von Montfaucon a. a. O. mitgetheiltes Fragment erwähnen, ist nicht näher bekannt, als daß es 1100 Stichen umfaßt. Es scheint in Nachahmung des Segens Moses (Deut. 33) und des Testamentes der Patriarchen, Ermahnungen an die 12 Stämme Israels enthalten zu haben. — Mehr ist 19) von einer Himmelfahrt Moses (*ἀνάληψις Μωϋσέως*, assumptio oder ascensio Mosis) zu sagen. Aus dieser Schrift war nach dem Zeugniß des Origenes (de principiis III., 2) die Stelle im Briefe

Judä V. 9 vom Streite Michaels mit dem Satan über den Leichnam Moses entnommen. Es war darin erzählt, wie Moses in Gegenwart des Josua und Kaleb mit Zurücklassung seiner irdischen Hülle gen Himmel fuhr (Clem. Al. Strom. VI., 15 § 132). Daran schloß sich der Streit Michaels, dem der Satan die Bestattung des Leichnams streitig machte, weil Moses, der einen Aegyptier erschlagen, kein ehrenvolles Grab verdiene (Oecumen. in epist. S. Judæ p. 348). Die Antwort Michaels theilt der Brief Judä mit. Die Schrift war ziemlich stark, nach Nicephorus a. a. O. 1400 Stichen enthaltend. 20) Noch eine fünfte Schrift war unter Moses Namen bekannt: *Λόγοι μυστικοὶ Μωϋσέως* (Acta Synod. Nicæn. II., 18. p. 28) Secreta Moysis (Augustin epist. 48 (259), n. 6. Opp. Tom. II., p. 731 edit. Bassan.) genannt. Auch sie handelte vom Tode und von der Auffahrt Moses, war aber nach der zuerst vorgeführten Stelle von der Himmelfahrt verschieden. — Dann knüpft sich an Salomo, den hochgefeierten Weisen, eine überaus reiche Literatur. Schon in uralten Lehrschriften nicht nur der Israeliten, sondern auch der benachbarten Völker, bei denen sein Name hochgefeiert war (1 Kön. 4, 31 ff.) erscheint der israelitische Weise, wie ähnlich im Buche Job die Weisen Edoms. Während außer andern Sprüchen und Liedern Salomo's (1 Kön. 4, 32) auch auf ein altisraelitisches Lehrgedicht hingewiesen wird, in dem Salomo die Weisen seiner Zeit siegreich überwand (1 Kön. 4, 31), hatten die Phönizier eine in ihren Annalen erwähnte, berühmte Schrift, in welcher ein phönizischer Weise die Palme davon trug, nachdem der phönizische König selbst umsonst mit Salomo darum gestritten (Joseph. c. Apion I., 21). Damit vergleicht schon der Erzbischof Wilhelm von Tyrus (hist. XIII., 1) ein mittelalterliches Buch, die historia Marcolphi, bekannt unter dem Namen „Salomo und Morolf", womit 21) eine im Decretum Gelasianum als apokryphisch erwähnte, aber nicht näher bekannte Schrift: Contradictio Salomonis im Zusammenhange steht (Corp. Jur. Can. dist. 15. c. 3. Vgl. Eschenburg, Denkmäler altdeutscher Dichtkunst S. 175. Deutsche Gedichte des Mittelalters. Herausgegeben von J. H. v. d. Hagen und T. G. Büsching. Bd. I., S. 4 (der Einl. zu Sal. u. Mor.), J. Grimm in den Heidelb. Jahrb. für Literatur, Jahrg. 1809 S. 249 ff.). Eine Menge anderer Schriften, die dem Salomo beigelegt wurden, und deren Titel Fabricius (S. 1050 ff.) gibt, übergehe ich hier, weil sie nicht unter den kirchlichen Apokryphen erscheinen. Ueber das noch vorhandene Psalterium Salomonis s. o. — Weiter wird dann 22) unter dem Namen des Elias, welcher in späterer Zeit neben Moses als der zweite Prophet des alten Bundes genannt wird, eine Apokalypse sehr häufig erwähnt und namentlich werden zwei Stellen des Apostels Paulus (nämlich 1 Cor. 2, 9 vgl. Origen. homil. 35 in Matth. 27, 9 u. A. bei Fabricius, S. 1072; und Ephes. 5, 4 vgl. Epiph. haer. 42), jedoch unter dem Widerspruch des Hieronymus (vgl. Fabricius a. a. O.) aus diesem Apokryph hergeleitet. Da schon Eupolemus eine Schrift über eine Prophetie des Elias abgefaßt hat, aus welcher Eusebius ein Bruchstück mittheilt (praep. evang. IX., 30), so mag auch diese Apokalypse jüdischer Herkunft sein. Sie erscheint noch in späterer Zeit in den oft angeführten Verzeichnissen in der Synopse, im Nicephorus und bei Montfaucon als Apokryph, ohne daß jedoch etwas Weiteres über sie bekannt wäre, als daß sie den bedeutenden Umfang von 3016 Stichen hatte. — Die übrigen, von den kirchlichen Schriftstellern erwähnten Apokryphen des A. T. schließen sich an die Namen der Propheten im biblischen Canon an. 23) Hinweisungen auf Weissagungen des Propheten Jeremia, die sich nicht im Canon finden (ich meine den christlichen; denn die Epistel Jeremiä im Anhange zum Baruch wird mit seltener Uebereinstimmung von allen christlichen Kirchen des Alterthums den canonischen Büchern gleichgestellt, kommen schon in deuterocanonischen Büchern (2 Makk. 2) und bei Eupolemus vor (Euseb. praep. evang. IX., 39). Die Secte der Nazaräer besaß eine in hebräischer Sprache ab-

gefaßte Schrift, welche diesem Propheten beigelegt wurde, in welchem sich das im Jeremia vermißte Citat bei Matth. 27, 9 vorfand. Hieronymus, welcher diese Schrift als apokryphisch bezeichnet, weiß indessen, obschon er sie gelesen, nichts weder gegen den Inhalt, noch gegen die Meinung der Nazaräer, die Stelle sei aus dieser Jeremianischen Schrift, etwas zu erinnern; denn er bemerkt in seinem Commentare zu der angeführten Stelle des Matthäus sehr bescheiden: sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumtum testimonium. Da nun der Kirchenvater sonst so wegwerfend über die Apokryphen und gegen die Annahme von Citationen der Schriften, die nicht im jüdischen Canon seiner Zeit standen, sich äußert, so scheint es in der That, daß Matthäus hier aus einer jeremianischen Schrift citirt habe, nicht aber, daß die Nazaräer dem Jeremia auf Veranlassung der Stelle im Matthäus eine Schrift untergeschoben haben, was dem Hieronymus kaum entgangen wäre. Außerdem mögen folgende, in den drei schon wiederholt erwähnten Verzeichnissen bei Nicephorus, Pseudoathanasius und im Montfaucon vorkommende Apokryphe genannt werden: die Propheten 24) Daniel, 25) Ezechiel, 26) Habakuk und 27) Sophonias, von denen nur die letztere aus einem Citate des Clemens Alexandrinus (Strom. V., 11 p. 692 ed. Pott.) näher bekannt ist. Darnach war dieses Apokryph dem *Ἀναβατικόν* des Jesaia verwandt und beschrieb des Propheten Wanderung durch die sieben Himmel. Sie war (nach der Erwähnung des hl. Geistes als Person zu schließen) christlichen Ursprungs, und führt bei Montfaucon den Namen *ἀποκάλυψις*, bei Nicephorus *προφητεία*, so daß sich daraus ergibt, sie werde nach Analogie des Jesaijanischen Apokryphs, außer der Himmelfahrt, noch eine Apokalypse oder Prophetie über Christus enthalten haben. Den Beschluß der alttestamentlichen Apokryphen macht 28) eine Apokalypse des Zacharias (bei Montfaucon l. c.) nicht des alttestamentlichen Propheten, sondern, nach Nicephorus, des Vaters Johannes des Täufers. Veranlassung zur Abfassung war ohne Zweifel der prophetische Charakter des Zacharias bei Luc. 1, 67. II. Neutestamentliche Apokryphen. Wir erwähnen A. die apokryphischen Evangelien, welche nach dem oben näher bezeichneten Charakter, Inhalt und Alter in zwei Classen zerfallen. a) Die ältern, ungleich wichtigern sind leider nur aus den Citationen der kirchlichen Schriftsteller und aus dürftigen Fragmenten bekannt, die sich nur noch, weil sie frühzeitig durch die canonischen Evangelien verdrängt wurden, in der Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte vorfinden. Dahin gehört 1) das Evangelium der zwölf Apostel. Die Kirchenlehrer nennen es gewöhnlich *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, Evangelium iuxta Hebræos, (d. h. das im Sinne der Judenchristen, der Nazaräer und Ebioniten, abgefaßte und von ihnen gebrauchte Evangelium), während die Secte es von der Gesammtzahl ableitete (vgl. Hieron. adv. Pelag. III., 1. Proœm. in Comment. super Matth.) und demgemäß es „das Evangelium der Zwölf" benannte (*τὸ ἐπιγραφόμενον Τῶν δώδεκα*. Theophyl. ad Luc. 1, 1. Duodecim Apostolorum titulo.. inscriptum, sagt Beda, ad Luc. 1, 1.). In der gewöhnlichen Ansicht, die aber nicht die der Secte gewesen sein kann, galt es für die Urschrift des Matthäus (vgl. Hieron. ad Matth. 12, 13. Iren. adv. haer. I., 26, 6. III., 11, 7. Epiphan. haer. 29, 9; 30, 3 u. a. St.). In der That weisen die erhaltenen Fragmente auf eine große Verwandtschaft mit dem canonischen Evangelium des Matthäus hin; daneben enthielt es jedoch Manches, was nicht im Matthäus sich findet, Anderes, was bedeutend abweicht. Diese Zusätze und Abweichungen tragen theils den unhistorischen Charakter, welcher der apokryphischen Literatur eigenthümlich ist, oder sie sind aus den Lehransichten der Secte hervorgegangen, da z. B. Christus mit alttestamentlichen Belegstellen den hl. Geist seine Mutter (Hieron. ad. Mich. 7, 6) nennt, und von ihm sein Sohn (Hieron. ad Jes. 11, 1) genannt wird. Da jedoch auch Hieronymus nach vorgenommener Durchsicht und Uebersetzung des Hebräerevangeliums dasselbe für das Evangelium

des Matthäus erklärt (de viris illustr. i. 3) und anderswo nur die vollkommene Uebereinstimmung bezweifeln läßt (ad Matth. 12, 13 sagt er mißbilligend, unter Mittheilung einer nicht im Matthäus vorkommenden Stelle: vocatur a plerisque Matthæi authenticum): so ergibt sich daraus mit unzweifelhafter Gewißheit, daß es eine mit traditionellen und dogmatischen Erweiterungen und Umdeutungen versehene Bearbeitung des Matthäusevangeliums war, welches die Secte im Gegensatze gegen die bereits vorhandenen Evangelien einzelner Apostel auf den Namen aller zwölf setzte (vgl. Ambros. zu Luc. 1, 1), um so für ihre abweichenden Lehrsätze möglichst zahlreiche und die besten Gewährsmänner stellen zu können. Uebrigens waren — eine Erscheinung, die sich bei allen Apokryphen wiederholt — verschiedene, zu dogmatischen Zwecken unternommene Bearbeitungen dieses Evangeliums bei den Judenchristen in Gebrauch. Der Text, welcher von Hieronymus übersetzt war, hatte z. B. die beiden ersten Capitel des Matthäus (Hieronym. de viris illustr. c. 3), welche Epiphanius in den von ihm gebrauchten Exemplaren nicht fand (haer. 30, 13); beide Texte lassen den hl. Geist bei der Taufe Jesu in je verschiedenen Bibelstellen aus dem A. T. reden (vgl. Epiphan. a. a. O. mit Hieron. zu Jes. 11, 1). Die Abfassung fällt spätestens gegen das Ende des 1ten Jahrhunderts; denn schon die ältesten kirchlichen Schriftsteller Papias, Ignatius, ferner Cerinth, Karpokrates, Hegesippus haben es zu verschiedenen Zwecken, und, wenigstens die erstern, schon in einer griechischen Uebersetzung gebraucht. Die Fragmente sind von Fabricius, Cod. pseudepigr. N. T. Tom. I., p. 339—340, 346—349, 351—371 gesammelt. — In Abhängigkeit von dem vorgenannten Evangelium oder von dessen Urschrift sind 2) das Evangelium des Cerinth und Karpokrates, wahrscheinlich eine griechische Uebersetzung des erstern, jedoch mit Weglassung (nach Epiph. haer. 28, 6; 30, 26) mancher Stellen, welche der gnostischen Richtung dieser Häretiker nicht zusagte. — Für eine Uebersetzung oder Bearbeitung des Evangeliums der 12 Apostel ist auch anzusehen 3) das von einem hellenischen Judenchristen abgefaßte Evangelium Petri (Euseb. H. E. III., 3, 25.), dessen sich im 2ten Jahrhunderte eine judenchristliche Gemeinde zu Rhossus in Cilicien (Euseb. H. E. VI., 12) und nach Theodoret die (griechischredenden) Nazaräer bedienten (haer. fabb. II., 2). Wahrscheinlich liegt es den Citationen zu Grunde, welche (außer denen der canonischen Evangelien) bei Justinius d. M. und in den judenchristlichen Schriften vorkommen, die den Namen des römischen Clemens tragen. 4) Ein Evangelium der Aegyptier wurde schon von dem römischen Clemens (epist. II., c. 12 vgl. Clem. Al. Strom. III., 14, § 92 und 93) gebraucht und von seinem Namensgenossen in Alexandrien (vgl. l. c. III., 9, § 63) mehrere Male citirt. Später wird es als eine apokryphische Schrift erwähnt, deren sich die Sabellianer bedienten (Epiph. haer. 61, 2). — 5) Das sog. *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* des Enkratiten Tatian war, wie der Name ansagt, und die weitern Mittheilungen der Kirchenväter nicht zweifeln lassen (vgl. Euseb. H. E. IV., 29. Theodoret hær. fabb. I., 20) eine Evangelienharmonie, welche die vier Evangelien zur Grundlage hatte, vielleicht mit Zusätzen aus dem Hebräerevangelium, wodurch sich erklären würde, daß Einige es für dieses letztere hielten (Epiphan. hær. 46, 1). Von den Grundsätzen, die der Verfasser hierbei befolgte, ist nur so viel bekannt, daß er, im Geiste der von ihm ausgehenden Häresie, außer den Genealogien bei Matth. 1 und Luc. 3, alles Dasjenige wegließ, was auf die menschliche Abkunft des Herrn Beziehung hatte (Theodoret a. a. O.). Dazu kommt noch eine Reihe anderer häretischer Evangelien, von denen im Allgemeinen nur so viel bekannt ist, daß sie im 2ten und 3ten Jahrhundert der christlichen Kirche abgefaßt, und theils aus canonischen, theils aus apokryphischen Evangelien zu verschiedenen Zwecken, im besten Falle unter dem Namen des Verfassers, oder anonym, gewöhnlich aber als Pseudepigraphen, oder unter dem Namen eines Apostels herausgegeben worden sind. Zu

den ersten gehören, um sie hier kurz zu erwähnen, die Evangelien des Apelles, des Basilides, des Marcion, der Simoniten, der Valentinianer, der Manichäer, das lebendige Evangelium, das Evangelium der Vollkommenheit: lauter Producte der an Apokryphen aller Art so reichen häretischen Gnosis; als Pseudepigraphen aber werden von Origenes, Hieronymus und andern Kirchenvätern erwähnt: Evangelien von Johannes, Andreas, Barnabas, Philippus, Thaddäus, Thomas und sogar von Judas Ischarioth! Vgl. Fabricius a. a. O. Bd. 1, S. 335—386. — b. Von der zweiten Classe der apokryphischen Evangelien, den jüngern, welche nicht die ganze evangelische Geschichte behandeln, sondern sich entweder auf die Jugendgeschichte oder auf die letzten Lebenstage des Herrn beziehen, sind noch 10 an der Zahl vorhanden. *α.* Ueber die Jugendgeschichte Jesu besitzen wir nicht weniger als 7, nämlich folgende: 1) das Protevangelium des jüngern Jakobus, des Bruders des Herrn unter dem Titel: *Διήγησις καὶ ἱστορία, πῶς ἐγεννήθη ἡ ὑπεραγία Θεοτόκος εἰς ἡμῶν σωτηρίαν.* Der größere Theil des Buches (Cap. 1 bis 20) ist der Verherrlichung der Mutter des Herrn bestimmt und enthält die Geschichte der Geburt, der Jugend, der Erwählung Mariens zur Mutter des Erlösers und die Geburt zu Bethlehem; ein Anhang Cap. 21—22 erzählt, nach Anleitung der canonischen Evangelien, die Geschichte der Weisen aus Morgenland. Die Darstellung unterscheidet sich durch ihre Einfachheit und Würde noch sehr von den übrigen Schriften dieser Gattung und bekundet so zugleich eine frühere Abfassung, welche die Zeugnisse der ältern Kirchenlehrer (vgl. namentlich Origen. Tom. IX., p. 223) auch außer Zweifel setzen. In der orientalischen Kirche stand die Schrift in hohem Ansehen und wurde daher nicht nur in den Homilien der griechischen Väter häufig benutzt, sondern auch an den Marienfesten zu öffentlichen Vorlesungen gebraucht. Eine arabische und koptische Uebersetzung bekunden, nicht minder wie der Name Protevangelium selbst, die hohe Achtung, deren die Schrift von Seite der Orientalen sich erfreute, während jedoch Abmahnungen von Seiten der Kirchenlehrer und die Verbote, welche die Schrift in der lateinischen Kirche (Decret. Gelas. Corp. Jur. can. dist. 15, c. 3. Innocent I. epist. Exup.) trafen, sie hier in älterer Zeit nicht aufkommen ließen, bis sie später, seit dem 6ten Jahrhunderte, mehr Eingang fand, und im Mittelalter häufig zu homiletischen Zwecken gebraucht wurde. (Vgl. Thilo, Cod. apocr. N. T. p. 44 sqq. prolegg.) — 2) Evangelium de nativitate S. Mariæ, in lateinischer Sprache. Schon ältere Kirchenväter erwähnen Schriften ähnlichen Inhalts (Epiphan. hær. 26, 12. Augustin. c. Faustum 23, 9), wobei sich jedoch nicht ermitteln läßt, ob und wie weit diese zum Theile häretischen Schriften mit der vorstehend genannten im Zusammenhange stehen. Der Evangelist Matthäus soll nach den einleitenden Briefen, die den Bischöfen Chromatius und Heliodor, und dem Hieronymus untergelegt sind, Verfasser, und Hieronymus Uebersetzer sein. Die Schrift hat, wie man schon aus dem Titel sieht, denselben Zweck, wie die vorhergehende, mit der sie auch im Einzelnen zusammentrifft. Erzählungen von der Geburt Mariens und was ihr voranging, ferner die Jugendgeschichte der hl. Jungfrau, ihre Vermählung mit Joseph und schließlich eine kurze an die evangelische Geschichte sich anschließende Erzählung von der Geburt Jesu, bilden den Inhalt dieses von den wundersüchtigen Uebertreibungen ähnlicher Schriften ziemlich freien Büchleins, welches aus ältern Apokryphen nicht unglücklich zusammengesetzt ist. Es ist abgedruckt in den Werken des hl. Hieronymus, bei Fabricius, Bd. 1, S. 19—38, bei Thilo, Bd. 1, S. 321—336. — 3) Mit den beiden vorstehenden ist verwandt die Historia de Joachim et Anna et de nativitate Mariæ et de infantia salvatoris, wie sie denn auch für ein Werk des Jakobus gehalten sein will. Es ist eine nach griechischen Apokryphen frei bearbeitete Behandlung von Legenden und Wundererzählungen, und hat im letztern Theile, welcher die Flucht nach Aegypten und den Aufenthalt daselbst betrifft, das noch

zu erwähnende Evangelium infantiæ zum Vorbild genommen. Abgedruckt bei Thilo a. a. O. S. 339—400. — 4) Wie die 3 vorgenannten Apokryphen der Verehrung der hl. Jungfrau ihre Entstehung verdanken, so ist die nur noch in arabischer Sprache vorhandene Historia Josephi fabri lignarii zu Ehren des Nährvaters Jesu geschrieben. Die Lebensgeschichte desselben im ersten Theile ist einfach und schlicht, die andere, meist moralisirende und dogmatisirende Hälfte ist nach Inhalt arm, in Darstellung überladen und widerlich breit. Manche Gründe weisen darauf hin, daß dieses Apokryph eine Umarbeitung eines judenchristlichen Originals ist. Die noch vorhandene arabische Uebersetzung ist aus dem Koptischen übertragen und zuerst, mit beigefügter lateinischer Uebersetzung, von G. Wallin, Leipzig 1722, herausgegeben, abgedruckt bei Thilo, S. 1—61. — 5) Das arabische „Evangelium infantiæ Salvatoris" enthält wundersüchtige Ausschmückungen der in den canonischen Evangelien kurz berührten Hauptmomente in der Jugendgeschichte Jesu, untermischt mit freien Dichtungen ähnlicher Art, ohne alle sittliche und dogmatische Tendenz. Der arabische Text ist aus dem Syrischen übertragen und mit lateinischer Uebersetzung zuerst herausgegeben von H. Sike, Trajecti 1697, mit Anmerkungen begleitet, bei Thilo, S. 65—158. — 6) Evangelium Thomæ Israelitæ. Dieses Apokryph, welches an Abentheuerlichkeit des Inhalts, an Geschmacklosigkeit der Form und barbarischer Sprache alle anderen Producte dieser Art überbietet, behandelt die Geschichte Jesu vom 5ten bis 12ten Jahre, und gibt sich schon dadurch als eine Ergänzung vorangegangener Apokryphen kund. Schon die ältern Kirchenlehrer (Origen. hom. 1 in Luc. Hiernoym. procem. in Comment. super Matth. u. A.) kennen ein Evangelium des Thomas bei den Gnostikern und Manichäern; allein es ist mehr als zweifelhaft, ob sie dieses jedenfalls späte Machwerk verstanden haben. Ein Fragment des griechischen Originals hat zuerst Coteler, Patt. apost. Tom. I. p. 348, Paris 1762, später Mingarelli, Venedig 1764, einen vollständigen Text besorgt, abgedruckt bei Thilo, S. 277—315. — Wesentlich anderer Art sind β. die Apokryphen, welche die Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung des Herrn zum Gegenstande haben. Das wichtigste dieser Gattung, 1) das Evangelium Nicodemi, besteht aus einer Vorrede und zwei verschiedenen Theilen. In der Vorrede meldet der Verfasser, welcher unter der Regierung des Theodosius gelebt hätte, daß er eine Schrift des Nicodemus über die Leidensgeschichte Jesu in hebräischer Sprache aufgefunden und in's Griechische übersetzt habe. Der erste Theil, Cap. 1—16, enthält einen actenmäßig gehaltenen Bericht über die Anklage Jesu vor Pilatus, über den Gang der gerichtlichen Verhandlungen, weiter über die Kreuzigung und Auferstehung, mit dem deutlich hervortretenden Zweck, die Unschuld Jesu und die Wahrheit der evangelischen Geschichte in authentischer Weise zu erhärten. Der zweite Theil, Cap. 17—28, enthält den Bericht von Lucius und Carinus (die Namen sind aus einem älteren Apokryph übertragen, in denen ein Lucius Carinus erscheint, s. w. u.), die beim Tode Jesu (vgl. Matth. 27, 52) auferstanden waren, und von der Niederfahrt Jesu zur Vorhölle nun als Augenzeugen Meldung thun. Der Verfasser bekundet sich deutlich als einen zum Judenthume bekehrten Christen, welcher schwerlich zu der angegebenen Zeit gelebt hat, da die ersten Nachrichten von dem Vorhandensein seiner Schrift erst im 13ten Jahrhunderte zum Vorschein kommen. Seitdem wird sie bei abendländischen Schriftstellern häufig ehrenvoll erwähnt und war schon vor Erfindung der Buchdruckerkunst in mehreren Bearbeitungen, einer lateinischen, gälischen, angelsächsischen, teutschen und französischen, weit verbreitet. Der griechische Text ist zuerst herausgegeben von Birch (1804); bei Thilo, S. 489—795. — Eine Anzahl kleinerer Aufsätze, hervorgerufen durch die im christlichen Alterthume berufenen Acta Pilati, sämmtlich aus jüngerer Zeit, schließt sich diesem Evangelium an. Es sind folgende: 2) Ein lateinischer Brief des Pilatus an den Kaiser Claudius

(Tiberius) über die Hinrichtung Jesu (Fabricius, Tom. I. p. 298—299, Thilo, p. 796—800; 3) ein anderer ähnlichen Inhalts „von Pilatus an den Kaiser Tiberius in lateinischer Sprache (Fabricius, l. c. p. 300—301. Thilo, p. 801—802). — 4) Ein Bericht des Pilatus an Tiberius über die Wunder, die Hinrichtung und die Auferstehung Jesu, nebst einer sich anschließenden Erzählung über die Bestrafung des Pilatus in griechischer Sprache unter dem Titel: *Ἀναφορὰ Ποντίου Πιλάτου λ.*, bei Thilo, S. 804—816. Eine mittelalterliche Schrift ist der lateinische Brief des Lentulus an den römischen Senat, welcher, unter Beifügung eines Bildnisses Christi, die Gestalt und die Persönlichkeit desselben charakterisirt; bei Fabricius, S. 301 f. Vgl. Gabler, de authentia epist. Lentuli P. I. 1819. P. II. 1822. Alle diese Schriften über die letzten Tage Jesu verdanken ihre Entstehung einem sehr alten Apokryph von Acten des Pilatus, welche schon Justin (Apol. I., 35. 48) und Tertullian, später Eusebius (H. E. II., 2) Epiphanius (hær. 50, 1) u. A. erwähnen. Sie enthielten 1) einen Bericht des Pilatus an Tiberius über die Hinrichtung, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, nebst Mittheilungen über die Religion der Christen; 2) ein Schreiben des Tiberius an den römischen Senat, in welchem er mit Beziehung auf den Bericht des Pilatus fordert, Christus unter die Götter zu versetzen, was aber vom Senate, in einem 3) Schreiben abgelehnt wurde (vgl. Euseb. H. E. II., 2). Außerdem enthielten diese Acta 4) ein Schreiben des Tiberius an seine Mutter, welche das Apokryph, statt Livia Drusilla, Hemena nannte (Euseb. Chron. Tom. II., p. 267. Venet. 1818). Diese christlichen Acta Pilati veranlaßten während der Verfolgung des Maximin einen heidnischen Fanatiker, die lästerlichen Acta Pilati, welcher Eusebius (H. E. IX., 5) gedenkt, abzufassen, und sie scheinen wieder andere von christlicher Seite, von denen die obigen abstammen mögen, hervorgerufen zu haben. — Ueber die apokryphischen Evangelien vgl. überhaupt die Einleitungsschriften in das N. T. und Thilo a. a. O. Proleg. p. 3, sqq. — B. Die apokryphischen Apostelgeschichten. a. Häretische Apokryphen aus älterer Zeit sind nur noch dem Namen oder einzelnen Fragmenten nach näher bekannt. 1) Schriften, welche, wenigstens dem Titel nach, die Geschichte der Apostel überhaupt enthielten, werden erwähnt bei den Ebioniten (Epiph. hær. 30, 16), bei den Manichäern, abgefaßt von Lucius Carinus, auch Leucius genannt (Phot. Bibl. p. 90. edit. Bekker. Augustin. de fide contra Manich. c. 38) und von den Secten der sog. Quartodecimaner (Theodoret. hær. fab. 3, 4). Andere gingen unter dem Namen eines der 12 Apostel, von denen als die älteste anzusehen ist 2) die prædicatio Petri, *Κήρυγμα Πέτρου*. Der Inhalt bestand in Berichten, welche der Apostel Petrus an Jakobus, den Bruder Jesu und ersten Bischof zu Jerusalem, über seine Wirksamkeit auf seinen apostolischen Bekehrungsreisen gesandt haben soll. Am Schlusse sind Nachrichten über die gemeinschaftliche Thätigkeit der Apostel Petrus und Paulus in Rom. So verschieden auch die Ansichten über die häretische Richtung sind, welcher der Verfasser dieser angeblich petrinischen Schrift, aus welcher die pseudoclementinische Literatur hervorgegangen ist, angehörte, so ist doch die ungefähre Zeit der Abfassung nicht zweifelhaft; da schon Serakleon in der zweiten Hälfte des 2ten Jahrhunderts die Prædicatio erwähnt, so daß sie mit Sicherheit einige Zeit vor das J. 150 n. Chr. gesetzt werden kann. Die Fragmente sind gesammelt von Grabe, Spicileg. Patr. Tom. I., p. 72 sqq. Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, Bd. 1, S. 351 ff. Vgl. Schliemann, die Clementinen nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus, Hamburg 1844. — 3) Von der Prædicatio Petri werden unterschieden (Euseb. H. E. III., 3. Hieron. de viris illustr. c. 1. Decret. Gelas. dist. 15, c. 3) die Actus Petri, *Πράξεις Πέτρου*, ohne Zweifel aber nur eine jüngere Bearbeitung der Prædicatio. Sie waren namentlich bei den Manichäern im Gebrauch (Philastr. hær. 87). — 4) Actus Pauli, *Πράξεις Παύλου* schon von Ori-

genes (Opp. Tom. XXI., p. 298) nicht mißliebig und später öfters erwähnt (Euseb. H. E. III., 3). — 5) Acta Pauli et Theclæ gedenkt schon Tertullian (de baptism. c. 17); Hieronymus nennt sie Περιόδους Pauli et Theclæ (de viris illustr. c. 5). — 6) Actus Andreæ et Johannis werden bei den Enkratiten erwähnt (Epiph. hær. 42, 1. Augustin. contra adversarios Legis et Prophett. I., 20), wahrscheinlich dieselben, deren Andere als Actus Andreæ bei den Origenisten (Epiphan. 63, 2), Manichäern (Philastr. hær. 87) und den Apostolikern (Epiphan. hær. 61, 1) gedenken, und die Eusebius, wohl mit vollständigerm Titel: Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις (H. E. III., 25) nennt. Ferner 7) erscheint unter den Aposteln auch Thomas als Verfasser einer Apostelgeschichte, deren sich die Enkratiten (Epiphan. hær. 42, 1), die Apostoliker (l. c. 61, 1) und die Manichäer (Augustin. de sermone Domini in monte 1, 20) bedienten, und welche als Περίοδοι Θωμᾶ noch in der Synopse und bei Nicephorus a. a. O. vorkommen. 8) Auch der Apostel Matthias wird als Verfasser einer Schrift: Παραδόσεις schon bei Clemens von Alexandien (Strom. II., 9. § 45. VII., 13. § 82) bezeichnet. Sie stand bei mehreren gnostischen Secten in hohem Ansehen (l. c. III., 4. § 26. VII., 16. § 108. Euseb. H. E. III., 29. Endlich 9) ist auch dem Philippus eine Apostelgeschichte untergeschoben worden (Decret. Gelas. l. c.) — b. Diese pseudoapostolischen Schriften bilden die Grundlage anderer apokryphischer Apostelgeschichten, die, in freier Bearbeitung und mit legendmäßigen Zugaben, seit dem 5ten Jahrhunderte, besonders in der griechischen Kirche, in großer Anzahl entstanden sind. Die wichtigsten derselben machen wir nachstehend namhaft: 1) Die Apostelgeschichte des Petrus und Paulus, griechisch: Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου. Sie besteht aus drei Theilen, deren ersterer die Reise Pauli nach Rom, der zweite den Streit der Apostel mit dem Magier Simon und der dritte die Martyrergeschichte der Apostel Petrus und Paulus enthält. Der zweite Theil findet sich wieder in dem Liber Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et artibus (!) beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi (bei Fabricius, Tom. III., p. 632—653), während der dritte Theil hier nur auszugsweise (l. c. p. 653), vollständiger aber in der, dem römischen Bischofe Linus untergeschobenen Schrift: De Passione Petri et Pauli (zuerst gedruckt Paris 1512) in neuen apokryphischen Gestaltungen wieder zum Vorschein kommt. Der griechische Text ist zuerst bekannt gemacht von Thilo: Acta ss. Apostolorum Petri et Pauli. Halæ, P. I. 1837. P. II. 1838. — 2) Acta Pauli et Theclæ, ohne Zweifel eine Bearbeitung der ältern oben (a. 4) erwähnten Schrift, in griechischer Sprache, abgedruckt bei Grabe, l. c. p. 95 sqq. — 3) Die Actus Philippi sind in zwei Bearbeitungen vorhanden, die aber noch nicht gedruckt sind. Ein Auszug von Anastasius Sionita findet sich bei Fabricius, Tom. I., p. 806. — Auch 4) die Acta Andreæ et Matthæi, 5) Petri et Matthaei sind noch nicht durch den Druck bekannt gemacht. Thilo, dem wir nähere Mittheilungen über diese Apokryphen verdanken, hat schon vorläufig die 6) Πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ (Halle 1823) herausgegeben. Außerdem sind handschriftlich 7) Acta Joannis vorhanden, deren Herausgabe ebenfalls durch Thilo zu erwarten steht. Vgl. über die vorgenannten Apokryphen dessen Schrift: Acta S. Thomae Apostoli prolegg. p. I., II. bis LXXXIII. — Die apokryphischen Martyrologien über den Tod der Apostel, die man bei Fabricius und vollständiger bei den Bollandisten findet, übergehen wir und erwähnen 8) nur noch die umfangreichste der apokryphischen Apostelgeschichten, zwar die jüngste von allen, da sie schwerlich vor dem 9ten Jahrhundert abgefaßt ist, aber doch darum von Wichtigkeit, weil sie die meisten der vorgenannten und andere uns unbekannte mit großem Fleiß ausgebeutet hat. Dieses ist die Historia certaminis Apostolorum, welche in 10 Büchern die Geschichte aller Apostel enthält, zuerst von Wolfgang Lazius aus einer Handschrift eines Klosters in Kärnthen, zu Basel 1552 und später öfters (bei

Fabricius, Tom. I. p. 402 bis 742) wieder abgedruckt ist. Der angebliche Verfasser (Abdias) will für einen Zeitgenossen Christi und der Apostel gehalten sein, und meldet, daß die Apostel ihn zum Bischof von Babylon consecrirt haben. Die Urschrift, so lautet die Fiction weiter, war in hebräischer Sprache abgefaßt, und wurde von einem Schüler des Abdias, Namens Eutropius, in's Griechische übertragen, welchen griechischen Text dann Julius Africanus, der berühmte christliche Chronograph, in's Lateinische übersetzt und mit einer Vorrede begleitet haben soll, in welcher er, in erster Person redend, die Geschichte des Buchs mittheilt. Der Herausgeber Lazius und der Pariser Theolog Faber nahmen die Aechtheit des Machwerks in Schutz, während es durch die Censur des Papstes Paul IV. und durch die Kritik der gelehrten Theologen Baronius, Bellarmin, Tillemont, Alexander Natalis u. A. die verdiente Würdigung erhielt. Vgl. Bellarmin de bonis opp. l. 2, c. 14. Fabricius, l. c. p. 400 sqq. Vossius, de historicis græcis p. 243. Leipzig 1838. C. Apokryphische Briefe der Apostel sind im Verhältnisse zu der großen Anzahl anderer Apokryphen nur sehr wenige vorhanden. Es sind folgende: 1) Ein Brief Pauli an die Laodicäer, veranlaßt durch die Stelle Colosser 4, 16., wird zuerst von Hieronymus (de viris illustr. c. 5) und Theodoret (Comment. ad Coloss. 4, 16) erwähnt und ist nur noch in einer lateinischen Uebersetzung vorhanden. Es ist eine des großen Apostels unwürdige unzusammenhängende Compilation aus andern Briefen Pauli, meistens aus denen an die Philipper, Colosser und Epheser. Abgedruckt bei Fabricius, Bd. 1, S. 873—878. Vgl. die Commentare zu Colosser 4, 16. 2) Ein Brief Pauli an die Korinther, mit einem Briefe der letztern an den Apostel ist auf Veranlassung eines im ersten Briefe an die Korinther 5, 9 gedachten paulinischen Schreibens entstanden; der apokryphische Charakter kann sowohl nach innern Gründen (der Brief paßt nicht zu den 1 Kor. 5, 9 angenommenen Verhältnissen und hat kaum eine Spur paulinischen Geistes), als nach der Unbekanntschaft im christlichen Alterthum, nicht zweifelhaft sein. Beide apokryphische Briefe sind nur noch in armenischer Sprache vorhanden und einigen Handschriften des N. T. beigefügt. (Vgl. W. F. Rink, das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben des Apostels an die Korinther, verdeutscht und mit einer Einleitung über die Aechtheit begleitet. Heidelberg 1823. Gegen die vom Verfasser behauptete Aechtheit erschien: C. Ullmann, über den dritten Brief Pauli an die Korinther. Heidelberg 1823.) — 3) Der Briefwechsel des Apostels Paulus mit dem Philosophen Seneca, bestehend in 13 kleinen Briefen, verdankt seine Entstehung der Sage von den freundschaftlichen Verhältnissen, in denen beide gestanden haben sollen, und war schon dem Hieronymus und Augustinus bekannt (Hieronym. de viris illustr. c. 12. Augustin. epist. 54 (al. 153) ad Macedon.). — 4) In den Clementinen sind drei Briefe enthalten, von denen der erste wahrscheinlich aus der Praedicatio Petri (s. o. B., a. 2) entnommen ist. Dieser ist ein Schreiben des Apostels Petrus an Jakobus den Jüngern, in welchem er auf eine beigefügte Schrift, *κηρύγματα Πέτρου* genannt, hinweiset und deren Geheimhaltung anempfiehlt. In dem zweiten Schreiben bezeugt die Gemeinde zu Jerusalem den Empfang der Schrift. Das dritte enthält einen Bericht des Clemens an Jakobus, in welchem über den Martyrertod des Petrus und dessen letztwillige Anordnungen an Jakobus Mittheilungen gemacht sind (bei Coteler., Patt. apost. Tom. I., p. 597 sqq. Fabricius, Tom. I., p. 907 sqq.). — In diese Classe gehören auch, außer den schon näher charakterisirten Schreiben des Pilatus, Lentulus u. A. noch 5) die zwei kleineren Briefe, deren ersteren der hl. Ignatius an die Jungfrau Maria, den zweiten aber Maria an Ignatius geschrieben haben soll. Ignatius wünscht von der Mutter des Herrn Mittheilungen über Jesus; und sie verweiset ihn, mit einer kurzen Mahnung standhaft im Glauben zu beharren, auf seinen Lehrer, den Apostel Johannes. Diese Briefe

sind in so einfacher herzlicher Weise geschrieben, daß es nicht befremdet, wenn sie im Mittelalter und auch von Petrus Canisius (De corruptelis verbi Dei V, 1.) für ächt gehalten wurden. Baronius, Bellarmin, Christophorus a Castro erklären sie jedoch mit Recht für untergeschoben. Sie werden zuerst vom hl. Bernard (Serm. VII. in Ps. 99) erwähnt und sind schon im J. 1495 zu Paris (später oft) gedruckt. Man findet sie in den ältern Sammlungen der apostolischen Väter unter den Briefen des heil. Ignatius, bei Fabricius S. 841 ff. Weniger unschuldig mögen die Briefe der Jungfrau Maria an die Bewohner von Messina (Fabricius l. c. p. 849 sqq. desselben Biblioth. gr. Tom. XIV. p. 276 sqq.), von Florenz (Fabricius p. 852), an den Dominicanermönch Antonius de Villa Basilica (Thilo Acta S. Thomæ p. LXXXVII.) sein. Eine Vertheidigung der Aechtheit des erstern Machwerks, welches der Jesuit Inchofer (Messina 1622) unternahm, wurde von der Congregation des Index librorum prohibitorum gemißbilligt und der kühne Kritiker zu einer purificirten Ausgabe seiner Schrift (Viterbo 1631) veranlaßt. Ueber den Brief Christi an Abgarus s. Abgarus; über den Brief des Barnabas s. Barnabas. — D. Apokryphische Apokalypsen. 1) Eine pseudopetrinische Schrift geht auch in dieser Classe der neutestamentlichen Apokryphen nach ihrem Alter und nach ihrem Ansehen allen übrigen voran. Dieses ist die Apokalypse des Petrus. Sie erfreute sich mit den übrigen diesem Apostel beigelegten Schriften eines nicht geringen Ansehens. Der älteste Lehrer aus der katholischen Kirche, welcher ihrer gedenkt, ist Clemens von Alexandrien. Er stellt sie den Antilegomenen des N. T., dem Briefe Judä und Barnabä, gleich (bei Euseb. H. E. VI. 14) und hat mehrere Fragmente daraus, die einzigen, welche wir besitzen, aufbewahrt (Propheticae Eclogae §. 41, 48, 49). In der römischen Kirche stand sie um dieselbe Zeit, im 3ten Jahrhunderte, nicht minder hoch und diente in einzelnen Kirchen auch als Vorlesebuch (Vergl. den Canon bei Muratori, Antiqq. Ital. med. aevi. Tom. III., p. 854). Dieselbe Ehre genoß sie auch im 5ten Jahrhundert in einigen Gemeinden Palästina's, in denen sie, ungewiß aus welchem Grunde, am Vortage vor dem Passafeste vorgelesen wurde (Sozom. H. E. VII. 19). Was ihr Alter angeht, so muß sie mindestens in's 2te Jahrhundert gesetzt werden, da schon Theodotus, aus dessen Eklogen Clemens a. a. O. die Fragmente nahm, sie benutzt hat, und gehört wahrscheinlich demselben Zeitalter an, wo auch die übrigen altpetrinischen Apokryphen entstanden sind. Aus den angeführten Fragmenten ist in Beziehung auf ihren Inhalt nur soviel einleuchtend, daß sie die Vorzeichen zum Gerichte und den Gerichtstag in den Kreis ihrer Visionen gezogen hatte. War sie aller Wahrscheinlichkeit nach judenchristlichen Ursprungs, so war doch der häretische Charakter in ihr nicht scharf ausgeprägt, denn sie würde in diesem Falle kein so hohes Ansehen genossen haben; und der Censur des strengen Epiphanius und Eusebius, der sie zwar unächt, aber nicht häretisch nennt (H. E. III. 25), schwerlich entgangen sein. — Die sämmtlichen übrigen apokryphischen Apokalypsen sind jüngern Alters und auch nie zu einigem Ansehen in der Kirche gekommen. Dahin gehört 2) die Apokalypse Pauli, welche auch ἀναβατικόν genannt wird, denn sie war nach Analogie der ἀναβατικά oder assumptiones abgefaßt und vermaß sich auf Veranlassung der Stelle 2 Kor. 12, 1 ff. den Apostel in den dritten Himmel und in's Paradies zu begleiten, und jene Geheimnisse (ἄῤῥητα ῥήματα) deren der Apostel V. 4 gedenkt, zu enthüllen. (Epiphan. hær. 18, 38., Glycas, Annal. p. 226., Augustin. tract. in Johann. 98, n. 8.) Sie war, wie Augustin a. a. O. sagt, fabulis plena und stultissima præsumtione ficta, nach Epiphanius ein Machwerk der gnostischen Secte der Kainiten und im 4ten Jahrhunderte noch nicht bekannt. (Vergl. Dionysius Alexandr. bei Euseb. H. E. VII. 25.) — 3) Eine Apokalypse des Apostels Thomas und 4) des Protomartyrs Stephanus sind aus dem oft erwähnten Decrete des Gelasius nur dem Namen nach bekannt. Dagegen besitzen wir 5) noch eine apokryphische Apokalypse des Johannes, welche zuerst

Birch (1804) bekannt gemacht hat. Es ist eine unglückliche Nachbildung der johanneischen Apokalypse, welche durch ihre schlechten Sprüche und ihren Inhalt ein spätes Zeitalter bekundet und auch im christlichen Alterthume unbekannt war. Ein späterer byzantinischer Grammatiker, Theodosius von Alexandrien, dessen Zeitalter aber nicht näher bekannt ist, thut ihrer Erwähnung. (Vergl. Fabricius l. c. p. 954 sq., Bekker, Anecdota gr. Tom. III. p. 1165, Berlin 1821. — Vergl. überhaupt über die pseudoapokalyptische Literatur Lücke a. a. O. Cap. 2, S. 44 ff., und über die apokryphischen Canonen, Constitutionen und Liturgien der Apostel die betreffenden Art. dieses Werkes.) Die erste Sammlung apokryphischer Schriften des A. T. ist von dem durch seltene Gelehrsamkeit und großen Sammlerfleiß berühmten Literator Joh. Alb. Fabricius unter dem Titel: Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus, zuerst Hamburg 1713 herausgegeben, dann 1722 wieder aufgelegt und mit einer besonders gedruckten Beigabe versehen, welche den Titel führt: Codicis Pseudepigraphi Veteris Testamenti, Vol. II. Accedit Josephi veteris Christiani Hypomnesticon nunc primum in lucem editum cum versione ac notis. Hamburg, 1723. Der erste Theil dieses Werkes enthält 1) apokryphische Nachrichten über alttestamentliche Personen von Adam an bis auf die makkabäische Zeit herab, welche jedoch ungleichmäßig aus apokryphischen Schriften und aus andern Quellen (aus jüdischen sehr unvollständig) gesammelt sind. Daneben umfaßte es 2) die Fragmente der alttestamentlichen Apokryphen von jüdischer und christlicher Hand, nebst den betreffenden Quellenangaben. Dieser Theil der Schrift läßt in Beziehung auf Vollständigkeit nur Weniges vermissen, während dagegen 3) die ebenfalls chronologisch in der Mitte des übrigen Materials eingereichten apokryphischen Schriften nicht in derjenigen Vollständigkeit aufgenommen sind, welche schon damals zu erreichen möglich war. Der zweite Band enthält in der ersten Hälfte Nachträge, in der andern das Hypomnesticon des Joseph, eine übrigens nicht in diese Sammlung gehörende werthlose Schrift aus sehr später Zeit. Fabricius verdienstvolle Sammlung ist die erste und letzte dieser Art, so daß, bei der Unvollständigkeit derselben und bei dem reichen Zuwachs, den die Literatur der alttestamentlichen Apokryphen seitdem erhalten hat, eine neue Sammlung sehr wünschenswerth erscheint. Einstweilen kann die Schrift von Gfrörer: Prophetæ veteres pseudepigraphi partim ex abyssinico vel hebraico sermonibus latine versi, Stuttgart 1840, als ein (übrigens unkritisch angelegtes) Supplement dazu angesehen werden, welches die lateinischen Uebersetzungen der von Lawrence zugleich edirten äthiopischen Texte des Henoch, des IV. B. Esra und des Anabaticon des Jesaja bringt. Sie figuriren hier in der sonderbaren Gesellschaft eines Frater Hermann, des Zauberers Merlin u. a. junger Machwerke, die für Kritik, Exegese und überhaupt für die Wissenschaft auch nicht den allermindesten Werth in Anspruch nehmen können. — Mehr Fleiß ist von den Gelehrten auf die Sammlung und Herausgabe der Apokryphen des N. T. verwandt worden. Die erste Sammlung, welche sich vorzüglich auf die Evangelien erstreckte, veranstaltete M. Neander unter dem Titel: Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi etc. Basel 1543, in anderer Aufl. 1547. An Vollständigkeit steht ihr nach die später (Hamb. 1614) erschienene Sammlung von N. Glaser: Apocrypha; parænetica, philologica etc. Reichhaltiger sind schon die von Joh. Herold (Orthodoxographa. Basel 1555), von Jac. Grynäus (Monumenta s. Patrum orthodoxographa. Basel 1569) und von Laur. de la Barre (Historia Christiana veterum Patrum. Paris 1583) veranstalteten Sammlungen, die aber sämmtlich weit zurückstehen hinter dem von Joh. Alb. Fabricius edirten Codex Apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus. Hamb. 1703, in 2 Bänden, welche 1719 in neuer Auflage und mit einem dritten Bande vermehrt, erschienen. Der erste Band umfaßt

die apokryphischen Evangelien, der zweite die Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen, theilweise in berichtigten Abdrücken, ohne jedoch dem bisher Bekannten etwas wesentlich Neues hinzuzufügen. Die vorhandenen Fragmente und die Nachrichten, welche über apokryphische Werke sich bei den kirchlichen Schriftstellern vorfinden, sind dagegen mit großer Vollständigkeit zusammengestellt und mit des Herausgebers eigenen schätzbaren bibliographischen und kritischen Bemerkungen oder mit Erörterungen von der Hand anderer Gelehrten versehen. Der dritte Band liefert, außer Supplementen, die Liturgien, welche das Alterthum auf den Namen der Apostel setzte und die Schrift des Hermas in einem berichtigten Abdruck. Nächstdem verdient das in drei Bänden erschienene Werk von Jer. Jones: A new and full method of settling the canonical authority of the new Testament. Oxf. 1798. Erwähnung, welches im ersten Bande Einleitendes, im zweiten die Texte, aber nur die bekannten, ohne kritische Revision liefert. A. Birch's Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad fidem cod. emendatius expressa. Koppenh. 1804, enthält dagegen mehrere bisher nicht herausgegebene oben näherbezeichnete Stücke, aber in sehr fehlerhaften Abdrücken. Da auch die übrigen apokryphischen Texte sehr im Argen liegen, so kann sich dieser seither sehr verwahrloste Zweig der theologischen Literatur Glück wünschen, daß ein Theologe von so gründlicher philologischer Bildung, wie J. K. Thilo, eine kritische Ausgabe der neutestamentlichen Apokryphen sich zur Lebensaufgabe gemacht hat. Den Plan seines Werkes hat Thilo dargelegt in der Notitia uberior novæ Codicis Fabriciani editionis, welche der Schrift: Acta S. Thomæ ex codd. Pariss. primum edita et adnotationibus illustrata. Lips. 1823, vorangeschickt ist. Der erste Band ist unter dem Titel: Codex apocryphus Nov. Testamenti Fabriciani, e libris editis et mss. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus im J. 1832 zu Leipzig erschienen und enthält die apokryphischen Evangelien. Die Texte sind mit Sorgfalt nach Handschriften revidirt, mit einem reichhaltigen bibliographischen und literarischen Apparate und zugleich mit kritischen Einleitungen und Erörterungen versehen, so daß nichts zu wünschen übrig bleibt, es sei denn — eine rüstigere Vollendung und, neben den gelieferten vollständigen Texten, auch eine Zusammenstellung aller apokryphischen Fragmente. [Movers.]

Apollinaris, Cajus Sollius Sidonius, Bischof von Clermont in Auvergne. Von einer sehr angesehenen Familie in Gallien abstammend, erblickte er im J. 430 zu Lyon das Licht der Welt, erfreute sich einer sehr sorgfältigen Erziehung und machte seine Studien unter den damals ausgezeichnetsten Lehrern; den schönen Wissenschaften, besonders aber der Poesie, widmete er die meiste Zeit. Später heirathete er eine gewisse Papianilla, die Tochter jenes Avitus, der im J. 455 zu Rom auf den kaiserlichen Thron erhoben worden war, aber schon nach 6 Monaten dem Majorian weichen mußte. Dieser verfolgte seines Vorgängers Familie, und auch Apollinaris fiel bei der Einnahme von Lyon in seine Hände; allein seine Kenntnisse und sein ganzer Charakter verschafften ihm selbst bei seinem Feinde Hochschätzung und Bewunderung — Majorian schenkte ihm sein Wohlwollen und Zutrauen im hohem Grade und gebrauchte ihn in politischen Angelegenheiten als einen Unterhändler bei Theodorich. Nach der Ermordung Majorians durch den Gothen Ricimer 461 zog sich Apollinaris ziemlich vom öffentlichen Schauplatze zurück, der Wissenschaft lebend, aber schon 467 berief ihn Anthemius, der nach Severus Kaiser geworden war, nach Rom und ernannte ihn zum Patricier und Präfecten der Stadt. Doch nicht lange sollte er diesen Posten einnehmen, Gott hatte beschlossen, ihn in seiner Kirche auf einen Leuchter zu stellen. Das Bisthum Clermont in Auvergne ward 472 durch den Tod des Eparchius erledigt, und Volk und Clerisei richteten ihre Blicke auf Apollinaris; als Laie und verehelicht wollte er sich nicht dazu verstehen, sich zum Bischofe erwählen zu lassen; um aber einem höhern Rufe Gottes sich nicht hartnäckig entgegenzusetzen,

gab er nach, trennte sich von seiner Frau mit Einwilligung dieser und warf sich nun mit allem Eifer auf das Studium der Theologie, um sich die mit seiner neuen Stellung ihm nothwendig gewordenen Kenntnisse anzueignen. Sein Eifer hierin trug die schönsten Früchte; von vielen Seiten her holte man sich bald bei ihm Rath. Schon 472 z. B., als der Bischoffitz von Bourges erledigt war, wurde er gebeten, dahin zu kommen, und einstimmig übergaben ihm sofort die Bischöfe, die sich daselbst eingefunden hatten, die Wahl des neuen Bischofs. Bald hatte sich Jedermann überzeugt, daß der von ihm gewählte Priester Simplicius der rechte Mann war. Apollinaris selbst war ein ausgezeichneter Bischof, mit der größten Umsicht der leiblichen und geistigen Bedürfnisse seiner Heerde Rechnung tragend; häufige Visitationen seiner Diöcese wirkten sehr vortheilhaft und fördernd auf das religiös-kirchliche Leben, und sein fleißiges Fasten, seine Bußwerke, überhaupt sein einfaches mäßiges Leben setzten ihn in Stand, auch als Bischof den schon früher bewährten Wohlthätigkeitssinn zu offenbaren. Alles, was er hatte, gehörte den Armen; während einer großen Hungersnoth ließ er, unterstützt von seinem Schwager Edicius, mehr als 4000 Bürger und sehr viele Fremde, die aus Noth ihr Vaterland verlassen hatten, auf seine Kosten verpflegen. Als 475 die Stadt Clermont von den Westgothen unter Anführung des Alarich belagert wurde, ermuthigte er das Volk zu einem kräftigen Widerstande und wollte durchaus nichts von einer Uebergabe der Stadt wissen; als sie nun dennoch eingenommen worden war, wurde er als Gefangener auf das Schloß Liviane bei Carcassonne abgeführt, doch nicht auf lange, Alarich gestattete ihm wieder seine Rückkehr, und nur 2 verkommene Priester wußten später noch auf ein Jahr lang seine Entfernung vom bischöflichen Amte zu bewirken. Er starb in Mitte seiner Heerde nach einem 15jährigen höchst segensreichen Episcopate den 21. August 487 (nach Andern 482). Sein Leib wurde anfangs in der Kirche des hl. Saturnin beigesetzt, später in die des hl. Genesius gebracht; sein Andenken steht in Clermont in großer Verehrung. Er schrieb mehrere kleine Werke in Prosa und in Versen; jedoch nur 9 Bücher Briefe und eine Sammlung von 24 Gedichten sind auf uns gekommen. Die Gedichte, unter denen die Lobreden auf die Kaiser Avitus, Majorian und Anthemius am berühmtesten sind, behandeln verschiedene Gegenstände und sind an seine Freunde gerichtet. Unverkennbar hatte er viele Anlagen für die schönen Wissenschaften; sein Freund Claudius Mamertus nennt ihn den Ersten unter den Rednern seines Jahrhunderts, den Gewandtesten unter den Weisen, den Wiederhersteller der alten Beredtsamkeit. Und wirklich sind seine Schriften voll Feuer, Geist und hohen Schwungs; seine Beschreibungen und Schilderungen sind sehr naturgetreu, seine Gedanken und Ideen oft sehr tiefsinnig. So sehr er der lateinischen Sprache Meister ist, so schafft er doch öfters auch eigene Ausdrücke, wenn er von seinen sprudelnden Gedanken fortgerissen wird. Dieß und seine Subtilität erschweren öfters das Verständniß seiner Gedichte; auch an seinen Vergleichungen, Bildern und Metaphern kann man nicht immer Gefallen finden. Seine Briefe behandeln vorzugsweise die Profangeschichte und die schönen Wissenschaften, doch öfters bringt er auch schätzenswerthe Notizen bei über kirchliche Disciplin, Cultus ꝛc. So erzählt er z. B. im 17ten Brief des 5ten Buches, daß man alle Jahre das Fest der Heiligen mit großer Feierlichkeit beging; oder im 14ten Briefe des 5ten Buches, daß der hl. Mamertus, Bischof von Vienne, die Bittgänge (dies rogationum) eingeführt habe. — Die von dem gelehrten Savaron besorgte, mit einer Biographie und mit Anmerkungen versehene Ausgabe der Werke des Apollinaris in Quartformat ist zwar brauchbar, wird jedoch weit übertroffen durch die von P. Sirmond 1652 veranstaltete. (Vgl. Gregor von Tours hist. Fr. lib. 11. cap. 22, 25. Fleury I. 29. Gallia Christ. nova Tom. II. p. 231. Ceillier Tom. 15.) [Fritz.]

Apollinaris, Claudius, Apologet und Bischof von Hierapolis in Asien,

richtete an den Kaiser Marcus Aurelius eine Schutzschrift für die Christen. Wie so manch andere ist aber auch diese Apologie nicht auf uns gekommen. Nach Eusebius (hist. eccl. lib. 4. c. 27 und lib. 5. c. 19) schrieb Apollinaris auch fünf Bücher gegen die Heiden, zwei über die Wahrheit, zwei gegen die Juden und einige gegen den Montanismus, lauter für uns verloren gegangene Werke.

Apollinaristen, eine Secte im 4ten bis 5ten Jahrhundert nach Christus, welche in Bezug auf die Person Christi Irriges festhielt. Es bestand dieses darin, daß sie lehrte, der Logos habe in Christus die Stelle dessen eingenommen, was bei den übrigen Menschen der Geist (πνεῦμα, νοῦς), der höhere Theil der Seele ist, also von der Menschheit bloß einen Leib und eine animalische Seele (ψυχὴ ζωτική) angenommen. Den Namen hat diese Secte von ihrem Stifter Apollinaris dem Jüngern. Dieser war, wie schon sein gleichnamiger Vater Presbyter zu Laodicäa in Syrien gewesen war, später Lector und ums J. 362 Bischof ebendaselbst. Mit seinem Vater verbunden, aber ihn überragend, war er ein großer Freund der Beredtsamkeit, der Poesie und Philosophie, hatte auch mit gelehrten Heiden, wie Libanius dem Redner und Epiphanius dem Sophisten, Umgang, und machte sich um die christliche Jugendbildung dadurch besonders verdient, daß er unter Julian dem Apostaten, als dieser den Christen das Studium griechischer Classiker verbot, biblische Stoffe nach deren Muster behandelte. Auch bekämpfte er Julian selbst in seiner Schrift „von der Wahrheit," sowie durch viele andere Schriften die Manichäer, den Porphyrius, Marcellus und namentlich auch die Arianer, was wohl zumeist Ursache seiner Freundschaft mit dem großen Athanasius wurde, als dieser (im J. 349) durch Laodicäa kam. Zu seiner Irrlehre scheint Apollinaris zunächst durch schroffen Gegensatz zu dem Arianismus gekommen zu sein. Er betrachtete dabei denselben nicht so sehr nach seiner Stellung zur Trinitätslehre, in welcher die Kirche ihn schon gerichtet hatte, als nach seinen christologischen Consequenzen. Deßhalb bildet auch der Apollinarismus einen Hauptwendepunct in der Dogmenbildung der alten Kirche, indem er, auf der nicänischen Errungenschaft fußend, nun das Augenmerk auf die Person Christi richtete, und so dem christologischen Processe den Anstoß gab. Was ihm nämlich nach dieser Richtung am Arianismus als ganz unchristlich erschien, war die Lehre, daß Christus durch freien Willensentschluß unser Erlöser geworden sei, oder daß die Arianer überhaupt dem Logos Wahlfreiheit (τρεπτόν), womit er Sündenlosigkeit nicht vereinigen konnte, zuschrieben. Diese, glaubte er, müsse Christus abgesprochen werden; es konnte das aber nicht geschehen, wenn nicht das höhere geistige Princip, das Pneuma, sofern es menschlich ist, ihm abgesprochen wurde. Die platonische Trichotomie kam ihm hiebei zu Statten; auch berief er sich auf 1 Thess. 5, 23., wo gleichfalls die Unterscheidung von Leib, Seele und Geist am Menschen zu Grunde gelegt ist; so daß er nun die Lehre aufstellte: der Logos als göttliche Hypostase habe in der Menschwerdung bloß den Leib und die Seele angenommen. Auf der andern Seite aber führte ihn ein Mißverständniß der durch Origenes besonders vertretenen Kirchenlehre von einer vernünftigen menschlichen Seele auf seine Sondermeinung. Es war dasselbe Mißverständniß, das die spätern christologischen Häresieen auch erzeugt hat: daß die Zweiheit der Naturen auch zur Zweiheit der Personen führe. Er wähnte auch in der That, die Kirchenlehrer nehmen zwei Personen in Christus an, oder hielt dieses bei ihrer Ansicht für unumgänglich. „Wenn mit einem Menschen sich Gott verband, der Vollkommne mit dem Vollkommnen, dann wären es zwei, Einer der von Natur Gottes Sohn ist, und Einer der dazu bestimmt worden ist." Die Einheit solcher zwei Personen sei nun aber entweder ein Monstrum, wie ein Centaur ꝛc., oder sie lasse sich nur so denken, daß für Christus nichts Specifisches vor den übrigen Menschen übrig bleibe. „Wenn der," sagt er in dieser Beziehung, „welcher Gott in sich aufnimmt, wahrhaftiger Gott ist, so sind viele Götter, denn viele nehmen Gott auf." Es mußte nun aber leicht klar werden, daß in dieser Art, Göttliches

und Menschliches in Christus zu vereinigen, noch größere Schwierigkeiten enthalten waren, als in der orthodoxen Lehre. Man konnte einwenden — und besonders Gregor von Nyssa hat es später auch gethan, nicht minder die übrigen Gegner, Gregor von Nazianz, Athanasius und Basilius — bei dieser Lehre erst werde die Menschwerdung wie die Erlösung etwas Unmögliches; jene, weil ein Mensch ohne den geistigen Theil der Seele des specifisch Menschlichen entbehre und dieser apollinaristische Christus deßhalb gar nicht zu unserer Gattung gehöre; diese aber, weil gerade das Edelste in uns, der Geist, unerlöst bleibe, wenn er nicht von dem Logos angenommen worden sei. Auch der Dualismus konnte dem Apollinarismus eher vorgeworfen werden als der Kirchenlehre, da das Menschliche in Christus nach jener Vorstellung gar nichts Verwandtes mit dem Logos hat, und zudem als sein bloßer Behälter erscheint. Diese und ähnliche Schwierigkeiten trieben den Apollinaris zu einer weitern Bestimmung, wodurch er ebensosehr den Polemianern den Anstoß gab, als den Namen eines Vorläufers der Monophysiten verdiente. Er schritt nämlich zu der Lehre fort, daß der Logos in Christus wahrhaft menschliches Pneuma, ja daß er dieses von Ewigkeit her sei. Daher Ausdrücke bei ihm vorkommen, wie: die Menschheit, (d. h. das menschliche Pneuma) ist wesensgleich mit Gott, ist seine Stammgenossin; die Menschwerdung, d. h. hier „die göttliche Fleischwerdung," sei eine Erniedrigung der (im Logos potenziell gesetzten) geistigen Menschheit, eine Verähnlichung derselben mit der unsrigen. Diese zeitliche Fleischwerdung aber stellte er sich als einen Act der Liebe des Logos, also als einen sittlichen Proceß vor, wobei der Logos seinerseits ebensosehr nach dem Menschlichen Fleisch und Seele verlangte, als dieses in ihm seine Ergänzung fand. Das war aber sichtlich völlig inconsequent; denn ist im Logos göttliches und menschliches Pneuma von Ewigkeit her physisch geeinigt, so konnte auch die zeitliche Menschwerdung nur ein physischer Vorgang sein, da ja Leib und Seele physische Ergänzungen des Pneuma sind. Das Resultat aber, den Gottmenschen, betrachtete er als etwas nach allen Beziehungen Einiges und Ununterschiedenes; es sei nur „Eine Natur" (μία φύσις) in ihm, sagt er ausdrücklich und begründet dieses auf verschiedene Weise: einmal sei auch die Anbetung Christi nur Eine, ungetheilte, also könne nicht zweierlei, Gott und Mensch, in ihm sein, weil in diesem Falle die ungetheilte Anbetung verwerflich wäre; ferner würde sonst die Einheit des Selbstbewußtseins zernichtet; auch wäre das Leiden Christi nicht ein göttliches, sondern bloß menschliches. — In dieser nähern Bestimmung kann man das Wahre wie das Falsche am Apollinarismus sammt dem innern Grunde des letztern ziemlich deutlich erkennen. Das Wahre ist, daß dem Arianismus wie dem Ebionitismus gegenüber auf die Göttlichkeit der Person Christi gedrungen wird; dem falschen Dualismus der Antiochener entgegen, wird eben so mit Recht die Einheit dieser Person hervorgehoben. Aber die nähere Bestimmung dieser Einheit ist durchaus mißlungen. Nach der orthodoxen Lehre ist diese Einheit eine persönliche, wahre und reelle, unzertrennliche, aber nicht so, daß das vollkommen Menschliche in seiner höchsten Selbstbethätigung als verschwindendes Moment in Christo gesetzt ist: unio non est essentialis (seu naturalis), accidentalis, mystica, moralis, verbalis, sacramentalis; sed personalis, vera et realis, supernaturalis, inseparabilis et indissolubilis, bestimmen die dießfallsigen Concilienbeschlüsse. — Das weiß Apollinaris nicht zu fassen, weil er geistige Natur mit Person identificirt, und wenn jene angenommen würde, ein selbstständiges persönliches Princip neben dem Göttlichen in Christus denken zu müssen fürchtet. Deßhalb wirft er zunächst dieses menschliche Selbstständige heraus, damit von Seite des Menschlichen nur noch Passives übrig bleibe (Leib und animalische Seele); und geht nun nur noch so weit, daß er zwischen dem Logos und Pneuma eine physische Einheit annimmt. Also auch dieser Wendung liegt die falsche Voraussetzung zu Grunde, daß mit der Annahme zweier vollkommner Naturen zwei Personen gesetzt werden, weßhalb beide in Eines, das Gottmenschliche, zusammengeschmolzen werden. Daß aber so neben der innern Inconsequenz von

keiner Menschwerdung mehr gesprochen werden kann, ist klar. Oder wenn man je noch dieses Wort beibehalten will, so muß gesagt werden, daß sie nach dem Apollinarismus hälftig und zwar der Hauptsache nach ein physischer, hälftig ein ethischer Proceß sei. In ersterer Beziehung könnte nur im Sinne eines modernen Pantheismus von Menschwerdung die Rede sein; in letzterer aber fehlt dem Menschlichen das Höchste, der geistige Theil, also ist auch hier keine Menschwerdung. — Die Polemianer, auch Sarkolaträ, Fleischanbeter, von Polemius, einem Schüler des Apollinaris, so genannt, gingen vom letzteren aus noch einen Schritt weiter, indem sie auch den letzten Rest des Menschlichen, den Leib und die animalische Seele, mit dem Logos in eine physische Einheit zusammengehen ließen. — Der Apollinarismus hat mehrere kirchliche Entscheidungen veranlaßt: 362 zu Alexandrien, wo die Väter feststellten: „daß der Erlöser keinen Leib ohne Seele hatte, sei es daß man darunter die sinnliche oder vernünftige Seele verstehe" (*τὸ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον*); dann zu Rom in einigen Synoden unter Papst Damasus von 375 an; und endlich auch das zweite allgemeine Concil zu Konstantinopel (381) hat sich gegen ihn ausgesprochen. Auch erschienen kaiserliche Decrete gegen die Secte in den JJ. 388, 397 und 428. Apollinaris, der erst im J. 375 aus der Kirchengemeinschaft trat und eine eigene Gemeinde bildete, starb in hohem Alter c. 380 — 90. Seine Anhänger verlieren sich im 5ten Jahrhundert, indem sie theils zur Kirche zurückkehrten, theils mit den Monophysiten sich vermischten. (Vgl. Greg. Nyssen. Antirrheticus adversus Apollinarem ed. Zacagni; die Catenen des Jesuiten Corderius; Athanas. epist. ad Epictetum; Epiphan. haer. 62. u. Theodoret. haer. fab. 4, 8. — Angelo Mai Coll. Nov. Tom. VII. — Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrhunderten von Dorner. 2te Ausgabe 1845. S. 975 ff.) [Rieß.]

Apollonia, eine Stadt in der macedonischen Provinz Mygdonia, daher auch *Ἀπολλωνία Μυγδονίας* genannt, zum Unterschied von andern Orten gleichen Namens, lag ungefähr in der Mitte zwischen Amphipolis und Thessalonich, war eine Colonie der Korinther und Koreyräer und wurde auch vom Apostel Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich besucht (Apg. 17, 1.).

Apollonia. Schon in der alten Kirche stand die heilige Apollonia in hohen Ehren, und einer der uralten Kirchenväter, Dionysius der Große von Alexandrien, hat die Geschichte ihres Martyrthums beschrieben. Eusebius aber, der Vater der Kirchengeschichte, nahm den Brief des Dionys in seine Hist. eccl. Lib. VI. c. 41 auf. Während der genannte Dionysius die Kirche von Alexandrien leitete, entstand im J. 249 eine blutige, vom Pöbel ausgegangene Christenverfolgung zu Alexandrien (nicht Antiochien, wie anderwärts angegeben wird). Auch die fromme Jungfrau Apollonia wurde ergriffen und von einem Heiden so heftig ins Gesicht geschlagen, daß ihr alle Zähne zerbrachen. Dieß gab Veranlassung, daß die an Zahnschmerzen Leidenden gerade die h. Apollonia um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten pflegen. Doch jene erste Mißhandlung genügte den Wüthrichen nicht, und sie droheten mit dem Feuertode, wenn Apollonia Christum nicht lästere. Die Jungfrau schien sich bedenken zu wollen, ergriff aber den ersten Augenblick, wo ihre Verfolger weniger auf sie achteten und stürzte sich selbst in die Flammen, wo sie ihren Tod fand. Ihre That wurde schon von einigen Alten als Beweis angeführt, daß es erlaubt sei, der Verfolgung oder der Nothzüchtigung durch freiwilligen Tod zu entgehen. Aber die größten kirchlichen Autoritäten erklärten selbst in einem solchen Falle den Selbstmord für unerlaubt und suchten, wie Augustin, den heroischen Schritt der h. Apollonia durch die Annahme zu rechtfertigen, sie habe hier in Folge besonderer göttlicher Eingebung gehandelt, und wem solcher spezieller Befehl Gottes fehle, dürfe ihrem Beispiele nicht nachahmen. [Hefele.]

Apollonius von Tyana (von seiner Vaterstadt Tyana in Cappadocien so

benannt) hat das Schicksal, daß das Unkritische und Abenteuerliche seiner Lehre und seines Wesens auch auf seine Geschichte übergegangen ist. Denn von seinem ersten Biographen Flavius Philostratus bis auf das Werk Dr. Baur's in Tübingen „Christus und Apollonius von Tyana" ist man noch zu keinem definitiven Abschlusse über Lehre, Leben und Schriften des Apollonius von Tyana gekommen. Uebersehen wir das offenbar Mystische und Fabelhafte in seiner Geschichte, so scheint folgendes als historischer Niederschlag übrig zu bleiben. Er war Zeitgenosse Christi, machte große Reisen im Morgen- und Abendlande, (besonders in Indien) und warf sich, nachdem er mit den verschiedenen philosophischen Systemen seiner Zeit und deren Wortführern Bekanntschaft gemacht hatte, zuletzt dem Neupythagoräismus in die Arme, wohl berechnend, daß dieser in seinem phantastischen Aufputze in jener theils harrenden, theils haltlosen Zeit sein Glück am sichersten machen dürfte, worin er sich nicht täuschte. Kenntnisse und Berechnungsgabe bei einer ausschweifenden Phantasie ließen ihn oft glücklich orakeln und einzelne Curen vollbringen, seine strenge Lebensart aber in einer durch Ueppigkeit angefressenen Welt mußte ihm Vertrauen und Ansehen gewinnen. Sein Ruf ging ihm voran, besonders als er von seinen Reisen, die mit allen Abenteuern ausgeschmückt worden waren, nach Kleinasien zurückkehrte, wo er als strenger Sittenprediger mit prophetischem Gebahren auftrat. Die Priesterschaft der angesehensten Tempel und Orakel soll er in sein Interesse zu ziehen gewußt haben. Von Griechenland reiste er nach Kreta und von da nach Rom unter Nero, daher Einige in ihm den Simon Magus erkennen wollen, jedoch ohne Wahrscheinlichkeit. Bald verließ er Rom, da er Mißtrauen wahrnahm. Später stellte er sich daselbst, um die Beschuldigung der Theilnahme an einer Verschwörung gegen den Kaiser Domitian zurückzuweisen, wobei er sich keck betragen haben und nach der Sage erst in's Gefängniß geworfen, plötzlich verschwunden und zu Puteoli am hellen Mittage seinen Jüngern Damis und Demetrius erschienen sein soll. Ueber Zeit, Art und Ort seines Todes hat man die verschiedensten Sagen. Jedenfalls scheint er wenigstens 80 Jahre (nach Anderen 117) alt geworden zu sein. Philostratus schöpfte seine Nachrichten aus schriftlichen Aufzeichnungen der Julia, Gemahlin des Kaisers Alexander Severus, die also ebenfalls erst im 3ten Jahrhundert n. Chr. zusammengetragen worden sind und aus denen Philostratus seine 8 Bücher über Apollonius von Tyana zusammen schrieb. Mit neupythagoräischen Lehren verband Apollonius Astrologie, Theurgie, Magie und Nekromantie. Nach Dio Cassius hat ihn der Kaiser Antonius Caracalla unter die Götter versetzt und ihm einen Tempel geweiht. Auch Kaiser Alexander Severus verehrte unter seinen Hausgöttern — Abraham, Orpheus, Christus — auch den Apollonius von Tyana, offenbar das heidnisch entstellte Nebelbild von Christus. Daß Philostratus Bücher über ihn voll Fabeln ohne alle Kritik sind, ist klar. Viel hat die Vermuthung für sich, daß jene Lebensgeschichte eine Parodie auf Christus und das neue Testament ist; da eine Menge Parallelen nahe gelegt sind, z. B. wunderbare Geburt, Weltreformation, Wunder, Dämonenvertreibungen, Himmelfahrt u. s. w. Wenigstens hat man sie dazu mißbraucht. Schon Hierokles von Nikomedien in Bithynien benutzte zur Zeit Diocletians die Sagen von Apollonius gegen Christus, daher der Bischof Eusebius von Cäsarea eine Gegenschrift verfaßte. — Ungefähr 10 Werke schreibt man unserm Apollonius zu, deren Aechtheit aber bis jetzt unerwiesen ist. [Haas.]

Apollos, durch seine apostolische Lehrthätigkeit um die Ausbreitung und Befestigung des Evangeliums hoch verdient, kam im J. 55 nach Ephesus und war, wie die Apgesch. 18, 24—27 erzählt, ein alexandrinischer Jude, der sich durch Stärke in der Kenntniß und dem Vortrag der Schrift, sowie durch seine Gelehrsamkeit auszeichnete. Er war unterrichtet in der Lehre des Herrn, und im Geiste glühend redete und lehrte er genau vom Herrn, ob er schon die Taufe des Jo-

hannes allein kannte. Dieser begann nun freimüthig in der Synagoge zu Ephesus zu lehren. Da ihn Aquilas und Priscilla gehört, nahmen sie ihn zu sich und setzten ihm noch genauer die Lehre Gottes auseinander. Bei seiner Ankunft in Ephesus also noch ein Johannesjünger, dergleichen auch Paulus in dieser Stadt später antraf, Apgesch. 19, 1 u. ff., empfing er durch Vermittlung des Aquilas und der Priscilla wohl bald die christliche Taufe. „Da er nun nach Achaja ziehen wollte, ermahnten die Brüder in einem Schreiben die Jünger, ihn aufzunehmen. Und als er angekommen, nützte er den Gläubigen viel durch die Gnade, denn nachdrücklich widerlegte er die Juden öffentlich, indem er darthat durch die Schrift, daß Jesus der Christ sei (Apgesch. 18, 27—28)." Besonders in Korinth, wo er sich längere Zeit aufhielt, setzte er das Werk des Apostels Paulus fort, das begießend, was Paulus gepflanzt hatte (1 Kor. 3, 6) und gewann daselbst solches Ansehen und solche Bedeutung, daß sich auch nach seinem Namen eine der Korinthischen Parteien nannte (1 Kor. 1, 12), obgleich er und Paulus solches Parteiwesen mißbilligten (1 Kor. 4, 6). Im J. 57 finden wir ihn wieder in Ephesus, wo sich eben Paulus aufhielt. Dieser ermunterte ihn nun mehrfach, wieder nach Korinth zu gehen, wahrscheinlich um durch sein Erscheinen das Parteiwesen daselbst zu erdrücken, allein wie Paulus den Korinthern schreibt (1Kor. 16, 12), konnte er ihn nur zu dem Versprechen bringen, später wieder zu gelegener Zeit zu ihnen zu kommen. Zum letzten Male im neuen Testament begegnet uns Apollos, Tit. 3, 13, wo Paulus den Titus ermahnt, dem Apollos und Zänas (die vielleicht Ueberbringer des Briefes an Titus waren) zu ihrer Weiterreise das Geleite und die nöthigen Mittel zu geben. Nach Hieronymus in seiner Erklärung zu Tit. 3, 13 ging diese Reise des Apollos nach Korinth, in welcher Stadt er nach der Angabe desselben Hieronymus Bischof ward. Andere Nachrichten indeß machen ihn theils zum Bischof von Dyrrachium, Menolog Canis. Tom. II. p. 929, theils zum Bischof von Kolossä in Asien, Menaea p. 134. [Klotz.]

Apologeten heißen im weitern Sinne die theologischen Schriftsteller alle, welche zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen die auf sie gemachten Angriffe geschrieben, im engern Sinne diejenigen, die dieß im Zeitalter der Kirchenväter während des großen Kampfes zwischen dem Heidenthum und Christenthum gethan haben, und in dieser Beziehung eine besondere Kategorie in der patristischen Literatur bilden. In der nachstehenden Aufzählung beschränken wir uns auf die letztern, um uns nicht über das gesammte Gebiet der theologischen Literatur aller Jahrhunderte verbreiten zu müssen, und folgen dabei der Ordnung, in welcher wir die Angriffe der Gegner und die Vertheidigungsarten aufgeführt haben. — Als die ersten Vertheidiger von der gerichtlichen Art, und also Schutzredner des Christenthums nennt uns die kirchliche Literatur Quadratus und Aristides, welche beide dem Kaiser Hadrianus während seines längern Aufenthaltes zu Athen Schutzschriften überreichten, welche zwar für uns verloren sind, aber doch die Wirkung hatten, daß der Kaiser an die Statthalter eine Verfügung erließ, welche die Willkür in Bestrafung der Christen beschränkte, und auch die Angeber wenigstens vorsichtig machen mußte. Ihnen reihet sich zunächst an Justinus Martyr mit seinen 2 Apologien, wovon er die erste und größere, voll Freimüthigkeit und mit erschöpfendem Eingehen in die christlichen Vertheidigungsmittel Antoninus dem Frommen nicht ohne Erfolg überreichte, die andere aber mehr in philosophischer Vergleichung des Heidenthums und Christenthums sich haltend, an den römischen Senat richtete, welche aber leider ohne Erfolg blieb, vielmehr seine gefängliche Einziehung und seinen Tod im J. 167 nach sich zog. Keine Zeit brachte aber mehr Schutzschriften hervor, als die Regierung Marc Aurels, welcher gleich in den ersten Jahren seiner Herrschaft eine Verordnung wider die Christen ergehen ließ, welche in verschiedenen Theilen des Reichs blutige Verfolgungen veranlaßte. Außer der eben genannten zweiten Apologie des

hl. Justinus reichten nämlich Melito, Bischof von Sardes, Miltiades, ein christlicher Philosoph in Kleinasien, Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, und Athenagoras, ein atheniſcher Philoſoph, wie er ſich ſelbſt nennt, Schriften bei dem Kaiſer ein, von welchen die letztere allein übrig iſt, und ſich außer der Darlegung der hauptſächlichſten chriſtlichen Glaubenslehren mit der Widerlegung der von dem heidniſchen Pöbel begierig aufgegriffenen Mährchen von dem Atheismus, Kindermord und der Blutſchande der Chriſten beſchäftigt. Die Reihe der gerichtlichen oder politiſchen Schutzredner ſchließt Tertullianus, zunächſt mit ſeinem nicht an den Kaiſer (Septimius Severus), ſondern an den römiſchen Senat (antistites imperii) gerichteten Apologeticus liber, unſtreitig der gründlichſten und beredteſten Vertheidigung, worin der berühmte Presbyter von Carthago mit jenem Feuer und jener ſchlagenden Beredſamkeit, die wir aus ſeinen übrigen Streitſchriften kennen, alle den Chriſten und dem Chriſtenthum gemachten Vorwürfe ebenſo vernichtet, wie er ſie dem Heidenthum in reichlichem Maaße zurückgibt. Außer dieſem ſeinem Hauptwerke gehört auch noch in dieſe Kategorie die viel ruhiger gehaltene Abmahnung ad Scapulam, den Statthalter in Afrika, und die 2 Bücher ad nationes (an die Heiden), welche wegen des gleichen Inhalts und Ganges der Vertheidigung als ein Auszug aus dem Apologeticus betrachtet werden können, wie auch Rigault in ſeiner Ausgabe nachgewieſen hat. — Die zweite Claſſe bilden diejenigen Schriften, welche die Beſtimmung hatten, die Heiden auf dem öffentlichen Wege mittelſt des literariſchen Verkehrs über das Chriſtenthum zu belehren. Sie können aber wieder theils nach ihrer Größe und Bedeutenheit, theils nach ihrer beſondern apologetiſchen Richtung eingetheilt werden. Der Richtung wie der Zeit nach ſtehen den gerichtlichen Schutzſchriften am nächſten jene kleinern Werke, welche alle den gemeinſamen Typus tragen, einerſeits die Irrthümer und Thorheiten des Heidenthums im Lichte der Vernunft darzulegen, anderntheils die Wahrheit und Vortrefflichkeit des Chriſtenthums gegen die Vorwürfe der Heiden zu vertheidigen. Hierher gehören abermals zwei Schriften von Juſtinus Martyr, wovon er die erſte — oratio ad Græcos — bei Gelegenheit ſeines Uebertritts verfaßte, und in welcher er ſeinen Schritt durch die Hinweiſung auf die Thorheiten der Götterlehre rechtfertigte; in der zweiten — cohortatio ad gentes — zeigt er zuerſt, wie tief die Fabeln der Dichter und die Hypotheſen der Philoſophen unter der Belehrung ſtehen, welche uns Moſes und die Propheten über Gott und göttliche Dinge mittheilen, und ſucht ſofort zu beweiſen, daß das Beſte, was ſich in den Schriften der Heiden finde, aus abgeriſſenen und entſtellten Lehren der hl. Schrift beſtehe. In ähnlicher Weiſe ſchrieb auch Theophilus, Biſchof von Antiochien, 3 Bücher an den ihm befreundeten Autolykus, in welchen er ungefähr dieſelbe apologetiſche Richtung nimmt, wie Juſtinus. Auch eine kleinere Schrift Tertullians — de idololatria — (um 205 geſchrieben), iſt hieher zu ziehen. Dieſen reihet ſich an der Dialog des Minucius Felix, eines römiſchen Rechtsgelehrten, in welchem — Octavius betitelt — zwei Freunde über Heidenthum und Judenthum disputiren, bis der Heide ſich bekehrt; mit dieſer Schrift iſt völlig verwandt die des Cyprianus — de idolorum vanitate —, in welcher die Argumente und ihre Ordnung ſo gewählt ſind, daß man die letztere Schrift als eine kürzere Nachbildung oder einen Auszug aus der erſtern zu betrachten hat. Einſeitig, weil ſich bloß auf die Verſpottung des Heidenthums beſchränkend, iſt des Tatianus oratio ad Græcos, und des Hermias irrisio gentilium philosophorum. — Größere apologetiſche Werke veranlaßten die Schriften berühmter heidniſcher Philoſophen, worin dieſe das Chriſtenthum theils mit philoſophiſchen, theils mit hiſtoriſchen Gründen angriffen; gegen Celſus, einen Epikuräer, ſchrieb Origenes acht Bücher, in welchen er die meiſtens oberflächlichen, oft auf Sagen oder leeren Gerüchten beruhenden Einwürfe widerlegt; doch findet man darunter auch weſent-

liche apologetische Momente glücklich behandelt, wie die Glaubwürdigkeit der Evangelisten, die Göttlichkeit der Wunder Christi im Gegensatz zu den dämonischen, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Lehre selbst. Gegen Porphyrius, den gewandtesten Gegner des Christenthums, schrieben Mehrere, wie Methodius von Tyrus, Apollinaris der jüngere u. s. w., deren Werke jedoch verloren sind. Den durch seinen politischen Einfluß auf den Kaiser Diocletianus bedeutsamen Hierokles widerlegte Eusebius in einer kleinen Schrift, in welcher er besonders die von den Heiden oft aufgestellte Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana prüft. Bedeutender ist das Werk, in welchem Cyrillus von Alexandrien die Einwürfe des Kaisers Julianus gegen das Christenthum widerlegte. Er beginnt mit der von den christlichen Apologeten fast allgemein aufgestellten Behauptung, daß die Griechen, was sie an wahrer Wahrheit besäßen, von den Hebräern gelernt hätten, geht von da zu den Entstellungen und Widersprüchen über, welche sich in den philosophischen Systemen finden, weist hierauf die Wahrheit der alttestamentlichen Geschichte und die Beziehungen derselben auf die neue christliche Offenbarung nach und schließt endlich mit den Beweisen für die Gottheit Christi. — Diese Schriften sind gegen bestimmte Gegner und deren bestimmte Einwürfe gerichtet; manche christliche Schriftsteller aber schrieben ohne eine solche besondere Bezugnahme. Dahin gehören zwei Schriften des Clemens von Alexandrien, nämlich der liber protrepticus, welcher sich mit der Bestreitung der heidnischen Irrthümer befaßt und die sieben Bücher der Strommate, worin er christliche und heidnische Ideen mit einander vergleicht, beide aber auf die gemeinschaftliche Quelle, nämlich die ältere Offenbarung zurückführt, welche durch Christus ihre Vollendung erhalten habe. Ein ebenfalls ausführliches Werk sind auch des Lactantius divinarum institutionum libri VII, in denen er die falsche Götterlehre, die Orakel und Wunder als Erfindung der Dämonen darstellt, hierauf die verschiedenen Systeme der griechischen Philosophie prüft, alsdann erst zur wahren Religion durch Christus übergeht, und endlich auch die Moral oder die wahre Weise, tugendhaft zu sein und Gott zu verehren, und die Lehren vom seligen Leben behandelt. Noch umfassender sind die zwei großen Werke des Eusebius von Cäsarea, wovon das erstere, præparatio evangelica, die Beweisführung für das Christenthum dadurch anbahnt, daß er zuvörderst die Irrthümer des Heidenthums sowohl nach der Mythologie, als nach der neuplatonischen Deutung, und ebenso den dämonischen Ursprung der Orakel, wie die Falschheit des Schicksalsglaubens aufdeckt, und von da zur Geschichte und Philosophie der Hebräer übergeht; das andere, die eigentliche Beweisführung für das Christenthum, demonstratio evangelica, enthält zur Einleitung den Beweis der Göttlichkeit des Christenthums gegen die Juden; gegen die Heiden aber zeigt er in einer dreifachen Abtheilung zuerst das Göttliche in der Erscheinung der menschlichen Person Christi, entwickelt sodann die höhern Lehren vom Sohne Gottes, und führt endlich die Beweise, wie alle auf die Menschwerdung Gottes sich beziehenden Weissagungen in seiner ganzen irdischen Geschichte erfüllt seien. Einzig ist die Beweisführung des großen Athanasius, der in seiner Schrift adversus gentes die Vertheidigung des Christenthums aus dem Mittelpunkt seiner eigenen Ideen, aus dem Dogma der Erlösung, ihre Nothwendigkeit und wie sie geschehen mußte, nachweist. — Eine eigene Kategorie bilden diejenigen apologetischen Werke, welche es sich zur Aufgabe gestellt haben, den vom Ende des 3ten Jahrhunderts an immer lauter gewordenen Einwurf des Heidenthums gegen das Christenthum, daß nämlich das letztere den Verfall des römischen Reichs und alle Unglücksfälle, die über dasselbe kamen, herbeigeführt habe, zu widerlegen. Der erste, der eine solche Widerlegung unternahm, war Arnobius in seinen 7 Büchern wider die Heiden. In diesen Büchern wälzt er zuerst den Vorwurf ab, daß die Christen durch ihren öffentlichen Atheismus und ihre geheime Laster-

haftigkeit an den Uebeln der Welt Schuld seien, sodann zeigt er zweitens, daß vielmehr umgekehrt die auf eine schandvolle Götter- und Mythenlehre gebaute Religion und ein ebenso unsittlicher Cult eine durchgängige Unsittlichkeit, diese aber nothwendig und consequent alles Unheil, worüber man klage, herbeigeführt habe. Viel großartiger ist das zweite hieher gehörige Werk des hl. Augustinus, de civitate Dei, angelegt. In diesem stellt er nämlich die ganze Weltgeschichte in der Entwicklung zweier Reiche einander gegenüber, nämlich des Reiches der Welt und des Bösen, welches sich im Heidenthum entwickelt habe, und das Reich Gottes, welches durch das Christenthum in die Welt eingeführt worden sei, und von welchem der Ursprung, der Verlauf und das Ziel weitläufig entwickelt werden; wie hier die höchste Ansicht vom Christenthum aufgestellt ist, so ist dasselbe zugleich die ausführlichste Darstellung des Heidenthums selbst und seiner vollständigen theologischen Entwicklung. Den Gedanken Augustins hat Orosius abgekürzt, der auf dessen Anrathen seine sieben Geschichtbücher gegen die Heiden schrieb, durch welche sich der Eine Gedanke hindurchzieht, daß die Menschheit von jeher, und nicht erst seit dem Eintritt des Christenthums, an Uebeln aller Art gelitten, die göttliche Vorsehung aber Diejenigen, welche sich zu ihr gehalten, auch mitten in der größten Zerrüttung zu schützen gewußt habe. — Wiewohl die christlichen Apologeten sich vorzugsweise mit der Vertheidigung gegen die Heiden befaßten, so gab doch der Verkehr der Christen mit den Juden im gemeinen Leben häufig Gelegenheit zu religiösen Disputen, und diese zu öffentlichen Vertheidigungsschriften. Aus einer solchen Gelegenheit entstand die erste Schrift dieser Art: der Dialog Justins mit dem Juden Tryphon, in welchem der christliche Philosoph die Einwürfe der Juden zuerst aus den Propheten, welche ein neues Gesetz und einen neuen Bund verheißen, und dann aus der Messiaswürde Christi — des Gottes Logos — widerlegt, auch noch andere Beweise aus der Geschichte beibringt. Auch dem Tertullianus gab eine solche Streitunterredung zwischen einem Christen und Juden die Veranlassung zu einer Schrift gegen die Juden; die zwei Bücher des Claudius Apollinaris und des Miltiades Werk in gleicher Richtung sind verloren; unter den drei Büchern der Zeugnisse an den Quirinus, einer von Cyprianus verfaßten Sammlung von Schriftstellen, sind die zwei ersten ebenfalls gegen die Juden gerichtet. Auch spätere kirchliche Schriftsteller ließen von Zeit zu Zeit noch Schriften gegen die Juden erscheinen, wie Eusebius von Emesa, Gregorius von Nyssa und Augustinus; aus einer besondern Veranlassung hielt Johannes Chrysostomus noch zu Antiochia sechs Reden wider die Juden, und schrieb Isidorus Hispalensis zwei Bücher adversus nequitiam Judæorum; gegen den Handel, welchen die Juden unter Ludwig des Frommen Schutz mit Sklaven trieben, schrieb Agobard, Erzbischof von Lyon. [v. Drey.]

Apologetik von dem griechischen Zeitwort ἀπολογεῖμαι (sich vertheidigen) abgeleitet — ist im Allgemeinen die Kunst oder Wissenschaft der Vertheidigung, im christlich theologischen Sinne die Kunst oder Wissenschaft der Vertheidigung der christlichen Religion gegen ihre Gegner. Da nun das Christenthum gleich nach seinem Bekanntwerden mit solchen zu kämpfen hatte, so bildete sich gleich anfangs durch die christlichen Lehrer eine Apologetik, ja man kann sagen, mit dieser habe die christliche Theologie begonnen; weil es aber in allen folgenden Zeiten an Angriffen auf die christliche Religion und Kirche nicht gefehlt hat, so hat auch die Apologetik ihren Platz in der Theologie immer behauptet, und behauptet ihn noch. Wie sie es früherhin gethan, wird am Schlusse des Artikels gezeigt werden, hier haben wir zunächst ihren gegenwärtigen Standpunkt ins Auge zu fassen. Die Grundlage des gesammten Christenthums ist die große Wahrheit, daß in Jesus Christus Gott selbst — als Gottmensch — erschienen sei, und wie einerseits die volle göttliche Wahrheit uns geoffenbaret, so auch die Menschheit aus ihrem sittlichen Verderben aufgerichtet und von allen Folgen des-

selben erlöset habe; der Glaube an die Lehre und das Erlösungswerk Christi ruhet daher auf der göttlichen Persönlichkeit und Sendung Christi, und der Offenbarung Gottes durch ihn, gegen welche Grundwahrheiten des Christenthums auch von jeher die hauptsächlichsten Angriffe gerichtet worden sind. Diese Grundwahrheiten zu beweisen und die Angriffe dagegen zu widerlegen, ist daher die Hauptaufgabe der Apologetik, welche sie nach dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft in folgender Weise löst. Das Erscheinen und Wirken Christi auf Erden ist Offenbarung Gottes im eminentesten Sinne; die wissenschaftliche Apologetik muß daher von der Idee der Offenbarung ausgehen und sie in einer ebenfalls wissenschaftlichen Theorie entwickeln. Diese Theorie hat vor Allem den Begriff der Offenbarung in ihrem Anfang und ihrer Fortsetzung (ursprüngliche und historische Offenbarung), sowie ihr Verhältniß zur Religion und deren Entwicklung darzustellen, sodann die richtige Vorstellung von der göttlichen Thätigkeit in ihren Offenbarungsformen, Inspiration und Wunder, und wegen des Zusammenhangs der historischen Offenbarungen auch in der Weissagung als einer besondern Art von Inspiration festzustellen. Das zweite Hauptmoment in der Theorie der Offenbarung ist die Empfänglichkeit des Menschen für dieselbe und zwar in dreifacher Beziehung, nämlich von Seite desjenigen, der eine Offenbarung von Gott unmittelbar empfängt, sodann von Seite derjenigen, welchen jener die ihm mitgetheilte Offenbarung weiter verkünden und zum Glauben an dieselbe auffordern soll, endlich von Seite derjenigen, welchen die Offenbarung nicht von dem ursprünglichen Empfänger, sondern durch historische Ueberlieferung zukommt. Für die erste und zweite Classe der Empfänger muß es nothwendig Merkmale geben, an welchen sie sich überzeugen können, daß der ursprüngliche Empfänger ein wahres und wirkliches Organ Gottes sei oder gewesen sei. Diese Merkmale müssen sich demnach an dem ursprünglichen Empfänger wirklich finden, und zwar theils an seiner Persönlichkeit von Seite seiner Intelligenz, seines Charakters und dessen, was er als Zweck und Plan seines ganzen Werkes ausgibt, theils an seinen Werken und Thaten, vornehmlich an den Wundern, nicht minder aber auch an den Weissagungen, die er zum Beweise für seine göttliche Sendung aus ältern Offenbarungen anführt oder selbst thut. Dieses dritte Moment in der Theorie der Offenbarung ist die eigentliche Kritik derselben. Endlich muß sich die Theorie der Offenbarung auch auf die Ueberlieferungsmittel derselben einlassen, welche theils die gewöhnlichen durch das mündliche Wort, durch Schrift oder durch das Symbol sein können, theils aber und gerade in Beziehung auf die christliche Offenbarung besondere Anstalten sind, welche alle unter den gemeinsamen Begriff der Kirche fallen. Auf der Grundlage der Theorie der Offenbarung erbaut sich nun die Beweisführung für die Göttlichkeit Christi und des Christenthums als des Gipfels und der Vollendung aller Offenbarungen. Die christliche Apologetik muß in der letztern Beziehung auf die frühern Offenbarungen zurückgehen, welche im alten Testament enthalten sind und worauf Christus sich selbst berufen hat. Hiemit tritt die Apologetik auf den historischen Boden, und weist zuerst nach, wie die göttliche Offenbarung vom Anfange das Mittel zur religiösen Entwicklung des Menschen gewesen sei, und nachdem sie sich nach der Völkerscheidung nothwendig auf Ein Volk einschränken mußte, unter diesem nicht nur die Urreligion erhalten, sondern auch durch neue Mittheilungen vermehrt und weiter entwickelt habe. Dieß ist die mosaische Offenbarung und Religion im Judenthume. Da aber diesem gegenüber das Heidenthum sich entwickelt und bis auf die Erscheinung Christi fortbestanden hat, so muß auch von diesem, seiner Genesis, seiner Entwicklung und seinen Formen eine Darstellung gegeben werden, um am Schlusse der alten Zeit zum Beweise zu gelangen, wie sowohl das Judenthum direct als das Heidenthum indirect, auf das Christenthum vorbereitet, und die Empfänglichkeit für das letztere geweckt habe. Hierauf

folgt nun die unmittelbare Beweisführung für den göttlichen Ursprung des Christenthums, in welcher die Theorie der Offenbarung ihre volle Anwendung, und die Idee ihre volle Verwirklichung findet, indem die göttliche Persönlichkeit Christi und seine Sendung aus den Aeußerungen seiner Intelligenz in Beziehung auf sein Verhältniß zu Gott selbst und auf den Inhalt seiner Lehre, aus dem göttlichen Charakter seines Lebens, wie aus dem göttlichen Charakter seines Wirkens, nämlich aus seinen Weissagungen, die er selbst gethan, und die erfüllt sind, insoweit sie es sein können, aus der Menge und dem Uebermenschlichen seiner Wunderthaten und der für ihn zeugenden Wunderbegebenheiten dargethan wird. Den Schluß der historischen Beweisführung bildet die Nachweisung, wie Christus für die Verkündung, fortdauernde Ausbreitung und Reinerhaltung seiner Religion und Heilsanstalten in der Welt gesorgt habe durch die Stiftung seiner Kirche. Aus dieser Nachweisung entsteht die Apologetik der Kirche als zweiter Theil der Apologetik des Christenthums, welcher die Bestimmung hat, ebenso die Angriffe auf die Kirche abzuhalten, wie der erste die auf das Christenthum selbst. Diese Apologetik der Kirche hat vor Allem nachzuweisen, daß die Idee des Kirchenthums in dem socialen Charakter des Christenthums, in seiner Bestimmung zur allgemeinen und dauernden Verbreitung in der Welt und in seinen praktischen Zwecken gelegen, also dem Christenthum nicht bloß äußerlich angehängt worden sei; hierauf darzuthun, daß Christus in der That eine Kirche gewollt und wirklich gestiftet habe; drittens die charakteristischen Eigenschaften der christlichen Kirche als eben dieser besondern Religionsgesellschaft anzugeben; viertens ihre innere Organisation in ihren Anstalten zum Behufe ihrer Mittel und Zwecke zu zeigen: fünftens ihre äußere Grundverfassung, wie ihren Verwaltungsorganismus dieser Grundverfassung gemäß, endlich ihre Unvergänglichkeit und Unverirrbarkeit darzulegen, wo sich bei dem historischen Gegensatze der Kirche die Frage anschließt, welche von diesen Kirchen der Idee und Stiftung Christi gemäß, und also die wahre Kirche sei? Damit haben wir den Inhalt der Apologetik in kurzen Grundlinien dargelegt. Da jede Vertheidigung keine freiwillige, sondern abgenöthigte Darstellung einer Sache ist, und sich nach den Angriffen und den Waffen des Angreifenden richten muß, das Christenthum aber im Laufe seiner Geschichte verschiedene Gegner gehabt hat, so sieht man leicht ein, daß auch die christliche Apologetik sich verschieden habe gestalten müssen. Anders muß die Vertheidigung des Christenthums geführt werden gegen die Angriffe der Juden, anders gegen die der Heiden; und in Beziehung auf diese wieder anders gegen die Vorwürfe aus dem politischen, und anders gegen jene aus dem religiösen und philosophischen Standpunkt; dasselbe gilt von der Vertheidigung gegen spätere Gegner, den gelehrten Muhammedanismus des Mittelalters, und den Philosophismus der letztern Jahrhunderte. Wir geben hier eine kurze Uebersicht dieser Methoden (die Literatur siehe unter dem Artikel Apologeten). Die erste Art der Vertheidigung war ihrem Inhalt nach wie eine gerichtliche, weil sie gegen die politische Verdächtigung des Christenthums gerichtet war. Die Heiden hielten nämlich die Verbindung der Christen, als ohne Staatsgenehmigung entstanden, für ungesetzlich, wegen ihrer Zurückgezogenheit und Heimlichkeit für verdächtig, wegen der Aufnahme von Menschen aus den niedersten Classen für gefährlich, und wegen ihrer geflissentlichen Theilnahmlosigkeit am öffentlichen Leben und den Geschäften für feindlich gesinnt gegen die Gesellschaft. Zu diesem Argwohn der Staatspolitik kam dann noch der Mangel an allem sichtbaren Cult, welcher für Atheismus, und die übelverstandenen oder aus Verläumdung ausgestreuten Gerüchte über die Mysterien der Christen, welche für den Inbegriff der gröbsten Laster genommen wurden. So ungeheure Beschuldigungen forderten eine öffentliche Rechtfertigung, keine gelehrte und wissenschaftliche, die hier nicht am Orte gewesen wäre, sondern eine aus der einfachen Darlegung des Lebens, der Lehre und den Sitten der Christen gegriffene; diese mehr

politische und juristische als theologische Richtung haben die ältesten Apologien des Christenthums. Sie beginnen mit der Versicherung des Glaubens und der Verehrung gegen den Einen und wahren Gott, legen dann die übrigen Hauptlehren der christlichen Religion dar, denen sie eine kurze Rechtfertigung beifügen, beschreiben, was in den Versammlungen der Christen geschehe, wozu dort Alle ermahnt werden und sich gegenseitig verpflichten, verweisen auf das diesen Grundsätzen entsprechende Leben und die Sitten der Christen, berufen sich auf ihre gewissenhafte Erfüllung aller Bürgerpflichten, erklären ihre Treue und Ergebenheit gegen die Kaiser, nur daß sie dieselben nicht vergöttern, ihren Gehorsam gegen die Obrigkeiten, ihren Diensteifer im Herrn; endlich verlangen sie selbst die strengste Bestrafung von Verbrechen, wenn ein solches an einem Christen gefunden würde, nur bitten sie zugleich, daß nicht der bloße Name „Christ" für ein Verbrechen gelten und der Schutz der Gesetze auch ihnen zu Theil werden möge, die sie am gewissenhaftesten beobachten. — Aber zugleich begann auch schon die doctrinäre Vertheidigung, welche theils irenisch, theils polemisch war. Es wurden hier anfangs die Einwürfe theils gegen die Lehre überhaupt, besonders gegen ihrer Neuheit, theils gegen einzelne Dogmen, namentlich den Gottesbegriff und die Eschatologie widerlegt, und im Gegentheile die innern Widersprüche und die mythologischen Thorheiten des Heidenthums dargelegt. Wissenschaftlicher mußte die Apologetik werden, als durch heidnische Philosophen, wie Celsus, Porphyrius, Hierokles, Julianus u. A. die Angriffe mehr auf das Innere des Christenthums gerichtet, und dabei die apologetischen Grundfragen, betreffend den Offenbarungsbegriff mit Wundern und Weissagungen, sowie die kritischen, in Betreff der Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte, angeregt wurden. Die christlichen Apologeten mußten also in der ersten Hinsicht auf die Angriffe polemisch verfahren, in Beziehung auf die apologetischen und kritischen Grundfragen aber auf Untersuchungen über die Principien der christlichen Religionsphilosophie und biblischen Kritik eingehen, wodurch die Apologetik zuerst in ein System gebracht wurde. Mittlerweile wurde der Verfall des römischen Reichs immer sichtbarer, und hieraus erwuchs dem Christenthum der Vorwurf, daß die neue Religion an dem Verfall und Untergang des Staats Schuld sei. Dem entsprechend finden wir zwei hauptsächliche Richtungen der Apologetik, die bereits erwähnte religiös wissenschaftliche, und die ethisch politische, welche den letzten Vorwurf zu widerlegen suchte. Nach der Mitte des 5ten Jahrhunderts erlosch das Heidenthum allmählig in der alten römischen Welt, und damit auch die Apologetik, die es hervorgerufen hatte. Nur gegen das Judenthum erschienen von Zeit zu Zeit immer noch Schriften, nicht so fast in der Erwartung eines Erfolgs, sondern weil es für eine Ehrensache galt, oder einzelne Bischöfe sich durch die Ränke der Juden in ihren Gemeinden oder in weitern Kreisen dazu aufgefordert fanden. Das apologetische Verfahren gegen diese Gegner des Christenthums war durch das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum vorgezeichnet und der Form nach schon in den Reden Christi und den Schriften der Apostel enthalten. Daß in Jesus der Christ oder Messias wirklich erschienen sei, ist der Grundgedanke, welcher durch die Erfüllung der messianischen Weissagungen und Typen an seiner Person, durch die Zeit und Umstände seiner Erscheinung, durch seinen Charakter und seine Thaten, sowie durch die von ihm vorausgesagte letzte Katastrophe der hl. Stadt und Nation, und das Aufhören des jüdischen Cultus gerechtfertigt wird. Einzelne Apologeten gehen dabei auch auf die Lehren des Christenthums ein, welche erklärt werden und aus der Vergleichung mit den jüdischen die Folgerung abgeleitet wird, daß das alte Gesetz schon als das unvollkommene dem neuen vollkommenern habe weichen müssen. — Im 7ten Jahrhundert trat an die Stelle des Heidenthums als neuer Feind des Christenthums der Muhammedanismus, weit weniger gefährlich durch die Macht seiner Ideen, als seiner Waffen, welche

jedoch in dieser Periode fast einzig das Morgenland, das Abendland aber nur in seinen beiden äußersten Enden empfand. Doch hatte er jüdische Elemente in sich aufgenommen, und hielt vorzüglich den Monotheismus in seiner höchsten Abstraction, sowie den Glauben an Offenbarung fest, in welcher Hinsicht sein Stifter sich Moses und Christus gleich, ja über sie stellte. Aus dem Standpunkt seines abstracten Monotheismus griff er den Kern der christlichen Gotteslehre, die hl. Trinität, und die auf dieser ruhenden Lehren von der Erlösung, den Sakramenten u. s. w. an, und stellte sich in dieser Beziehung auf die Seite des Judenthums. Gegen ihn aber konnte geltend gemacht werden: der Mangel aller Beziehungen und Weissagungen des alten Testaments auf ihn, die moralischen Flecken in dem Charakter seines Stifters; im Gegensatze zu der tiefen Weisheit des Gesetzgebers der Juden, das auf ein rohes Volk berechnete, aber alle Entwicklung und allen geistigen Aufschwung hemmende religiös politische Gesetz (der Koran); statt der hohen sittlichen Würde und der göttlichen Milde unseres Erlösers, der Charakter eines wilden Eroberers, der Mangel der Bewährung göttlicher Sendung durch Wunder; der starre Prädestinationsglaube, ein auf äußere Werke knechtisch gebauter Gottesdienst, die Polygamie, die höchst rohen Begriffe vom Wesen und den Freuden des ewigen Lebens. — Die Wiederbelebung der classischen Studien im 15ten und 16ten Jahrhundert, wodurch mit den übrigen Schätzen der griechischen Literatur auch sämmtliche philosophische Systeme eingewandert, gab der Apologetik ein neues Feld und auch eine neue Methode. Denn jene Wiederbelebung führte Einzelne zur Kälte gegen das Christenthum oder gar zur Geringschätzung desselben; es standen Männer auf, wie Jordano Bruno, Pomponati u. A., welche durch Erweckung der alten skeptischen Systeme den christlichen Glauben oder wenigstens die bisherige Beweisführung für denselben bestritten. Eine andere und neue Beweisführung war darum Bedürfniß, und dieselbe geistige Bewegung, welche dem Glauben wahre oder scheinbare Gegner hervorrief, erweckte ihm auch neue Vertheidiger, deren Richtung dahin ging, den Inhalt des Christenthums auf Ideen zurückzuführen, diese selbst aber als positive Offenbarung zu begründen, und den philosophisch historischen Beweis abzuleiten: daß das Christenthum seinem Wesen nach so alt, als die Religion und die Menschheit, und darum nur aus der ursprünglichen Offenbarung herrühren könne. Im 16ten Jahrhundert näherte man sich dagegen mehr der historischen Beweisführung. Die beinahe hundertjährige Revolution in England hatte eine Religionslosigkeit erzeugt, welche so grell war, daß die Uebrigen, welche im Grunde in derselben Richtung waren, darob erschracken, und die Nothwendigkeit einer Religion, deren geschichtliches Dasein sie nicht leugnen konnten, begriffen, aber nicht die Nothwendigkeit einer geoffenbarten, sondern bloß natürlichen, von der Vernunft geschaffenen Religion, von welcher sich in allen geschichtlichen Religionen mehr oder weniger finde, und welche in ihrer Reinheit darzustellen, sie für ihre Aufgabe erklärten, wiewohl sie in der Lösung nur darin einig waren, daß ein Gott, und dieser Weltschöpfer sei, woher die Namen dieser Partei — *Naturalisten* und *Deisten*. Fortgebildet wurde dieses System in Frankreich bis zum *Materialismus*, in Teutschland trat es als *Rationalismus* auf. Dadurch erhielt die Apologetik eine neue Aufgabe. Es handelte sich nun vor Allem um die Behauptung der Offenbarung sowohl in der Idee, als in ihren historischen Erscheinungen, es mußten die Fragen nach ihrer Nothwendigkeit, Möglichkeit und den Beweisen ihrer Wirklichkeit in Anregung kommen, es mußte in der Anordnung der allgemeinen Grundsätze auf die biblischen Offenbarungen die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller gegen die neuen Gegner auf eine neue Weise gerechtfertigt werden. Die Art der Lösung war aber vielgestaltig, und läßt sich am besten nach Nationen eintheilen. In England wurde die *Nothwendigkeit* der Offenbarung aus dem relativen Bedürfniß, die *Wirklichkeit* der christlichen

Offenbarung aus ihrem Inhalt erwiesen; vorzüglich aber ist bei den Apologeten dieser Nation die historische Beweisführung, da der Geist dieser Nation überhaupt auf das Geschichtliche und Praktische gerichtet ist. In Frankreich war es nicht der naturalistische Deismus, innerhalb dessen sich hier die Gegner des Christenthums hielten, es war die aller Religion spottende Leichtfertigkeit, oder ein entschiedener Atheismus und erklärter Materialismus, wozu die sich so nennenden französischen Philosophen sich bekannten, der eigentliche Atheismus fand seine Organe in den Verfassern der Encyklopädie. Gegen diese Angriffe, gegen Angriffe, welche häufig nicht nur des wissenschaftlichen Grundes, sondern auch der wissenschaftlichen Form ermangelten, gab es auch keine bestimmte Form der Apologetik; wir finden daher bei den französischen Apologeten keine stehende Methode wie bei den englischen, auch ist sie weniger durch wissenschaftliche Strenge, als durch das, was die Franzosen esprit nennen, eingegeben. — Die deutschen Theologen traten gewissermaßen zuletzt in die Reihe der Apologeten, wenigstens erhielt die Apologetik hier zuletzt ein regeres Leben, aber dieß Leben war dafür auch anhaltender, kräftiger und fruchtbarer, als anderwärts, wie außer den ausführlichen apologetischen Werken die Verhandlungen in Zeitschriften und Zeitblättern beweisen; von ihnen allein ist auch die Apologetik auf streng wissenschaftliche Grundlagen und in eine wissenschaftliche Form gebracht und als besondere Disciplin behandelt worden. [v. Drey.]

Apologie bezeichnet in der Literatur eine Vertheidigungsschrift, entweder für eine Person oder Sache. In der ersten Beziehung finden sich solche Schriften in der profanen Literatur, z. B. Xenophons Apologie des Sokrates, wie in der kirchlichen, wie die doppelte Apologie des hl. Athanasius für sich selbst; die Apologie des Presbyter Rufinus für die Schriften des Origenes, und so noch mehrere. In der zweiten Beziehung fallen alle Vertheidigungsschriften für das Christenthum im Wesentlichen unter diesen griechischen Ausdruck, welchen Titel sie sonst auch führen mögen; doch sind einzelne derselben ausdrücklich so betitelt, wie die Apologia major und minor des Justinus Martyr, das (verlorene) Apologetikon Melitons von Sardes, die synonyme legatio pro Christianis des Athenagoras, der liber apologeticus des Tertullianus. — Auch für besondere Bekenntnisse gibt es besondere Apologien, wie außer verschiedenen ältern Schriften der Häretiker die apologia Confessionis Augustanæ. [v. Drey.]

Apologie der Augsburger Confession, s. symbolische Bücher.

Apostasie, s. Abfall.

Apostel (ἀποστολος von dem Verbum ἀποστελλω, ich sende, ich schicke Jemanden ab, davon ἀποστολη Sendung, Entsendung, missio, legatio, Apostelamt; über letzteres vergl. Apostelg. 1, 25; Röm. 1, 5; 1 Kor. 9, 2; Gal. 2, 8) heißt im Allgemeinen der Gesandte, dessen Geschäft ist, den Willen des ihn Sendenden zu verkünden, zu erklären und nach diesem Willen in Allem zu handeln (1 Kön. 14, 6; Joh. 13, 16; Phil. 2, 25). In diesem Sinne war selbst Christus Apostel, d. i. Gesandter Gottes (Hebr 3, 1). Daß der Gesandte stets unter dem ihn sendenden Herrn stehe, und daher geringer als dieser sei, geht aus der Natur der Sache hervor, wird aber auch ausdrücklich bei Joh. 13, 16 bemerkt. Wenn solche Gesandte Gottes im alten Bunde die Propheten, so sind es im Neuen jene zwölf Männer, die der Herr zur Verkündigung seiner Lehre und zur Verbreitung seiner Religion und Kirche auserwählt, der heilige Geist aber ausgerüstet hat. (Matth. 10, 2; Mark. 6, 30; Luk. 6, 13; 9, 10; 22, 14; Apgesch. 1, 26; Jud. V. 17; Offenb. 21, 14). Die von Christo zu diesem Zwecke Erwählten sind: Simon Petrus, Andreas, dessen Bruder, Jakobus, Sohn des Zebedäus, Johannes, sein Bruder, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus der Zöllner, Jakobus, der Sohn des

Alphäus, Lebbäus, mit dem Beinamen Thaddäus, Simon von Cana und Judas Ischarioth. (Matth. 10, 2—4; Luk. 6, 14—16.) An die Stelle des letztern trat später durch das Loos Matthias (Apgesch. 1, 23—26). Durch weitere göttliche Berufung wurde Paulus Apostel und zwar, wie er sich Röm. 11, 13, vgl. 1 Tim. 2, 7 selber nennt, Apostel der Heiden. Nachdem sie zuerst an die Juden gesandt waren (Matth. 10, 5), wurde nach der Auferstehung ihre Sendung eine Sendung an alle Völker (Matth. 28, 18—20). Waren sie vorher schon hinsichtlich der Erfüllung ihres Amtes durch den Erlöser auf den heiligen Geist angewiesen worden (Matth. 10, 20; Mark. 13, 11; Luk. 12, 12; 21, 15; Joh. 14, 16;) so erfüllte sich das damit gegebene Versprechen am Pfingsttage, an welchem Tage sie der heilige Geist erfüllte (Apgesch. 2, 4; vgl. 4, 31; 9, 17; 1 Kor. 2, 12; 2 Kor. 13, 3; 1 Thess. 4, 8; 2 Petri. 1, 21). Ihnen ist gegeben die Gewalt zu binden und zu lösen (Matth. 18, 18; 26, 26; Mark. 14, 22; Luk. 22, 19; Joh. 20, 23; 2 Kor. 11, 23). Nachdem sie das Ihrige verlassen und Jesu gefolgt waren (Matth. 19, 27; Mark. 10, 28; Luk. 18. 28), wirkten sie, mitten in ihrem Amte stehend, Wunder (Apgesch. 2, 43; 5, 12), sie trieben Teufel aus, heilten verschiedene Kranke (Matth. 10, 8; Mark. 6, 7; Apgesch. 5, 12; 2, 43), erweckten Todte zum Leben (Apgesch. 9, 40; 20, 9. 10). Mit dem Worte Apostel wechseln andere, die das erstere oft näher erklären. Sie werden genannt: Botschafter an Christi Statt (2 Kor. 5, 20), Verwalter der göttlichen Geheimnisse (1 Kor. 4, 1), Diener Gottes (2 Kor. 6, 4), Jünger, Knechte (Matth. 10, 24; Röm. 1, 1; Apgesch. 16, 17; 2 Kor. 6, 4), Freunde und Hausgenossen Christi (Joh. 15, 15; Matth. 10, 25), Mithelfer (2 Kor. 6, 1), Zeugen Christi (Apgesch. 1, 8). Ein ihnen beigelegter sehr bezeichnender Name ist: Menschenfischer (Matth. 4, 19; Luk. 5, 10). Sowohl wegen des Amtes als wegen der von dem Amte ausgehenden Wirksamkeit sind sie das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13, 14). Die Sanftmuth ihres demüthigen Gemüthes und die lautere Einfalt ihres Herzens, durch welche sie hinsichtlich des Verständnisses Christi und seines Wesens weit über den Gelehrten und Gebildeten der Zeit standen, läßt sie als Tauben und als Lämmer bezeichnen (Matth. 10, 16). Die rührende Treue und Liebe, mit der sie sich dem Heile der Menschen widmen, macht sie den Ammen vergleichbar (1 Thessal. 2, 7). Die unerschütterliche Festigkeit ihres Glaubens stellt sie als Säulen (Gal. 2, 9) dar. Bildeten die Apostel unter ihrem Oberhaupte Christus nicht nur die erste Kirche, sondern lag gerade in ihrem Amte, wie wir es bisher begriffen haben, die Aufgabe, die Kirche im Großen für die ganze Welt zu vermitteln, waren sie die ersten, aber in ihren Nachfolgern nie sterbenden Organe des kirchenstiftenden und kirchenerhaltenden göttlichen Princips; so ist klar, daß Christus Lehre und Kirche mit dem in beide eingeschlossenen Heile durch die Apostel für die Welt vermittelt hat. Ist jene Quelle christlicher Erkenntniß, die wir die Tradition nennen, lebendiges, oder lebendig sich fortpflanzendes Bewußtsein, und ist die Quelle dieses Bewußtseins die lebendige Anschauung der Person Christi; so war dieses Bewußtsein zuerst in den Aposteln und durch sie ist es auf uns übergegangen. Sie haben seine Herrlichkeit gesehen (Joh. 1, 14), und von ihnen heißt es weiter: Was von Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens, — ja erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen und sind seine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns erschienen ist; — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo (1 Joh. 1, 2—4). Aus dieser Ursache sind wir als Christen erbaut

auf dem Grunde der Apostel (Epheſ. 2, 20), und die wahre chriſtliche Kirche iſt nothwendig die apoſtoliſche. Die Apoſtolicität der Kirche iſt eines der vier Hauptcharaktere der chriſtlichen Kirche. Umſtändlicher habe ich über dieſen Gegenſtand in meiner Schrift: der Geiſt des Chriſtenthums, und zwar im 2. Theile von S. 954—966 unter der Aufſchrift: die Idee des Apoſtels, gehandelt. Ueber die Apoſtolicität der Kirche aber in meiner Schrift: das Weſen der kathol. Kirche. [Staudenmaier.]

Apoſtelgeſchichte, ſ. Lucas.

Apoſtelorden, auch unter dem Namen Apoſteler oder Apoſtelbrüder bekannt, eine Ausgeburt jenes Wahnes, der die erſte chriſtliche Kirche für das Ideal hält, zu dem die mehr und mehr ausgebildete ſpätere Kirche zurückgeführt werden ſoll, das Hirngeſpenſt einer Menge Schwärmer. Der Stifter dieſer Secte iſt Gerhard Segarelli, ein ſchwärmeriſcher Jüngling aus Parma, dem die Franciscaner Aufnahme verweigert hatten und deſſen Eitelkeit ſich nun berufen glaubte, über die Kirche hinauszugehen und durch einen eigenen Orden ohne Clauſur ſie reformiren zu können. Zu dem Ende ſtiftete er im J. 1261 eine Geſellſchaft, welche auf alle Art die Apoſtel nachäffend, unter Gebet, Geſang und Ankündigung der Nähe des Reiches Gottes umherzog. Man führte Weiber mit ſich, wie einzelne Apoſtel Gefährtinnen (geiſtliche Schweſtern) in ihrem Gefolge hatten, und ſchimpfte tapfer auf den verwilderten Clerus. Die einzelnen Lehren der Secte ſelber verbarg man möglichſt. Als ſie ſich aber ſammt ihrer Ketzerei herausſtellten, ward Segarelli, lange vergeblich zum Widerruf aufgefordert, im J. 1300 mit dem Tode beſtraft. Auch ſoll er einmal widerrufen, aber ſeinen Eid gebrochen haben. Der Unſittlichkeit im Umgange mit ihren Gefährtinnen und der Geſtattung des Meineides ſcheinen ſie ſehr verdächtig zu ſein, Verirrungen, die ſie mit ſo vielen andern Secten und Sectenhäuptern, die ſich zum Reformiren aufwarfen, theilten. Schon 1286 und 1290 erſchienen von Papſt Nikolaus IV. Verordnungen zu ihrer Unterdrückung. Der Mailänder Dulcin, Segarelli an Geiſt überlegen, trat an deſſen Stelle und wußte beſonders durch Weiſſagungen der Secte aufzuhelfen. Er theilte das Reich Gottes in vier Perioden ein: 1) fromme Juden vor Chriſtus; 2) arme und keuſche Chriſten von Chriſtus bis Conſtantin; 3) von Conſtantin bis Carl dem Großen, nach welchem Habſucht und Reichthum in die Kirche gekommen ſei. In der 4ten Periode werde Tugend und Keuſchheit herrſchen und Rom geſtürzt werden. Aber die letzte Periode wollte nie eintreffen, daher Dulcin öfter verlängern mußte. Endlich verſammelte er nach verſchiedenen Wanderungen in Tyrol und Dalmatien ſeine Anhänger zu Novara im Piemonteſiſchen und führte vom J. 1304 an offenen Krieg gegen die römiſche Kirche, unter Raub und Plünderung. Das Kreuzheer des Biſchofs von Vercelli rieb die elende Rotte im J. 1307 auf in ihrem auf dem Berge Zebello verſchanzten Lager. Dulcin ward mit ſeiner Gefährtin Margaretha gefangen und verbrannt und der Haufen zerſtreut, deſſen Wahn ſich bis in's 15te Jahrhundert in einzelnen Secten erhielt. In Italien, Teutſchland und zuletzt Spanien hatte ſich die Secte erhalten, bis ſie ſpurlos verkam am Ende des 14ten oder zu Anfang des 15ten Jahrhunderts. (Vgl. Schloſſer, Abälard u. Dulcin 1807. Krone, Fra Dolcino u. d. Patarener, Lpz. 1844 und Hahn, über Fra Dolcino, in Stirm's Studien der evangel. Geiſtlichkeit Würtembergs 1846, Bd. 18, Hft. 1.). [Haas.]

Apostolicae sedis gratia. So lautet ein Titel, den ſich die Biſchöfe beizulegen pflegen. Daß derſelbe den Biſchöfen vom Papſte nicht aufgedrungen worden ſei, zeigte Binterim in ſeiner Abhandlung über den Titel: Dei et apostolicae sedis gratia, in der Zeitſchrift: „der Katholik" Bd. 7, S. 129 und in den Denkwürdigkeiten Bd. 1, Th. 2, S. 152 ff. Schon Papſt Leo d. Gr. nahm eine Art Zuſtimmungs- oder Beſtätigungsrecht bei Beſetzung bi-

schöflicher Stühle in Anspruch, wie aus seiner Ep. 79 an Kaiser Marcian hervorgeht. Ein paar Jahrhunderte später nannte sich Bonifacius, der Apostel der Teutschen, in seinem Brief an den Papst Zacharias einen servus apostolicæ sedis, Papst Johann XIII. aber erklärt im J. 969, der Bischof Johann von Benevent soll per apostolicæ auctoritatis concessionem die erzbischöfliche Würde erhalten. (Harduin. Collect. Concil. Tom. VI. P. I. p. 679). Im J. 1008 nannte sich Erzbischof Heribert von Cöln einen indignus Christi et Clavigeri ejus servus, Bischof Eberhard II. von Bamberg aber schreibt im J. 1152: divina et apostolica gratia. Dieser Ausdruck ist mit dem apostolicæ sedis gratia dem Sinne nach schon identisch, und letzterer selbst kommt seit dem 12ten Jahrhundert nicht selten vor, indem die Bischöfe es sich zur Ehre rechneten, ihre Anhänglichkeit an den hl. Stuhl dadurch auszudrücken. Demnach irrt Thomassin, wenn er (De nova et veteri eccl. disciplina Parte I. Lib. I. c. 60. n. 9) behauptet, der lateinische Bischof von Cypern sei im J. 1251 der Erste gewesen, der jenen Titel gebraucht habe. Vom 12ten Jahrhunderte an ist sofort dieser Titel von allen Bischöfen angewendet worden und nur in einigen Ländern den Bischöfen von der Staatsgewalt untersagt.

Apostolicität, s. Kirche und Apostel.

Apostoliker. In seinem großen Werke über und gegen die Ketzer führt der hl. Epiphanius († 402) eine häretische Secte auf (haeres. 61), die er Apostoliker nennt. Wahrscheinlich legten sie sich selbst diesen Namen darum bei, weil sie gleich den Aposteln auf allen irdischen Besitz und Eigenthum verzichten wollten. Diese Strenge hing aber bei ihnen mit ihren gnostischen Ansichten von der absoluten Sündhaftigkeit der Materie zusammen, weßhalb sie auch die Ehe für unerlaubt erklärten. Schon Epiphanius sah, daß diese Apostoliker Abkömmlinge der Gnostiker, namentlich der Enkratiten oder Tatianer seien. Sie fanden sich noch zur Zeit des Epiphanius in Phrygien, Cilicien und Pamphilien, waren jedoch nicht zahlreich. — Eine zweite Secte gleichen Namens treffen wir im 12ten Jahrhundert am Niederrhein, in der Gegend von Cöln und auch in Frankreich zu Perigueux. Es war dieß die Zeit des mittelalterlichen Manichäismus, wo gnostisch-manichäische Ansichten mit der Sehnsucht nach apostolischer Armuth und Einfachheit in wunderlicher Weise vermischt, hundert abentheuerliche, verschiedene, in ihrem Grundtypus aber doch verwandte Secten hervortrieben. Von den Cölner Apostolikern gab der Propst Everwin von Steinfelden im Cölnischen im J. 1146 Nachricht. Sein Brief ist noch in Mabillon's Analekten (Tom. III. p. 452) aufbewahrt. Von dem hl. Bernhard aber haben wir jetzt noch zwei Predigten gegen diese Häretiker (Sermo 65 et 66 super Cantica). In ihrer Lehre waren diese Apostoliker (meist Handwerker, besonders Weber) weniger gnostisch als andere gleichzeitige Secten, namentlich die Katharer, wie Propst Everwin ausdrücklich sagt. Deßungeachtet waren sie dennoch Häretiker, sprachen der Kirche, weil sie verweltlicht sei, das Recht ab, außer der Taufe irgend ein Sacrament zu spenden, verwarfen die Lehre vom Fegfeuer, die Kindertaufe, die Heiligenanflehung, den Eid, die Nothwendigkeit der Fasten und die Satisfactionswerke, überhaupt alles, was, wie sie meinten, nicht von Christus und den Aposteln selbst eingesetzt sei, und eben, weil nur das Apostolische bei ihnen gelten sollte, hießen sie Apostoliker. Im Unterschiede von den Katharern gestatteten sie die Ehe, jedoch nur die einmalige Verehelichung, lebten übrigens meistens im Cölibate, obgleich sie Frauenspersonen wie die alten συνείσακτοι, bei sich hatten. Viele üble Nachreden sind ihnen hieraus entstanden, und die öffentliche Stimme war so sehr gegen sie, daß zu Cöln einige dieser Apostoliker ohne geistlichen Richterspruch von dem Volke ins Feuer geworfen wurden. (Vgl. Neander, der hl. Bernhard S. 242 ff. und Kirchengeschichte Bd. 5, Th. 2, S. 799 f.) — Eine dritte Classe der Apostoliker bilden die Mitglieder des sogenannten Apostelordens; siehe diesen Artikel. [Hefele.]

Apostolische Canonen, s. Canones apostolorum.

Apostolische Constitutionen, s. Constitutiones apostolorum.

Apostolisches Glaubensbekenntniß, s. Glaubensbekenntniß.

Apostolischer König. Dieser Titel des jedesmaligen Königs von Ungarn schreibt sich von dem besondern Verhältnisse her, in welches der erste christliche König Ungarns, der hl. Stephan, sein Reich und seine Krone zu dem apostolischen Stuhle und dessen damaligen Besitzer Papst Sylvester II. stellte. „Ich bin Apostolicus, hat nach dem Biographen des hl. Stephan Papst Sylvester (999—1003) den ungarischen Gesandten geantwortet, als sie ihn im Auftrage ihres Herrn um eine Krone baten; aber jener (Stephan) kann mit Recht Apostel des Heilands genannt werden, da er Christus durch seine Arbeit ein so großes Volk erwarb." Die rechtmäßigen Erben und Nachfolger des hl. Stephan sollten der Bulle jenes Papstes zufolge, nach ihrer Wahl durch den Adel dem römischen Stuhle die gebührende Ehrfurcht erweisen, Ausharrung in der katholischen Religion und Beförderung derselben versprechen, oder, wie der hl. Stephan selbst noch weiter sich ausdrückte, den katholischen und apostolischen Glauben so eifrig und treu bewahren, daß sie allen ihren Unterthanen ein Muster würden und alle Geistlichen sie als wahrhafte Christen ansehen könnten. Das apostolische Amt, den Glauben Christi auszubreiten, hatte sich der hl. Stephan zum Berufe auserwählt; mit besonderm Rechte wurde deßhalb auch die Krone, die er der Bestätigung durch den apostolischen Stuhl unterwarf, die apostolische genannt. In neuerer Zeit hat Papst Clemens XIII. durch ein besonderes Breve vom 25. August 1758 diese Benennung der ungarischen Krone für das österreichisch-ungarische Königshaus erneut und bekräftigt. [Höfler.]

Apostolische Väter heißen die Nachfolger der Apostel auf den von ihnen gegründeten bischöflichen Sitzen, oder überhaupt in dem ihnen von Christus übertragenen Amte, in alle Welt hinzugehen, und alle Völker zu lehren. Im engern Sinne verstehen wir unter den apostolischen Vätern jene Männer des eben bezeichneten Zeitraumes, von denen Schriften auf uns gekommen sind. Diese Schriften sind nach der gewöhnlichen Annahme 1) der Brief des Barnabas, 2) 2 Briefe Clemens des Römers an die Korinthier, 3) 7 Briefe des Bischofs und Martyrers Ignatius von Antiochia, 4) ein Brief Polycarps an die Philipper, 5) der Brief an Diognet, 6) das Buch mit dem Titel, der Hirte des Hermas. Dazu kommen noch Bruchstücke einer Schrift des Papias, sowie die Martyracten oder Rundschreiben an die Gemeinden über den Martertod des hl. Ignatius und Polycarpus. Die Schriften der apostolischen Väter sind meist Gelegenheitsschriften, hervorgerufen durch besondere Veranlassungen, sie sind darum weit entfernt, uns eine Anschauung des Ganzen der christlichen Religionswahrheiten geben zu wollen. Indeß leuchtet ihre ungemeine Wichtigkeit ein; der in ihnen liegende Lehrgehalt ist noch lange nicht erschöpft — in neuester Zeit aber besonders durch Möhler und Dorner an das Licht gestellt worden. Das Nähere gehört unter die einzelnen Namen. Die wichtigsten Ausgaben sind: 1) Von Cotelerius, SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera. Paris 1662, 2 Fol. Eine zweite vielfach verbesserte Ausgabe erschien 1724 zu Amsterdam gleichfalls in zwei Folianten. Außer den Schriften der eigentlichen apostolischen Väter (mit Ausnahme des Briefs an Diognet) nahm Cotelerius auch die pseudo-clementinischen Schriften, die canones et constitutiones Apostolorum, so wie die berühmten Vindiciæ Ignatianæ von Pearson auf. 2) Eine andere sehr tüchtige Ausgabe aller Schriften der apostolischen Väter sowie der Pseudoclementinen ꝛc. lieferte um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Oratorianer Gallandius in seiner Bibliotheca veterum Patrum. 3) Außerdem sind aus dem vorigen Jahrhundert auch die Ausgaben von Russel (London 1746) und Frey (Basel 1741) bemerkenswerth. Geringer ist 4) die am Schlusse des 17ten Säculums von Ittig zu

Leipzig besorgte Ausgabe. Im 19ten Jahrhdte lieferte 5) Hornemann zu Kopenhagen im J. 1828 eine sehr verunglückte, kaum brauchbare Ausgabe (vgl. Ullmann und Umbreit, theologische Studien und Kritiken 1830, S. 920). 6) Trefflich ist dagegen die ausnehmend schöne Ausgabe des Engländer Jacobson, die in zwei Octavbänden die zwei Briefe des römischen Clemens, die sieben Briefe des hl. Ignatius, den Brief des hl. Polykarp enthält. Die erste Auflage erschien 1838, die zweite 1840 zu Oxford und kostet 15 fl. Aus dem Angeführten geht hervor, daß dieser Auflage a) der Brief des hl. Barnabas, b) der Brief an Diognet und c) der Pastor Hermæ fehlt. 7) Dagegen finden sich diese Stücke nebst allen andern von Jacobson mitgetheilten in der von Professor Hefele zu Tübingen besorgten wohlfeilen Ausgabe, von welcher eben die dritte Auflage (mit lateinischer Uebersetzung der griechischen Texte) erschienen ist. 8) Eine kleinere Ausgabe (ohne den Brief an Diognet und den Pastor Hermæ) lieferte Professor Reithmayr in München 1844. [Gams.]

Apotheose ist derjenige öffentliche Act, durch welchen ein Mensch für einen Gott erklärt wird, oder sich selber erklärt, der Act der Vergötterung folglich, die einem Menschen widerfährt, oder die ein Mensch sich selbst widerfahren läßt. (Diodor. XVII. 115. LVI. 42, LXXIV. 5.) Die Apotheose ist von der religiösen Verehrung, die dem chinesischen Kaiser oder dem Dalai Lama erwiesen wird, sehr zu unterscheiden. Denn die Verehrung, die diesen erwiesen wird, bezeichnet genau jene Stufe in der an den allgemeinen Abfall sich anschließenden religiösen Entwicklung der Völker, auf welcher der Mensch, der bisher als Fetischdiener vor dem leblosen Klotz, oder als Thierverehrer vor dem unpersönlichen Thier, oder als Sterndiener vor dem eben so unpersönlichen Stern niedergefallen ist, mit einmal anfängt, Gott als ein persönliches Wesen zu ahnen, und in Folge dieser Ahnung auch zu suchen. Was dem Kaiser der Chinesen oder dem Dalai Lama geschieht, geschieht dem Wesen der Persönlichkeit, und zwar dieser als der göttlichen. Der Mensch hat sich dadurch, daß er das Göttliche als Person sucht, geistig erhoben, aber um nicht wieder zu sinken. Die Götter der Griechen sind über die Erde erhobene persönliche Gestalten, wenn sich auch der Vorstellung später viel Unwürdiges und Ungemäßes beigemischt hat. Es kann daher nur als ein ungeheures Sinken betrachtet werden, wenn der Mensch, nachdem er in Folge einer natürlichen religiösen Entwicklung zur Erkenntniß eines überweltlichen Gottes gekommen ist, nun den Menschen diesem Gotte gleichstellt! Jenes Sinken ist aber nicht etwa ein intellectuelles Zurücksinken auf einen frühern Standpunkt, es ist vielmehr ein ethisches Sinken, in welchem der furchtbarste Wahn mit dem tiefsten Hochmuth des creatürlichen Geistes zu Einem sich verbindet, wohl nur, um die satanische Vorspiegelung wahr zu machen: Ihr werdet sein wie Gott (Genes. 3, 5). Die Apotheose in diesem Sinne, welcher gegenüber die Heroenverehrung kaum als eine Vorbereitung angesehen werden kann, beginnt mit Alexander dem Großen, der zuerst seinem General und Freunde Hephästion, sodann aber sich selber göttliche Ehre erweisen ließ, indem er sich für einen Sohn Jupiter Ammons ausgab. Nach seinem Tode ahmten seine Generale, die nun selbst Könige und Fürsten wurden, ihm nach. In den römischen Kaisern aber erstieg der ganze sündhafte Wahn seine höchste Höhe. Ueber den gewöhnlichen Hergang bei der Apotheose berichtet uns Herodian in seiner Geschichte des Kaiserthums (übers. v. Ostander) IV. 1, 2, Nachstehendes: „Es ist nämlich bei den Römern gebräuchlich, daß diejenigen Kaiser, die in ihren Söhnen Nachfolger hinterließen, nach ihrem Tode göttliche Ehren erhalten, und diese Handlung nennen sie „Apotheose." Durch eine besondere Trauer nimmt die ganze Stadt an der religiösen Festlichkeit Antheil. Der Leichnam des Verstorbenen selbst wird auf die gewöhnliche Art, nur mit kostbarerem Gepränge bestattet. Sodann aber wird des Verstorbenen Bild, Demselben in Allem ähnlich,

in Wachs ausgedrückt, auf einer erhöhten elfenbeinernen Bahre unter den Thoren des Pallastes ausgestellt, und Decken, mit Gold durchwirkt, darunter ausgebreitet. Das Bild des Kaisers, weil es einen Kranken vorstellen soll, hat ein bleiches Aussehen. Auf beiden Seiten der Bahre sitzen den größten Theil des Tags, links der ganze Senat in schwarzen Obergewändern, rechts sämmtliche Frauen von Auszeichnung, sei es durch ihrer Gatten Rang, oder durch vornehme Abstammung. Aber keine von ihnen sieht man mit Gold prangend, oder im Halsschmuck; sondern in einfachen, weißen Kleidern erscheinen sie im Aufzuge von Leidtragenden. Auf besagte Weise geht es sieben Tage fort. Von Zeit zu Zeit treten Aerzte ein, und nähern sich dem Lager, und als ob sie nach dem Kranken zu sehen hätten, melden sie von Zeit zu Zeit, daß es schlechter mit ihm stehe. Sobald sie es nun für schicklich erachten, zu erklären, daß er gestorben sei, so wird die Bahre durch die Vornehmsten aus dem Ritterstande und durch auserlesene Jünglinge aus dem Senatorstande aufgehoben, durch die heilige Straße getragen, und auf dem alten Marktplatze niedergesetzt, wo die Oberbeamten der Römer (bei Niederlegung ihres Amtes) ihren Eid schwören. Auf beiden Seiten erhebt sich hier ein treppenförmiges Gerüst, auf dem einerseits ein Chor der vornehmsten Knaben aufgestellt ist, auf der entgegengesetzten Seite aber ein Chor von Frauen, die für die angesehensten gelten. Beide singen Lob- und Trauergesänge auf den Verstorbenen in feierlicher und klagender Tonweise. Hierauf wird das Lager wieder aufgehoben, und zur Stadt hinaus auf's sogenannte Marsfeld getragen. Da wo der Platz die größte Breite hat, steht ein gleichseitiges Viereck, das aus keiner andern Materie besteht, als aus ungeheuern Balken, die wie zu einem Gebäude zusammengefügt sind. Der ganze inwendige Raum ist mit Reisig gefüllt, das Aeußere dagegen mit golddurchwirkten Decken, elfenbeinernen Bildnissen und mannichfaltigen Gemälden geziert. Auf diesem Viereck steht ein zweites, jenem an Gestalt und Verzierung ähnlich, nur etwas kleiner und mit Fenstern und Thüren, die offen stehen; sofort ein drittes und viertes, jedesmal etwas kleiner, als das, auf dem es aufsteht: und zuletzt ein ganz kleines, als Schlußviereck. Man könnte das Gerüste der Gestalt nach mit den Warten an den Seehäfen vergleichen, die bei Nacht durch Feuerzeichen das sichere Einlaufen der Schiffe erleichtern. Mann nennt letztere gewöhnlich Pharus.[1]) Auf das zweite Stockwerk wird nun die Bahre hinaufgeschafft, umgeben mit Weihrauch und allerlei Wohlgerüchen, Früchten, Kräutern, Flüssigkeiten, welches Alles man, des lieblichen Geruchs wegen, von allen Orten herbeischafft, und dort anhäuft. Denn da ist keine Stadt, Keiner, der in Würden und Ansehen steht, der nicht wetteiferte, dem Kaiser zu Ehren diese letzten Geschenke darzubringen. Ist nun ein recht großer Haufe solcher Wohlgerüche beisammen, und der ganze Raum angefüllt, so beginnt der Umritt um das Gerüste: die sämmtliche Ritterschaft bildet einen geordneten Zug, der in kriegerischem Takt[2]) sich im Kreise bewegt: in gleicher Ordnung folgt ein Zug von Wagen mit ihren Lenkern, die in Purpurgewändern und mit Masken vor dem Gesichte, berühmte Römer vorstellen, die im Kriege oder durch ihre Regierung sich ausgezeichnet haben. Wenn nun alles Dieses vorbei ist, so ergreift der neue Kaiser eine brennende Fackel, und hält sie an das Gerüste; und auch die Uebrigen tragen von allen Seiten Feuer herbei. So wird das Ganze schnell und leicht von der Flamme ergriffen, bei der Menge von Reisig und Räucherwerk, welches dort aufgehäuft ist. Hierauf läßt man von dem obersten, kleinsten

---

[1]) Der Name hat seinen Ursprung von dem etwa sechshundert Fuß hohen Leuchtthurm, welchen Ptolemäus der Zweite auf der Insel Pharus bei Alexandria aus weißem Marmor errichten ließ.

[2]) Im Texte: im Pyrrhichischen Reigen. So nannte man in Griechenland einen Waffentanz, in welchem die kriegerischen Bewegungen des Angriffs und der Vertheidigung nach dem Schalle der Musik im Takte dargestellt wurden.

Stockwerk aus, wie von einer Mauerzinne, einen Adler fliegen, der mit dem Feuer in die Lüfte sich erheben soll, und, wie die Römer glauben, die Seele des Kaisers gen Himmel trägt. Und von nun an wird der Kaiser mit den übrigen Göttern verehrt." [Staudenmaier.]

Appellanten, s. Jansenisten.

Appellation, s. Rechtsmittel.

Appellation vom Papst an ein allgemeines Concil. Es kam namentlich gegen Ende des Mittelalters häufig vor, daß Häretiker, deren Lehre bereits vom Papste unter Zustimmung der ganzen christlichen Welt verworfen war, noch an ein künftiges allgemeines Concil appellirten, wie z. B. Wicliff. Diese Appellation verbot Papst Pius II. bei Strafe der Excommunication durch eine Bulle vom 18. Januar 1459, und mit Recht, weil unter der Firma solcher Appellation jeder Widerspenstige dem Papste zu gehorchen zögerte, und jede, auch die wohlthätigste Anordnung verhindert, alle Strafe auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben wurde. Vgl. Ferraris, biblioth. s. v. appellatio. Dagegen vertheidigen jene Theologen und Canonisten, welche die Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst behaupten, auch noch jetzt die Zulässigkeit der fraglichen Appellation.

Application, s. Accommodation.

Approbation, s. Censur.

Approbation eines Geistlichen ist die Erklärung des Bischofs oder seines Stellvertreters, durch welche einem Cleriker (in der Regel auf Grund einer bestandenen Prüfung und unter gewissen zeitlichen und räumlichen Beschränkungen) die wirkliche Ausübung der Seelsorge gestattet wird. Die Fülle der von Christus den Aposteln hinterlassenen Kirchengewalt ruht nämlich in dem bischöflichen Amte. Von diesem als dem kirchlichen Mittelpunct der Gemeinde geht sowohl die Regierung derselben als die Seelsorge, d. h. die Spendung der Lehre und der Sacramente, aus. Die Gehülfen, mit deren Beistand der Bischof die Seelsorge, welche hier zunächst in Betracht kömmt, ausübt, sind die Pfarrer, ihre Hülfspriester und Stellvertreter. Sie besitzen ihre Gewalt in Folge der bischöflichen Bevollmächtigung. Diese wird ertheilt durch mehrere, wohl unterschiedene Acte. Die dauernde Fähigkeit und Bestimmung zum Dienste der Kirche im Allgemeinen wird nämlich durch die heiligen Weihen übertragen, durch welche die für den Kirchendienst Gebildeten und Geprüften die sacramentalische Gnade empfangen und in den Clerikalstand aufgenommen werden. Die dauernde Bestimmung zum Wirken innerhalb eines bestimmten Kreises des kirchlichen Lebens wird durch die Verleihung eines Kirchenamtes ertheilt, welches im Geiste der Kirchenverfassung als ein bleibender Berufskreis angesehen werden muß, und deßhalb auch nur nach einer besonderen genauen Prüfung des Bewerbers verliehen wird. Wenn nun aber durch Weihe und Amt dauernd Befähigung und Beruf zur Ausübung der Seelsorge gegeben ist, so hängt doch die fortwährende heilsame Verwirklichung der übertragenen Vollmachten von der wandelbaren Willensrichtung und Dienstreue des Betrauten, sowie von veränderlichen äußern Umständen, z. B. dem Zustande der Gemeinde oder des Geistes der Zeit ab, wonach bald eine Erweiterung, bald eine Beschränkung oder selbst Entziehung der übertragenen Vollmachten geeignet erscheinen kann. Daher hat sich der Grundsatz ausgebildet, daß außer der Weihe und dem Beruf zum Amte, noch ein besonderer Act der Bevollmächtigung zur wirklichen Ausübung der Seelsorge erforderlich ist. Diese Bevollmächtigung, abhängig von der Berufstreue und Beharrlichkeit des Seelsorgers, wird in der Regel nur auf gewisse Zeit ertheilt, und es bedarf zu ihrer Erneuerung wiederholter Prüfungen. Der Ausdruck Approbation ist daher für sie vollkommen bezeichnend. Sie dient dazu, die Gehülfen des Bischofs stets wachsam und ihrer Abhängigkeit eingedenk zu erhal-

ten, in das Aufsichtsrecht der Bischöfe ungeachtet des fixen Charakters der Weihe und des Amtes ihrer Gehülfen die leichteste Beweglichkeit zu bringen, die räumlichen Grenzen der Amtssprengel gegen Eingriffe der benachbarten Seelsorger aufrecht zu erhalten, endlich neben dem ordentlichen Seelsorger ausnahmsweise andere Geistliche, z. B. Regularen, mit der Ausübung von Seelsorgefunctionen zu betrauen. (Ueber die Approbation von Klostergeistlichen s. den Art. Regulargeistliche). Die absolute Nothwendigkrit der (unentgeltlich zu ertheilenden) Approbation, namentlich zur Verwaltung des Bußsacramentes, hat das Concilium von Trient, sess. XXIII. c. 15 de ref. ausdrücklich ausgesprochen und in demselben Sinne lauten die einschlägigen Erlasse der Päpste. Die von einem nicht approbirten Priester vorgenommenen Seelsorgeacte sind daher ungültig. Nur bei Todesgefahr, wenn kein approbirter Priester vorhanden ist, kann auch ein nicht approbirter das Buß- und überhaupt die Sterbesacramente gültig administriren. Eine stillschweigende Approbation auswärtiger Seelsorger nimmt man an, wenn an der Diöcesangrenze Curaten des benachbarten Sprengels Aushülfe leisten, und die Bischöfe, hiemit bekannt, es billigen. (Ueber die gewöhnlichen Vorbehalte bei Approbationen s. den Art. Reservatfälle.) Die Erneuerung einer auf bestimmte Zeit ertheilten Approbation geschieht auf Ansuchen des Betheiligten, welcher vor Ablauf des festgesetzten Zeitraums bei dem betreffenden Ordinariate darum einzukommen hat. [Hildenbrandt.]

Apsis nannte man im altchristlichen Kirchenbau jene halbrunde Nische der Basilika, worin der Bischof mit dem Presbyterium seinen Platz hatte. Im späteren, schon im vorgothischen und noch mehr im gothischen Kirchenbau, ging diese Apsis in den länglich gebildeten, bald halbrund, bald polygonartig geschlossenen Kirchenchor über. Dabei trat die Aenderung ein, daß jetzt der Hauptaltar in diesem Chor selbst seine Stelle erhielt, während in den alten Basiliken der Altar nicht in der Apsis, sondern außerhalb derselben, in der Querhalle, dem späteren Querschiffe stand, an dem Platze, wo wir noch jetzt in manchen Kirchen den sogenannten Kreuzaltar erblicken. — Das Wort ἀψίς selbst ist griechisch und bedeutet Rundung. Vgl. die Artikel: Basilika und Baukunst.

Aquarii (Enkratiten, Hydroparastaten) werden die Anhänger der von Tatian um die Hälfte des 2ten Jahrhunderts gestifteten gnostischen Secte deßwegen genannt, weil sie die Forderung der Enthaltsamkeit vom Weine so weit trieben, daß sie nicht einmal zum Abendmahle solchen nahmen, sondern sich ausschließend an das Wasser hielten.

Aquaviva (Acquaviva) Claudius, V. General der Jesuiten. — Von dem kleinen, 1706 von einem Erdbeben heimgesuchten Orte, Acquaviva in der Provinz Bari in Neapel, als dem Stammhause, führte diesen Namen ein schon unter Kaiser Ferdinand I. bekanntes Geschlecht, das uns in zahlreichen Stammhaltern Männer, berühmt als Krieger, als Freunde der Wissenschaft und Träger hoher geistlicher Würden, aufzuweisen hat. Unter diesen führen wir hier an Andreas Matthäus Aquaviva, Herzog von Atri und Teramo und Graf von Conversano und seinen edelmüthigen Bruder Belisario Aquaviva, den Karl V. zum Herzog ernannte; sodann Johannes Hieronymus Aquaviva, Herzog von Atri, Krieger und Dichter, und seine Söhne Rudolphus, einen Jesuiten, 1583 in Indien mit Pfeilen erschossen, und Octavius Aquaviva. Dieser war nicht bloß ein Beschützer der Gelehrten, sondern lag auch selbst mitten in den Geschäften seines Amtes den Wissenschaften ob. Seiner Aemter als Referendarius beider Signaturen und als Vicelegat unter Sixtus V., so wie anderer gar nicht zu gedenken, ward er 1591 von Gregor XIV. zum Cardinal ernannt und unter Paul V. als Erzbischof von Neapel bestätigt. Er starb den 12. September 1612 in einem Alter von 52 Jahren. Endlich begegnet uns zu Anfang des 18ten Jahrhunderts außer dem im spanischen Successionskrieg berühmten Johannes Hieronymus Aquaviva, dessen Bruder Franziskus von

Aquaviva, geboren zu Neapolis den 14. October 1665. Anfänglich Clericus cameræ Apost., 1697 Nuntius, zuerst in der Schweiz und hernach am spanischen Hof, wurde er 1706 von Clemens XI. zum Cardinal ernannt und 1713 zum Protector der Krone Spaniens beim römischen Stuhl. Drei Jahre später ernannte ihn Philipp V., König von Spanien, zum Bischof von Cordua. Er starb als Cardinal Priester (ernannt 1724) und Bischof von Sabina 1725 zu Rom, 59 Jahre alt. (Vgl. Iselin, histor. geogr. Lexicon I. Bd. S, 222 f. und Suppl. I. Tom. p. 263 ff., Ersch und Gruber, allg. Encycl. 5. Th. S. 27 f.) Aus diesem alten und berühmten Hause der Herzoge von Atri ist auch Claudius Aquaviva, General der Jesuiten, geb. den 14. September 1543. Als jüngster Sohn des Johannes Antonius von Aquaviva, des neunten Herzogs von Atri, ist er ein Enkel des zuerst genannten Andreas Matthäus, ein Bruder des obigen Johannes Hieronymus und Enkel der so eben erwähnten Rudolphus und Octavius. Nachdem er sich wie viele aus seinem Hause für den geistlichen Stand bestimmt hatte, ward er von dem ihn sehr achtenden Pius V. zum Kammerherrn ernannt. Glänzende Würden und Ehrenstellen stellte ihm damit die Zukunft in Aussicht. Er aber zog es vor 1567 in einem Alter von 25 Jahren in den Orden der Jesuiten zu treten, der seine Talente und Kenntnisse so anerkannte, daß er Aquaviva sehr bald zum Provinzial anfänglich in Neapel und dann in Rom machte. Nachdem aber Eberhard Mercurian aus Luxemburg, der 4te General 1580 gestorben war, wurde 1581 der Neapolitaner von den Professen mit großer Stimmenmehrheit in einem Alter von 37 Jahren zum Nachfolger erwählt, so daß sich der Papst auf die Nachricht hiervon über die Erwählung eines so jungen Mannes wunderte. Weniger bekannt und berühmt nach Außen, weil nach dem Willen seiner Obern mit der innern Leitung seines Ordens beschäftigt, sollte es sich indessen bald zeigen, daß er die Hoffnungen zu befriedigen vermöge, welche die Wähler auf ihn setzten. Außer den leiblichen Vorzügen, einem schlanken und kräftigen Körper, einem klaren Auge, war er nicht bloß gelehrt, sondern auch fromm, und vereinigte die einen trefflichen Ordensobern bildenden Eigenschaften, Milde und Energie, Güte und Würde der Auctorität auf die schönste Weise. In und mit diesen Eigenschaften führte Aquaviva den von Loyola begonnenen Bau mit geschickter, kräftiger Meisterhand weiter und leitete das Ruder gegen die im Innern seines Ordens und von Außen gegen ihn sich erhebenden Stürme. Kurz die Wahl war, wie wir sehen werden, für den damals eines festen Regenten bedürfenden Orden eine sehr glückliche. — Aquaviva wollte nicht eine bloße, größere Geltung seines Ordens nach Außen, nicht bloße Vermehrung seiner Glieder des bereits über Königreiche sich erstreckenden Leibes ohne sichern innern Grund und Halt. Diesen aber erkannte er ganz richtig darin, daß dieser Leib wie in den untern, so besonders auch in den obern Gliedern in sich selbst ein gesunder, kräftiger Organismus sei. Darum war denn auch sein erstes Streben, dem Orden gute Obern zu bilden. Wenige Monate nach seiner Erwählung richtete er an alle Provinzialen und Superioren seines Ordens ein Schreiben, das in 3 Puncte zerfällt. Er spricht darin von den dem Obern nöthigen Tugenden, besonders aber am Schlusse davon, daß von den zwei verschiedenen Regierungsweisen, der politischen und religiösen, in der Gesellschaft Jesu die zweite, d. i. die, welche ihre Grundsätze aus göttlichen Quellen schöpfe, herrschen und so das Institut sich gleichsam aus sich selbst regieren müsse. Doch wollte Aquaviva nicht blos eine Reformation in den Häuptern und vornehmen obern Gliedern des Ordens, vielmehr erfolgte aus dem oben aufgestellten Grundsatz noch ein weiteres Streben mit Rücksicht auf die niedern Glieder. Er ernannte gegen Ende des Jahres 1584 eine aus 7 Vätern verschiedener Nationen bestehende Commission zur Entwerfung eines Studienplans in den Collegiathäusern. Die so zu Stande gekommene „ratio studiorum," welche den Lehrern für die verschiedenen individuellen Anlagen weise und erfahrungs-

mäßige Vorschriften gibt, ist und bleibt ein Meisterwerk. Eine tiefe Kenntniß und Einsicht in den Geist der Regeln des Ordensstifters bewies Aquaviva durch eine Interpretation derselben und damit gegebene weise Entscheidung in einem Streite seiner Assistenten. Zwei von diesen vertheidigten in den Bußübungen und Gebeten die strenge, ascetische Richtung, welche zwei andere mit der Tendenz des Ordens für nicht vereinbar erklärten. Ihr General entschied und blieb in dieser Entscheidung fern von beiden Extremen. Er setzte auseinander, was der Religiose dem Himmel, was der Jesuit der Welt schuldet und theilte es in einem Briefe allen Provinzialen mit. — Aber wie seine Weisheit, Milde und Demuth, so nahmen die ungünstigen Verhältnisse seiner Zeit seine Energie, Thatkraft und Festigkeit für sich in Anspruch, die ganz geeignet waren, uns diesen Mann in seiner Größe zu zeigen. Zu den innern Zerwürfnissen gesellten sich Anschuldigungen und Angriffe auf den Orden von Außen. Vor allem begegnet uns sein Benehmen gegen Sixtus V., in welchem Aquaviva zeigt, wie Kraft und Energie ihn nicht verleiteten, seinem Obern zu widersprechen und die geschworene Unterwürfigkeit zu verweigern, wie er vielmehr zu gebieten aber auch zu gehorchen verstehe. In seiner Menschenkenntniß stellt er der Hitze des sonst ausgezeichneten, aber dem Eigensinn zugänglichen Papstes nie ein Gleiches gegenüber. Ist dieser stürmisch, bleibt Aquaviva ruhig, ist er heftig, so zeigt dieser Geduld. Dieses Halten seines Gelübdes gegenüber vom römischen Stuhle, dieses auf einen solchen Charakter wie Sixtus berechnete Benehmen war es dann auch, was diesen öfters entwaffnete und drohende Schläge von seinem Orden abzuwenden geeignet war. Zum Beweis dessen nur drei Fälle. Wohl erkennend, Sixtus gehe damit um, den Seminarien die bewilligten Subsidien zu entziehen, bringt er es auf dem so eben genannten Weg dahin, daß derselbe ein weiteres, neugegründetes Colleghaus mit Anweisung einer bedeutenden Summe zum Unterhalt der Jesuiten übergibt. Der General kommt einfach dem Papst zuvor und ersucht ihn, den Orden, wegen Mangels an Lehrern, der Besorgung der römischen Seminarien zu entheben. Ein gleiches Benehmen beobachtete der General später, als der Papst damit umging, die monarchische Verfassung des Ordens in eine democratische umzuändern und dem Orden einen andern Namen zu geben. In Betreff des Ersten macht er den Papst zwar aufmerksam, wie die Kraft des Ordens auf der Machtvollkommenheit des — allerdings unter dem hl. Stuhle stehenden — Generals einerseits und auf dem Gehorsam der Untergebenen andererseits beruhe. Diese mit Aenderung der Verfassung zu schwächen, sei um so mißlicher, je mehr der Orden dieser Kraft gerade in den Stürmen dieser Zeit bedürfe. Außerdem aber unterwirft sich der General gehorsam dem Willen des hl. Vaters. In Betreff des Andern setzt er auf den Wunsch des Papstes selbst das betreffende Decret auf, das dieser ad acta legt, wo es bei dem bald erfolgten Tod des Sixtus unter dessen anders gesinntem Nachfolger liegen blieb. Sein Muth und seine Klugheit besiegte nicht minder auch die eifersüchtigen Jesuiten in Spanien und ihre die so nothwendige Einheit bedrohenden Versuche. Dieselben waren unzufrieden darüber, daß keiner aus ihrer Mitte die höchste Gewalt im Orden begleitete. Aquaviva sandte in kurzer Unterbrechung zwei Emissäre nach Spanien, bewirkte die Freilassung des Provinzials Marceinius und der übrigen von der Inquisition gefangengehaltenen Jesuiten und verhinderte ein Schisma, das den Orden bedrohte. Gleich erfolgreich war seine Mission an den König im folgenden Jahr (1589), als dieser der Gesellschaft verschiedene Modificationen vorgeschlagen und einen Visitator aller religiösen Orden in Spanien ernannt hatte, zu dem Zwecke, eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Orden zu bewerkstelligen. Aquaviva sollte, das war der Erfolg, nach einem Schreiben des Königs die Visitatoren selbst ernennen. Doch die unzufriedenen Ordensmänner Spaniens gaben sich noch nicht zur Ruhe. Sie machten, Henriquez und Mariana an der Spitze, wenige Jahre

später, als Clemens VIII. den hl. Stuhl bestiegen hatte (1592), einen ähnlichen Versuch. Um die ihrem Streben ungünstigen Constitutionen ändern zu können, sollte der General, der für sie einstand, vor dem Beginn einer zu haltenden Versammlung entfernt werden. Als aber von dieser Partei König und Papst für die beabsichtigte Versammlung wirklich gewonnen und der General unter dem Vorwand einer diplomatischen Sendung entfernt war, eilt dieser schnell herbei. Aquaviva gehorcht nun zwar wie früher dem Papste, der auf einer Zusammenberufung bestand, leitet aber die aus 163 Professen bestehende Versammlung selbst, und trägt auf genaue Untersuchung der gegen ihn erhobenen Beschwerden an. Das Resultat war, daß der Papst ausruft: „Ein Schuldiger sollte befunden werden, und ein Heiliger hat sich gezeigt," daß das Vorhaben der spanischen Jesuiten, ein eigenes Oberhaupt zu erhalten, verworfen wurde. Zudem untersagte bald darauf ein Decret von Aquaviva den spanischen Ordensmännern strenge jede Einmischung in die öffentlichen und weltlichen, auf die Staatsregierung sich beziehenden Geschäfte. Einer Einladung aber von Philipp III. nach Madrid kam er nicht nach und entging so einer Schlinge, die wahrscheinlich für den Orden nur traurige Folgen gehabt hätte. — Wenden wir unsern Blick von da nach Frankreich, so sehen wir unsern Ordensgeneral, wie wohl wenige in solchem Grade den sehr ungünstigen Verhältnissen seines Ordens in diesem Lande gewachsen. Seine Umsicht verbietet das Unpassende und Beschuldigungen Erregende, sein Eifer und sein Ansehen bewirkt die Zulassung der interimistisch Vertriebenen, vertheidigt die Seinen gegen ungerechte Anschuldigung. Er mißbilligte die Theilnahme der Gesellschaft an der heiligen Ligue als mit ihrem Geiste nicht vereinbar, er untersagte den Ordensmitgliedern jede politische Wirksamkeit, und die, welche den thätigsten Antheil an der Ligue nahmen, Matthieu und Sammier, wußte er zu entfernen und fern zu halten. Ferner daß die Lehre vom Tyrannenmord viel älter ist, als der Orden, daß derselben nur wenige gelehrte Theologen des Ordens (14) neben zahlreichen Bekämpfern in ihren umfangreichen Schriften eine kurze Erörterung gestatteten und diese Lehre nicht so fast in Frankreich, sondern in den verschiedensten Ländern als rein theologische Frage und Doctrin der Schule behandelten, hiebei aber den seine Macht mißbrauchenden, rechtmäßigen Regenten vom Usurpator unterschieden — nur Mariana gestattet eine Tödtung auch des ersten, aber unter den größten Einschränkungen — das Alles haben wir hier nicht zu erweisen. Aber das können wir nicht umgehen, daß Aquaviva auf die Nachricht hievon, so wie von den grundlosen Anschuldigungen gegen den Orden bei Ermordung Heinrichs III. und IV. diese Lehre mißbilligt und verworfen hat, daß er befohlen, Mariana's Werke in allen Exemplaren hierin zu verbessern und später (1610) ein Decret folgenden Inhalts erlassen hat: Er verbiete den Mitgliedern des Ordens in Kraft des heil. Gehorsams unter Strafe der Excommunication, der Unfähigkeit zu irgend einem Dienst, der Suspension ab officiis etc. fortan öffentlich oder privatim, in Vorlesungen oder darüber um Rath gefragt und noch weniger in Schriften zu lehren, es sei erlaubt, Tyrannen, Könige und Fürsten zu tödten. (Vgl. das Decret bei Riffel, Aufhebung des Jes. Ord. S. 298.) Um die Zeit aber, wo der Orden unter Heinrich wieder Zutritt in Paris erlangt hatte, erließ der General wichtige Verhaltungsmaßregeln für die Beichtväter der Fürsten, bestehend in vierzehn Abschnitten. Darin erschwert er es den Ordensmännern sehr, dieses zu sein. Wenn aber doch, so habe sich der Beichtvater nur um das Gewissen des Fürsten zu kümmern, er hat es zu vermeiden, zu oft und ohne Aufforderung bei Hof zu erscheinen. Nie soll er sich für anderweitige Interessen verwenden lassen. Hier mag nun auch der Ort sein, kurz des Werkes des Ritters v. Lang zu gedenken: „Geschichte der Jesuiten in Baiern." Die Argumentation, die dieser Geschichtsforscher aus den Regeln des Generals an die Beichtväter sich erlaubt, und die so herausgebrachte laxe Moral gründet sich auf

unvollständige Citation und Mißverständniß. Die Verläumdung näher nachzuweisen, erspart uns eine vor kurzem erschienene Schrift: Die Jesuiten und der Herr Ritter von Lang v. Dr. Wittmann. — In der Controverse der Molinisten und Thomisten aber — der Jesuiten und Dominicaner — begonnen 1588, that Aquaviva ein Gleiches wie bei der Lehre vom Tyrannenmord. Auf Anrathen Bellarmins verbot er den öffentlichen Vortrag der selbst von Rom nicht verworfenen Lehre des Molina. Wie über Spanien und Frankreich erstreckte sich Aquaviva's umfassende Thätigkeit auch über andere Länder. Er sandte, ohne die Angelegenheiten mit England auszuführen, Mancinelli mit vier andern nach Constantinopel zum Troste für die dortigen Christensclaven, andere Missionen treffen wir in England. In Belgien und Niederland werden unter seinem Generalat neue Collegien gegründet, Cornelius Deyest und Wilhelm Laon errichten eine Mission in Holland. Was endlich die wissenschaftliche Thätigkeit Aquaviva's betrifft, so gedachten wir bereits gelegenheitlich einzelner Briefe und Decrete. Wir haben aber außer der „ratio studiorum" und dem „directorium exercitiorum S. Ignatii," die beide auf sein Betreiben gedruckt wurden, noch anzuführen seine 16 Episteln, welche einen Theil des corporis instituti des Ordens bilden und die Schrift: industriæ ad curandos animæ morbos. Venet. 1606. Erschöpft durch die Mühen, die ihm die innern Wirren und äußere Angriffe auf seinen Orden bereiteten, starb Aquaviva am 31. Januar 1615. Trotz all der Ungunst seiner Zeit aber zählte der Orden am Schlusse seines 34jährigen Generalats durch Aquaviva's ausgezeichnete, ebenso weise wie milde Thätigkeit über 13,000 Jesuiten in 550 Häusern, welche in 13 Provinzen eingetheilt waren. Wir schließen unsere kurze Darstellung über einen Mann, der durch seine Talente und Eigenschaften ein würdiger Nachfolger Loyola's war, mit den Worten d'Alemberts: „Die Gesellschaft Jesu verdankt Aquaviva mehr als jedem andern jene so trefflich durchdachte, weise Regierung, die man das Meisterstück der menschlichen Hervorbringung im Gebiete der Politik nennt, und welche seit zwei Jahrhunderten zur Vergrößerung und zum Ruhm des Ordens beigetragen." (Vgl. Crétineau-Joly, histoire relig. de la Comp. de Jésus 2. u. 3. Bd.; Dallas über den Orden der Jesuiten S. 248; Jselin, histor. geogr. Lexikon, 1. Bd. S. 222; Ersch und Gruber, allg. Encl. 5. Bd. S. 27 f.) [Stemmer.]

Aquila, s. Bibelübersetzungen.

Aquilas (Ἀκύλας) Im N. T. begegnet uns wiederholt das um den Apostel Paulus und die Ausbreitung des Christenthums verdiente Ehepaar Aquilas und Prisca (bei Lucas das Diminutiv Priscilla). Nach Apgesch. 18, 2 war Aquilas von jüdischer Abstammung und aus Pontus gebürtig, hatte sich aber in Rom niedergelassen und war dem Gewerbe nach ein Zelttuchmacher. Als Kaiser Claudius im J. 52 befahl, daß alle Juden sich aus Rom entfernen sollten, verließ auch er sammt seiner Frau Italien und zog nach Korinth. Als Paulus im J. 53 nach Griechenland und Korinth kam, fand er bei Aquilas und Priscilla gute Aufnahme, und nahm, da er desselben Handwerks war, bei ihnen während seines Aufenthalts Arbeit. Später zogen sie mit Paulus von Korinth nach Ephesus, woselbst sie blieben (Apgesch. 18, 18—20) und den alexandrinischen Juden Apollos, der zwar von Jesus redete, aber vorher nur die Taufe von Johannes kannte, zu sich nahmen und ihm die Lehre Jesu näher erklärten (Apgesch. 18, 24—28.) Als Paulus, der nach kurzer Entfernung wieder nach Ephesus zurückkehrte, am Ende seines dritthalbjährigen Aufenthaltes daselbst den ersten Brief an die Korinthier schrieb, waren Aquilas und Priscilla noch in Ephesus, da Paulus auch von ihnen an die Korinthier Grüße schreibt und nach der Angabe der Tradition damals auch bei ihnen wohnte (1 Kor. 6, 19). Nicht lange nach dem Apostel (oder vielleicht mit ihm und aus derselben Ursache, nämlich aus Veranlassung des von Demetrius erregten Aufstandes) verlassen auch sie Ephesus und

begegnen uns schon im folgenden Jahr (58) in Rom, wie aus dem Brief an die Römer (16, 3—5) erhellt, wo sie der Apostel grüßen läßt und ihren Verdiensten um ihn und das Evangelium in wenigen Worten ein bleibendes Denkmal sezt, wenn er schreibt: „Grüßet die Prisca und den Aquilas, meine Mitarbeiter in Jesu Christo, welche für mein Leben ihren Nacken dargeboten und welchen nicht allein ich, sondern auch alle Gemeinden der Heiden danksagen.“ Betrachten wir diese rühmenden Worte des Apostels etwas näher, so nennt er sie seine Mitarbeiter in Jesu Christo wohl wegen ihrer regen Theilnahme, mit der sie für Ausbreitung des Evangeliums thätig waren, indem sie theils Andere, wie z. B. den Apollos, im Christenthum unterrichteten, theils die Boten des Evangeliums beherbergten und mit zeitlichen Mitteln versahen. Bei welcher Gelegenheit sie aber für das Leben des Apostels ihren Nacken dargeboten, d. h. ihn mit Gefahr des eigenen Lebens gerettet und durch diese Rettung des Völkerapostels nicht bloß diesen, sondern auch alle Gemeinden in der Heidenwelt sich zum Dank verpflichtet haben, ist nicht näher bekannt; nach Chrysostomus, der diese Worte des Apostels in einer besondern Homilie zu einer Lobrede auf Aquilas und Priscilla ausgeführt hat, (Tom. 4. Homil. in ep. ad Rom.) geschah es bei einem der Aufstände, durch die Paulus aus Korinth und Ephesus vertrieben wurde. Die letzte Erwähnung des Aquilas und der Priscilla im N. T. geschieht 2 Timoth. 4, 19, wo sie Paulus als in Ephesus wieder befindlich grüßen läßt; sie hatten Rom wahrscheinlich aus Veranlassung der Christenverfolgung unter Nero wieder verlassen. Was die spätern Erlebnisse, den Ort, die Zeit und die Art ihres Todes betrifft, so ist nach den Bollandisten (8. Juli) nichts Bestimmtes und Sicheres zu ermitteln. Nach den Acten der Jungfrau und Martyrin Prisca (verschieden von unserer Prisca) hätte sich in Rom zu ihrem Andenken eine Kirche befunden; (Bolland. 18. Jan.) Griechische Nachrichten (Chrysost. l. c., Menaea 13. Febr.) sprechen einfach von dem Martertod ohne Angabe des Orts; das römische Martyrologium, das Priscilla und Aquilas am 8. Juli aufführt, kennt weder die Art noch den Ort ihres Todes. Was Dester, Bivarius und Tamayus über ihren Martertod in Spanien berichten, ist nach dem Bollandisten ganz und gar ungegründet (Bolland. 8. Juli). [Klotz.]

Aquileja, (Patriarchat von). Unter den oberitalienischen Kirchen nahm die von Aquileja seit uralter Zeit einen hohen Rang ein, und leitete ihre Gründung, gleich Venedig, vom Evangelisten Markus her. Schon im 4ten Jahrhundert war Aquileja eine sehr angesehene Metropolitankirche mit vielen bischöflichen Suffraganstühlen; während aber die Ostgothen in Oberitalien herrschten und Aquileja zu ihrem Königreiche gehörte, nahmen die Bischöfe dieser Stadt den stolzen Titel Patriarchen an. Dieß erhellt wenigstens aus der Erzählung des Paulus Diakonus (Hist. Longob. II. 8). Derselbe erzählt weiter: als die Lombarden Oberitalien eroberten, floh der Patriarch Paulinus mit den Kirchenschätzen nach der Insel im adriatischen Meere. Ebendaselbst hatte auch sein Nachfolger Elias seinen Sitz. Er war es, der sich im J. 479 für die drei Capitel und gegen die 5te allgemeine Synode erklärte, und mit den ihm beitretenden Bischöfen ein Schisma begründete. Als sein Nachfolger, der gleichfalls schismatische Severus wieder nach Aquileja zurückzog, stellte ihm die katholische Kirche den rechtgläubigen Bischof Candidian entgegen, welcher seinen Sitz in Grado nahm und von Rom den Patriarchentitel erhielt. Im 11ten Jahrhundert kehrte der Patriarch von Aquileja zur kirchlichen Einheit zurück, und so gab es jezt neben einander die beiden kirchlichen Patriarchate Aquileja und Grado. Im 15ten Jahrhundert verlegte Papst Nikolaus V. das Patriarchat von Grado nach Venedig, das Patriarchat von Aquileja aber wurde im J. 1751 von Benedict XIV. auf den Wunsch Oesterreichs aufgehoben. Dafür wurden die zwei Erzbisthümer Udine und Görz

errichtet. Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. 3, S. 238 ff. und Thomassin, de nova et veteri ecclesiæ disciplina. P. I., Lib. I. c. 21 sq.

Aquino, s. Thomas von Aquino.

Ar (עָר s. v. a. עִיר) war die Hauptstadt von Moab (Num. 21, 15, Deut. 2, 9), ihr voller Name lautete Ar Moab (Stadt Moabs Num. 21, 28, Jes. 15, 1) und Rabbath Moab (die große [Stadt] Moabs), wenigstens liegt diese Benennung dem Ῥαββάθμωμα des Steph. Byz. zu Grunde. Sie lag südlich vom Arnon und hieß später bei den Griechen Areopolis. Zur Zeit des Hieronymus wurde sie in einer Nacht durch ein Erdbeben zerstört (Comment. in Jes. c. 15.) Noch jetzt sind viele zum Theil bedeutende Trümmer von ihr vorhanden, die den Namen Rabba führen.

Araba, eine Stadt auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin, aber letzterem zugehörig (Jos. 18, 8), ihr gewöhnlicher Name war aber Betharaba (Jos. 15, 6. 61. 18, 22.)

Arabien, bei den Einheimischen Halbinsel der Araber (جزيرة العرب) genannt, heißt im A. T. etwas unbestimmt Morgenland (אֶרֶץ קֶדֶם Genes. 25, 6) und seine Bewohner Morgenländer (בְּנֵי קֶדֶם Richt. 6, 3. Jes. 11, 14. Job. 1, 3.), ähnlich wie sie noch jetzt Saracenen (شرقيون Morgenländer) genannt worden. Das eigentlich entsprechende Wort עֲרָב (=عرب) kommt zwar auch im A. T. vor jedoch nicht für ganz Arabien, sondern nur für einen kleinen Theil davon (z. B. Jes. 21, 13. Jerem. 25, 23. Ezech. 27, 15), wiewohl überall nicht in ganz bestimmter, sondern noch ziemlich schwankender Bedeutung. — Von den Geopraphen wird Arabien theils im weitern, theils im engern Sinne genommen. In letzterem begreift es bloß die s. g. arabische Halbinsel zwischen dem arabischen und persischen Meerbusen, dem indischen Ocean, und einer imaginären Linie zwischen den Endpuncten jener beiden Meerbusen. Diese Halbinsel allein verstehen auch die arabischen Geographen selbst unter Arabien, so daß gegen ihre Benennung „Halbinsel der Araber," welche für Arabien im weitern Sinne nicht mehr recht paßt, sich nichts einwenden läßt. Im weitern Sinne nämlich gehört zu Arabien auch noch einerseits das Land nördlich von jener Halbinsel zwischen ihr und Syrien, dem Euphrat und dem peräischen Palästina, und andererseits das Land westlich von jener Halbinsel zwischen ihr und Aegypten, Palästina und den obern Armen des arabischen Meerbusens. Beide Theile rechnet schon der alte Geograph Ptolemäus zu Arabien und nennt ersteren Arabia deserta und letztern Arabia petræa, und theilt demgemäß Arabien in drei Hauptgebiete ab, in das wüste, das peträische und das glückliche Arabien. Obwohl die einheimischen Geographen diese Eintheilung nicht kennen, so halten wir uns hier doch an dieselbe, weil die von Ptolemäus aufgezählten Theile Arabiens auch in den biblischen Schriften dazu gerechnet werden. — Das peträische Arabien hat seinen Namen von der alten Hauptstadt Petra, nicht von der steinigen und felsigen Beschaffenheit seiner Oberfläche, wiewohl es mit Rücksicht auf diese ebenfalls peträisch genannt werden könnte. Es besteht aus mehreren Districten von verschiedener Beschaffenheit und war schon im Alterthum von verschiedenen Volksstämmen bewohnt. Der südwestlichste District ist die sinaitische Halbinsel sammt dem Gebirge Tyh und der gleichnamigen Wüste, in welche dieses Gebirg ausläuft. Sie wird gebildet durch die zwei Arme oder Busen, in die das rothe Meer (arab. Meerbusen) an seinem nordwestlichen Ende auseinandergeht, nämlich durch den s. g. sinus heroopolitanus, der von der ehemaligen Stadt Heroopolis an seinem nörd-

lichen Ende diesen Namen hat und jetzt rah der an ihm gelegenen Stadt Suez, Meerbusen von Suez heißt, und durch den sinus aelanites, der seinen Namen von dem in der Bibel oft erwähnten Elath oder Eloth (אֵילַת אֵילוֹת Deut. 2, 8., 1 Kön. 9, 26., 2 Kön. 14, 22, bei den Griechen Ἐλάνη, Αἴλανα, Ἔλανα) erhalten hat und jetzt Meerbusen von Akabah heißt, nach einem sich bis dorthin ziehenden und auf einmal abschüssig endenden edomitischen Gebirgszuge; denn Akabah (عَقَبَة) heißt: steiler Abhang. Diese Halbinsel ist eine hochgelegene Gebirgsgegend mit vielen Thälern und Schluchten, aber wenigen perennirenden Quellen und Bächen und geringer Vegetation. Die bedeutendsten Berge sind der Sinai mit dem Katharinenberg und der Horeb. Von ersterem, an dessen Fuße Israel die theokratische Gesetzgebung erhielt, hat die Halbinsel den Namen. Der Boden ist größtentheils sandig und bringt nur Acacien, Tamarisken, einige Arten von Gesträuch und an einzelnen Stellen auch Palmen hervor; nur wo es nicht an Wasser gebricht, lassen sich leicht auch andere Producte erzielen. Bewohner der Gegend waren zur Zeit Moses hauptsächlich Midianiter und Amalekiten; denn Jethro, bei dem sich Moses längere Zeit in der Nähe des Horeb aufhielt, war ein midianitischer Priester (Exod. 2, 16., 3, 1.), und von den Amalekiten hatte Israel bald nach dem Durchgang durch's rothe Meer einen heftigen feindlichen Angriff abzuwehren (Exod. 17, 8 ff.). Beide Volksstämme beschränkten sich aber nicht bloß auf die sinaitische Halbinsel, sondern dehnten sich, namentlich die Amalekiten, nordwestlich weit über dieselbe aus bis nach Pelusium hin. Oestlich und nordöstlich von ihnen lag das edomitische Gebiet, das sich bis an die Südgrenze von Moab, und von der Südspitze des todten Meeres bis zum älanitischen Meerbusen erstreckte, ein hochliegendes, gebirgiges, von vielen Thälern und Felsklüften durchschnittenes, von Natur festes und für einen auswärtigen Feind schwer angreifbares Land, übrigens großentheils fruchtbar, namentlich wo kein Wassermangel ist. Die ältesten Bewohner des Landes, von denen sich eine Kunde erhalten hat, waren die Horiten (Höhlenbewohner); aber schon im patriachalischen Zeitalter begab sich Esau in ihr Gebiet, breitete sich in kurzer Zeit bedeutend aus und verdrängte mehr und mehr die Horiten, so daß seine Nachkommen endlich die alleinigen Besitzer des Landes wurden. Da Esau auch den Namen Edom hatte (Genes. 25, 30.), ging derselbe auch auf das Land über, das sofort ebenfalls Edom, später Idumäa genannt wurde, so wie Esau's Nachkommen die Edomiten oder Idumäer. Nördlich von Edom lag das Gebiet der Moabiten und Ammoniten und machte den nördlichsten Theil des peträischen Arabiens aus. Die Nordgrenze von Moab bildete, seitdem die Amoriten das Gebiet zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok eingenommen hatten, der Fluß Arnon (Num. 21, 13. 26.); nördlich von Moab jenseits des Landes zwischen den genannten Flüssen lag das ammonitische Gebiet. Im Ganzen war das Land fruchtbar, namentlich an Getreide, Obst und Wein (Ruth 1, 1., Jes. 16, 8—10.) und hatte auch viele gute Weideplätze für die Heerden (2 Kön. 3, 4.). Der Hauptfluß des Landes ist eben der Grenzfluß Arnon, denn der südlich von demselben in's todte Meer fließende Sered ist weniger bedeutend. Das Land ist großentheils gebirgig; das Hauptgebirge ist Abarim (s. d. A.). Ihren Namen haben die Moabiten und Ammoniten von den beiden Söhnen Loths, von denen sie abstammen (s. d. AA.). Zwar finden sich im Alterthume auch noch andere Volksstämme im peträischen Arabien, wie namentlich die Keniten und die Nabatäer. Diese scheinen jedoch keine feste Wohnsitze gehabt zu haben. Die Keniten waren anfänglich in Kanaan wohnhaft (Genes. 15, 19.); später erscheinen sie an der Südgrenze Palästina's in Verbindung mit den Midianiten (Richt. 1, 16., 4, 11.). Zur Zeit Moses wohnten sie in der Nähe der Moabiten und Amalekiten (Num. 24, 21 f.) und zu Sauls Zeit lebten sie ebenfalls unter Letzteren (1 Sam. 15, 16.). Aehnlich hielten sich Nabatäer am älanitischen Meerbusen

auf, wo sogar eine Gegend von ihnen den Namen hat, während sich ebenso auch im wüsten und glücklichen Arabien Nabatäer finden. — Das wüste Arabien, nördlich und nordwestlich von der arabischen Halbinsel gegen Syrien sich hinaufziehend, ist, wie der Name sagt, eine große Steppe, etwas hochgelegen, mit vielen Hügeln, großen Sandstrecken, wenigen Quellen mit schlechtem Wasser und geringer Vegetation, dagegen reich an Raubthieren und Schlangen, und bei stets wolkenlosem Himmel außerordentlich heiß. Auf den großen Sandflächen zeigt sich häufig die s. g. Kimmung oder Luftspiegelung (שָׁרָב Jes. 35, 7., 49, 10.), wobei um die Mittagszeit der von der Sonnenhitze glühende Sand in einiger Entfernung die Gestalt einer großen Wasserfläche annimmt, so daß unkundige Reisende, die dem Wasser nachgehen wollen, sich leichtlich tief in die Sandwüste verirren und umkommen. Eine große Plage dieser Gegend ist der heiße Wind Samum (der giftige von سم Gift), der durch seine außerordentliche Hitze und die faulichten Schwefeldünste, die er mit sich führt, nicht selten Menschen und Thiere tödtet, erstere meistens durch Asphyxie, und die Vegetation versengt. Er weht stoßweise, wobei mehr und weniger heiße und andaurende Stöße abwechseln. Ihre Hitze erreicht 63 Grade Reaumur und darüber und die kürzesten Stöße währen länger als ein Mensch den Athem einhalten kann (vgl. Fundgruben des Orients VI. 396). Im A. T. heißt dieser Wind רוּחַ קָדִים (auch einfach קָדִים Ostwind) und רוּחַ מִדְבָּר (Wind der Wüste), verliert jedoch, bis er Palästina erreicht, sehr viel von seiner Heftigkeit und Schädlichkeit. Die Bewohner dieser Gegend wurden von den Alten Arabes Scenitæ und die Gegend selbst das scenitische Arabien (σκηνῖτις Ἀραβία) genannt, weil jene bei ihrer unsteten Lebensweise nicht in Häusern oder Hütten, sondern in Zelten wohnten. Heut zu Tage heißen sie Beduinen (بدوي Wüstenbewohner, von Bedwun بدو Wüste). Sie bestehen aus verschiedenen Volksstämmen, die nicht immer dieselben Gegenden in Besitz haben und stehen unter Familienhäuptern, (شيخ Scheich) und Stammhäupter (امير Emir), unter deren Anführung sie mit ihren Heerden das Land durchziehen, so weit es ihnen offensteht. Welches Gebiet aber einmal ein Stamm eingenommen hat, das betrachtet er als sein Eigenthum und wehrt jedes Eindringen eines andern Stammes mit Gewalt ab, so wie er auch selbst gewaltsam abgetrieben wird, wenn er im Gebiet eines andern Stammes sich niederlassen will. Ihren Unterhalt verschaffen sie sich durch Viehzucht, Krieg und Raub, so daß für alle Zeiten von ihnen gilt, was die Schrift von ihrem Stammvater sagt: Seine Hand gegen Jedermann und Jedermanns Hand gegen ihn (Genes. 16, 12.) Mit schweren Arbeiten, namentlich Ackerbau, befassen sie sich nicht, vielmehr sehen sie die Ackerbau treibenden Fellahs (s. g. von فلح pflügen) mit einer gewissen Geringschätzung an. Von den Reisenden aber, die ihr Gebiet durchziehen wollen, namentlich auch von den nach Mekka pilgernden Muhammedanern, verlangen sie eine bestimmte Abgabe und überfallen und plündern im Verweigerungsfalle die Karavanen. — Was ihre Abstammung betrifft, so bezeichnen sie selbst sich als Nachkommen Joktans, den sie aber Kachtan nennen, und Abrahams. Damit stimmt im Wesentlichen auch die Genesis überein, indem sie die arabischen Volksstämme theils von Joktan (10, 25—30), theils von Abraham (25, 2—6. 12—18.) herleitet. Alle Stämme jedoch, die man nach den Angaben der Genesis erwarten sollte, findet man freilich weder im Alterthum noch in späterer Zeit erwähnt, was ohne Zweifel darin seinen Grund hat, daß mancher Stamm, der seine Selbstständigkeit nicht zu sichern vermochte, sich an einen andern anschloß und sofort in denselben sich auflöste, so daß sein Name und Andenken

allmählig unterging. Als bedeutende Beduinenstämme erscheinen noch in den alttestamentlichen Schriften die Nachkommen Ismaels, theils nach ihm selbst Ismaeliten, theils nach seiner Mutter Hagar Hagriten oder Hagarener genannt. Letztere hatten ihre Wohnsitze östlich vom Stamme Ruben, wurden aber zur Zeit Sauls von den Rubeniten daraus vertrieben und weiter südöstlich zu ziehen genöthigt (1 Chron. 5, 10. 19 f.) Die große, bei dieser Gelegenheit ihnen abgenommene Beute (50,000 Kameele, 250,000 Schafe, 2000 Esel, 100,000 Kriegsgefangene) zeigt, daß sie ein volkreicher mächtiger Stamm waren; und daß diese Niederlage ihren Untergang nicht herbeiführte, erhellt aus Ps. 83, 7, wo sie wieder unter den feindlichen Nachbarvölkern Palästina's erscheinen. Die Ismaeliten theilten sich, nach den zwölf Söhnen Ismaels, in ebenso viele besondere Stämme, von denen sich aber einzelne schon früh in andere aufgelöst haben mögen. Als die bedeutendsten derselben erscheinen zunächst die Nabatäer (נְבָיוֹת) und die Kedarener (קֵדָר), welche, wie schon von Jesaja (60, 7), so auch noch von Plinius (H. N. V. 11.) in Verbindung mit einander genannt werden: Erstere waren ein weitverzweigter Stamm, nicht bloß im wüsten Arabien, sondern auch im peträischen und glücklichen. Mit den Beduinen-Nabatäern stund Judas Maccabäus in friedlichem Vernehmen (1 Maccab. 5, 24 ff.). Auch die Kedarener scheinen sich nicht bloß im wüsten, sondern auch im glücklichen Arabien niedergelassen zu haben; denn Stephan v. Byzanz versetzt die *Κιδρανῖται* geradezu in's glückliche Arabien. Sie hatten großen Heerdenreichthum (Jes. 60, 7. Jerem. 49, 29. Ezech. 27, 21) und waren sehr kriegerisch, namentlich gute Bogenschützen (Jes. 21, 16 f., Ps. 120, 5—7), ihre Wohnsitze aber werden in der Bibel nirgends genau angegeben. Außerdem scheint noch der Stamm Duma, auf der Grenze der syrischen Wüste gegen Irak hin, an den Jesaja einen prophetischen Ausspruch richtete (21, 11 f.) nicht ganz unbedeutend gewesen zu sein; und ebenso der Stamm Thema, der sich besonders auf Handel verlegte (Job. 6, 19. Jes. 21, 14. Jerem. 25, 23). Dagegen Jethur und Naphisch waren wohl weniger bedeutende Stämme, da sie nur als Bundesgenossen der Hagriten vorkommen (1 Chron. 5, 19). Von den Söhnen der Kethura scheint nur Midian einem schon frühe sehr bedeutenden Stamme das Dasein gegeben zu haben. Die Midianiten erscheinen schon zu Jakobs Zeit mit den Ismaeliten als Handelsleute in Kanaan (Genes. 27, 28), suchen zur Zeit Mose's in Verbindung mit den Moabiten die Israeliten auf ihrem Zuge nach Kanaan aufzuhalten (Num. 22, 3. 4. 7. 25, 1. 6. 14 ff.) und bedrängen in der Richterperiode sieben Jahre lang die Israeliten, bis sie endlich von Gideon geschlagen werden (Richt. 6 und 7). Zuweilen wurden einzelne dieser Stämme auch den hebräischen Königen dienstbar (2 Chron. 17, 11), ganz unterjocht aber wurden sie in älterer Zeit so wenig je als in neuerer, sondern machten vielmehr auch ihrerseits zuweilen Einfälle in das israelitische Gebiet (2 Chron. 21, 16 f. 26, 7). — Die arabische Halbinsel oder das eigentliche Arabien, auch Jemen (im weitern Sinne) genannt, macht den bei weitem größten Theil von Arabien aus. Die Benennung Jemen, eigentlich das rechts liegende, also das südlich gelegene Arabien, hat ohne Zweifel den Namen „glückliches Arabien" veranlaßt, weil das Wort Jemen (يَمَن) auch „glücklich" bedeutet, und diese Bedeutung auf einen großen Theil der arabischen Halbinsel paßt. Das Land ist übrigens von ungleicher Beschaffenheit. Die Küstengegenden sind meistens eben und sandig, heiß und unfruchtbar; der mittlere Theil aber wird von einer Gebirgskette durchzogen, welche vom wüsten und peträischen Arabien an südlich bis tief in die Halbinsel hin abläuft, wo sie sich terassenförmig absenkt, und wo jene Gegend zu suchen ist, die schon von den Alten das glückliche Arabien (im engern Sinne) genannt wurde. Die ganze Gebirgsgegend ist größtentheils fruchtbar, namentlich aber ist jene südliche Gegend reich an Feld- und Baum-

früchten der verschiedensten Art, wie man sie namentlich in südlichen Gegenden zu finden pflegt, und daß insbesondere der dortige Weihrauch schon im Alterthum der geschätzteste war, ist bekannt. Auch Bergbau wurde in dem gebirgigen Theile getrieben, und namentlich Gold und Edelsteine gewonnen, wenngleich jetzt nur noch Eisen- und Bleibergwerke dort im Gange sind. Als die ältesten Bewohner des Landes und als die eigentlichen und wahren Araber werden von diesen selbst, wie zum Theil auch beim wüsten Arabien, die Nachkommen Joktans (Kachtans) bezeichnet, während alle andern etwa von Ismael und anderwärts herstammenden und eingewanderten Araber (عَرَب مُسْتَعْرِبَة, eig. Arabes facti, verstümmelt: Mozarabes) genannt werden. Im Allgemeinen stimmt damit auch die Genesis überein (10, 25—31). Mit den Volksstämmen aber, die man nach jener Stelle für Söhne Joktans erwarten sollte, verhält es sich ähnlich, wie mit den Stämmen, die von den Söhnen Ismaels im wüsten Arabien herrührten; sie lassen sich kaum theilweise mehr mit Sicherheit nachweisen. Uebrigens kamen diese Stämme, schon etwas fern von Palästina, mit den Israeliten weniger häufig in Berührung als die Bewohner des peträischen und wüsten Arabiens, weßhalb hier auch eine muthmaßliche Angabe derselben mit Rücksicht auf die Söhne Joktans als überflüssig erscheint (vgl. Rosenmüller, bibl. Alterthumskunde III. 166 ff.). Besondere Wichtigkeit für alttestamentliche Geschichte und Exegese haben nur Saba (שְׁבָא Genes. 26, 28.) und Ophir (אוֹפִיר Genes. 26, 29). Beide lagen am rothen Meer in Jemen oder im glücklichen Arabien (im engern Sinne). Es ist daher dieses Saba nicht zu verwechseln mit einem andern, welches von einem Enkel Abraham's den Namen hat; seine Bewohner stammen vielmehr von Joktans zehntem Sohne ab, nach welchem sie sich und ihr Land benannten. Eine Königin dieses Landes besuchte den König Salomo, von dessen Weisheit sie gehört hatte und brachte ihm reiche Geschenke an Gold, Edelsteinen und Specereien (1 Kön. 10, 1—10. 2 Chron. 9, 1). Die Tradition nennt sie Balkis und versichert, sie sei Salomo's Gemahlin geworden (vgl. auch Koran, Sur. 27.) und noch jetzt wird sie unter den alten Regenten Jemen's genannt und Ueberreste ihres Pallastes zu Mareb gezeigt (vgl. Niebuhr, Beschreibg. von Arabien, S. 277). An das äthiopische Saba (welches ohnehin nicht שבא, wie das arabische, sondern סבא geschrieben wird) kann bei jener Königin schon wegen der viel weitern Entfernung nicht wohl gedacht werden. Dieses arabische Saba war durch den Reichthum seiner edeln Producte und den ausgebreiteten Handel, den seine Bewohner trieben, die reichste Provinz von Arabien. Ueber die Lage von Ophir hat man zwar verschiedene Vermuthungen aufgestellt und es in gar verschiedenen Ländern und Gegenden gesucht; da jedoch in der Völkertafel (Genes. 10, 28. 29.) Ophir mit Saba zusammengestellt und als eine Besitzung der Joktaniden bezeichnet wird, so hat man es ohne Zweifel in der Nachbarschaft von Saba, mithin auch im glücklichen Arabien, zu suchen. Daß die Bewohner wohlhabend waren und ausgebreiteten Handel trieben, und das dortige Gold bei den Hebräern als das vorzüglichste galt, erhellt aus den Bibelstellen, wo Ophir erwähnt wird (s. d. A.). Außerdem erscheinen Vedan und Javan-Meusal als arabische Stämme, die mit Tyrus in Handelsverkehr stunden (Ez. 27, 19.), deren Wohnsitze aber nirgends näher angegeben werden. Wenn jedoch statt יָוָן מֵאוּזָל ohne allen Zweifel יָוָן מֵאוּזָל zu lesen, und Usal mit Sanaa einerlei ist, so sind jene Wohnsitze bekannt, und es sind zwei Stämme in der Gegend von Sanaa, der Hauptstadt von Jemen, gemeint. — Die Sprache der Araber ist der reichste und ausgebildeste Dialect des semitischen Sprachstammes (s. semitische Sprache). Ihre Religion war Gestirndienst, als besonderer Zweig des Naturdienstes und ohne Zweifel in ähnlicher Weise wie bei den Aramäern (s. d. A.) auf mythischer Per-

sonification beruhend. Fast jeder einzelne Stamm hatte ein eigenes Gestirn oder Sternbild, das er göttlich verehrte. Selbst die hl. Caaba zu Mekka war nach den eigenen Angaben der Araber zuerst ein Saturnstempel und ebenso Gomadan bei Sanaa in Jemen anfänglich ein Tempel der Venus, und in ähnlicher Weise hatten an anderen Orten andere Planeten und Gestirne ihre Tempel. Der Tempel der Venus war im Dreieck, der des Saturn im Achteck, der des Merkur wieder im Dreieck, das aber in einem Viereck stund, gebaut (Fundgruben des Orients. I. 4). Die Himjariten verehrten die Sonne, der Stamm Asad den Merkur, der Stamm Tai den Kanopus, der Stamm Kais den Sirius ꝛc. (cf. Pococke, spec. hist. Arab. p. 90 sqq.). Die alte Geschichte Arabiens liegt sehr im Dunkel. Außer den bereits gelegenheitlich erwähnten einzelnen Berührungspuncten derselben mit der Geschichte Israels ist wenig Zuverlässiges über sie bekannt und hier nur etwa noch beizufügen, daß schon Salomo mit den bedeutendsten Handelsstämmen im glücklichen Arabien in freundlichem Verkehr stund (1 Kön. 10, 15.), und ebenso noch der jüdische König Josaphat (2 Chron. 17, 11.), wogegen Joram von arabischen Stämmen bekriegt wurde (2 Chron. 21, 16.), so wie auch Ussia, der sie aber besiegte (2 Chron. 26, 7.). Durch die spätern Eroberungskriege der Assyrier und Chaldäer wurden die eigentlichen Araber nicht berührt, sondern nur einzelne Stämme im peträischen und wüsten Arabien. Später zur Zeit der Maccabäer sind sie theils mit den syrischen Königen verbündet (1 Macc. 11, 39.) und dienen im syrischen Heere (1 Macc. 5, 39. 9, 35.), weßhalb auch Jonathan einmal gegen die Araber in der Nähe von Damaskus, Zebedäer genannt, einen Streifzug unternahm, und sie züchtigte (1 Macc. 12, 31.), theils stellen sie sich mit den Maccabäern in freundliche Beziehungen (1 Macc. 5, 25. 9, 35.). Noch später unter Herodes d. Gr. fielen sie in's jüdische Gebiet ein, wurden aber zurückgeschlagen (Jos. Antt. XV. 5, 2—5.). Dagegen dem Herodes Antipas zeigte sich der arabische König Aretas, dessen Tochter jener geheirathet, aber wieder zu ihrem Vater zurückzukehren veranlaßt hatte, sehr überlegen und würde ihn wohl schlimm behandelt haben, wenn nicht die Römer in's Mittel getreten wären (s. Antipas). Nach Apg. 12, 11. und Gal. 1, 17. zu schließen, müssen schon in ziemlich früher Zeit viele Juden nach Arabien gekommen sein. Zur Zeit Mohammeds waren in Hedschas und Jemen nach arabischen Schriftstellern selbst ganze mächtige Stämme der jüdischen Religion zugethan, weßhalb auch im Koran so häufig Rücksicht auf sie genommen wird. Und nach Abulfeda und Hamsa sollen schon 700 Jahre vor Mohammed himjaritische (homeritische) Fürsten die jüdische Religion angenommen haben. (S. Hartmann, Aufklärungen über Asien Bd. II. — Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772, und dessen Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern. Kopenh. 1774—78. — Rosenmüller, biblische Alterthumsk. III. 1—188). [Welte.]

Arabien, Ausbreitung des Christenthum daselbst. Wie bald und durch wen das Christenthum zuerst nach Arabien gekommen sei, darüber fehlen uns sichere Nachrichten. Wenn man jedoch einerseits an den Eifer denkt, womit die ersten Christen ihren Glauben zu verbreiten suchten, und andererseits an den lebhaften Handelsverkehr der Bewohner des südlichen Arabiens, der dieselben nothwendig auch mit Bekennern des christlichen Namens in Verbindung bringen mußte; so erscheint die Annahme einer sehr frühen Verbreitung des Christenthums in Arabien als gerechtfertigt. Nach Gal. 1, 17 ist es sogar wahrscheinlich, daß schon der Apostel Paulus die Araber mit dem Christenthum bekannt gemacht habe. Jedenfalls fanden sich schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts viele Christen in Arabien. Nach Eusebius (H. E. VI. 19) schrieb schon ums J. 216, als Demetrius zu Alexandrien Bischof und Origenes Vorsteher der dortigen Schule war, ein arabischer Häuptling (ἡγούμενος τῆς Ἀραβίας) an genannten Bischof und an den Befehlshaber in Aegypten, ihm den berühmten Origenes zu schicken, um

sich mit den Seinigen von diesem im Christenthum unterrichten zu lassen. Um das J. 244 begegnet uns ein Bischof von Bostra im peträischen Arabien, mit Namen Beryllus, der in Betreff der Trinität und der Person Christi grobe Irrlehren vortrug; seine Amtsgenossen, deren nach des Eusebius ausdrücklicher Bemerkung „sehr viele" waren (H. E. VI. 35), vermochten ihn nicht zu widerlegen; erst dem Origenes gelang es, ihn von seinem Irrthum zu überzeugen. Auch Philostorgius spricht von mehreren Kirchen in Arabien (II. E. III. 4). Zwischen 247—50 wurde unter Leitung des Origenes in Arabien eine große Synode gehalten gegen solche Häretiker, welche behaupteten, mit dem Leib sterbe und verwese auch die Seele, werde aber einst mit diesem wieder auferweckt. (cf. Walch's Historie der Ketzereien, Th. II. S. 167—71 und Schröckh's K.-G. Thl. IV. S. 40.) Um dieselbe Zeit schrieb auch ein arabischer Bischof Namens Hippolytus eine noch erhaltene Schrift gegen den Antitrinitarier Noëtus (cf. Lumper. Histor. theol. crit. de vita scriptis sanct. Patrum. VIII. 6. sqq.). Hieraus erhellt von selbst, daß das Christenthum nicht nur sehr frühe nach Arabien gekommen sei, sondern auch gute Aufnahme daselbst gefunden habe. Letzteres war auch später noch bis gegen die Entstehung des Islams hin der Fall. Auf Kosten des Kaisers Constantius z. B. wurden im südlichen Arabien zu Dhafar, Aden und Ormuz christliche Kirchen erbaut und schon im Anfang des 4ten Jahrhunders trat ein himjaritischer König, Namens Abdulkalal, Sohn Makub's, zum Christenthum über (Schult. hist. Joctanid. p. 33 sq.). Kurz vor dem Regierungsantritte des Kaisers Valens wurde durch christliche Priester und Mönche eine große Zahl Sarazenen zum Christenthum bekehrt und gegen das Ende des 5ten Jahrhunderts fand dasselbe sogar unter den Beduinen bedeutenden Eingang (cf. Assemani bibl. orient. Tom. III. P. II. p. 592—98.). Im Anfang des 6ten Jahrhunderts bekannte sich Almondar, König von Hira, zum christlichen Glauben und Cosmas Indicopleustes traf bereits überall in Arabien christliche Kirchen an. Manche nicht unbedeutende Stämme, wie die Bahriten, Taunchiten, Taglebiten ꝛc., waren ganz christlich, und kurz vor Mohammeds Geburt trat wieder ein anderer König von Hira, Namens Noman, zum Christenthum über (Pococke specim. hist. Arab. p. 72 sqq.). Im J. 522 begann ein jüdischer König in Jemen, Dsu-Nowas, eine so allgemeine und grausame Verfolgung gegen die Christen, daß selbst der damalige äthiopische König sich veranlaßt sah, mit einem mächtigen Heere in sein Land einzufallen und seinem unsinnigen Toben ein Ende zu machen (Fleury, H. E. lib. XXI.). Allerdings wurde auch in Arabien, und hier fast mehr als anderwärts, die reine Lehre der Kirche durch häretischen Irrthum entstellt und dadurch der christliche Glaubens- und Lebenseifer gelähmt. Nicht selten fanden anderwärts vertriebene Häretiker und Häresiarchen hier ein willkommenes Asyl, so daß schon einzelne Kirchenväter Arabien als einen Hauptsitz der Ketzereien bezeichnen. Im nördlichen und nordwestlichen Theile fand besonders der Nestorianismus, im Süden der Monophysitismus Eingang, und der Abfall nach beiden Seiten hin war ziemlich allgemein. Eine derartig geschwächte, von ihrem Lebensquell abgeschnittene christliche Kirche konnte begreiflich dem ungestüm auftretenden Islam keinen Widerstand entgegensetzen und unterlag demselben in kurzer Zeit gänzlich. Anfangs wurden zwar die Christen geduldet, jedoch ihre Religionsübung erschwert und allmählig so viel wie unmöglich gemacht, endlich ihre gewaltsame Bekehrung zum Islam zum Ziele gesetzt. So kam es, daß das Christenthum aus Arabien fast ganz wieder verschwand. Spätere Bemühungen einzelner Glaubensboten hatten nur geringen und vorübergehenden Erfolg, und Arabien ist bis auf den heutigen Tag dem Christenthum entfremdet. [Fritz.]

Arabische Uebersetzung der Bibel, s. Bibelübersetzungen.

Arabischer Dialekt, s. semit. Sprache.

Arad, eine Stadt im Stamme Juda (Jos. 12, 14.), westlich von der Wüste

Juda, nach Eusebius und Hieronymus 20 Meilen südlich von Hebron (Onom. s. v.), vier Meilen von Malatha entfernt, in der Nähe der Wüste Kadesch. Vor Moses war sie Residenz eines kanaanitischen Königs, der von den Israeliten noch unter Moses besiegt wurde (Num. 21, 1—3.).

Aradus (1 Macc. 15, 23.) ist höchst wahrscheinlich einerlei mit Arvad (אַרְוָד Genes. 10, 18. Ez. 27, 8. 11.), einer Stadt auf der gleichnamigen Insel nördlich vom phönizischen Tripolis, nach Strabo von sidonischen Flüchtlingen gegründet (XVI. 2, 13.). Sie war eine ziemlich bedeutende Stadt, und ihre Einwohner galten als geschickte Seeleute (Ez. 27, 8. 11.), verlegten sich hauptsächlich auf Handel und hatten nach Arrian (Alex. II. 90.) und nach Ausweis einer alten Münze (Michael. Orient. Biblioth. VIII. 13—18.) sogar einen eigenen König. Zur Zeit der Maccabäer stunden sie in römischer Bundesgenossenschaft (1 Macc. 15, 23.); gegenwärtig heißt sie Rowad (رواد) und Rowaida (رويدا).

Aram (אֲרָם) ist in den alttestamentlichen Büchern Mesopotamien und Syrien zusammen und begreift somit die Länder zwischen dem Taurus, Phönizien, Palästina, Arabien und dem Tigris. Der zwischen den Flüssen Tigris und Euphrat gelegene Theil, der von den Griechen und in den deuterocanonischen und neutestamentlichen Schriften Mesopotamien genannt wird, heißt in den hebräischen Büchern des A. T. אֲרָם נַהֲרַיִם, auch פַּדַּן אֲרָם oder bloß פַּדָּן, auch שְׂדֵה אֲרָם Hos. 12, 13. (s. Mesopotamien). Das Aram diesseits des Euphrats, zuerst von den Griechen und dann von den Abendländern überhaupt Syrien genannt, umfaßte mehrere besondere Gebiete unter eigenen Königen, hat jedoch in den alttestamentlichen Schriften keine so große Ausdehnung, als später bei griechischen und römischen Schriftstellern, wo alles Land von der Landenge von Suez bis zum Taurus hinauf, und vom Mittelmeer bis zum Euphrat Syrien genannt wird, so daß auch Palästina und Phönizien noch Theile von Syrien sind. Im A. T. dagegen umfaßt das diesseitige Aram nur das Land zwischen dem Mittelmeer, Phönizien, Palästina, dem wüsten Arabien, dem Euphrat und dem Taurus. Die Beschaffenheit des Landes ist sehr ungleich, der am Mittelmeer gelegene Theil ist als Küstengegend zwar feucht, aber sehr fruchtbar; der östlich daranstoßende Theil ist von Gebirgen durchzogen, die eine Menge zum Theil ziemlich großer und fruchtbarer Thäler einschließen; am berühmtesten davon sind der Libanon und Antilibanon und die von ihnen eingeschlossene Thalgegend Cölesyrien (s. d. AA.); der östlichste und südöstlichste Theil endlich gegen den Euphrat und Arabien hin läuft in eine große Wüste aus, in der nur sparsam kleine Oasen sich finden. Der bedeutendste Fluß des Landes ist der Orontes, noch jetzt zuweilen Oront, gewöhnlich aber el-Asi (der Widerspenstige) genannt, weil er das Land nicht freiwillig wässert, sondern durch Schöpfräder gleichsam dazu genöthigt werden muß; er entspringt in Cölesyrien an der Ostseite des Libanon, nördlich von Balbek, und fließt an Hamath und Antiochia vorbei in's mittelländische Meer. Minder bedeutend sind: der Eleutherus, der auf dem Libanon entspringt, ehemals die Grenze zwischen Phönizien und Syrien bildete und ebenfalls nördlich von Tyrus in's Mittelmeer sich ergießt, und der Chrysorrhoas oder Barada (der kalte Fl.), der vom Antilibanon kommend Damascus durchströmt und die Thalebene Gutha mit seinen Nebenflüssen bewässert, die sich nachher wieder vereinigen und in den See Merdsch auslaufen. Die Bewohner Arams werden zu den semitischen Volksstämmen gerechnet (Genes. 10, 22.), und es heißt, sie seien aus Kir eingewandert (Amos 9, 7.); dieß kann jedoch nur überhaupt in Bezug auf das Ganze gemeint sein, denn die Bewohner von Hamath z. B. waren Kanaaniten (Genes. 10, 10.). Die herrschende Landessprache war die aramäische, ein semitischer Dialekt (s. semitische Sprache), die im Zeitalter Jesaja's sowohl von hohen assyrischen Beamten, als auch von gebildeten Israeliten verstanden wurde (Jes.

36, 11. 2 Kön. 18, 26.). Die Religion war, wie bei den benachbarten Phöniziern und Babyloniern, Naturreligion. Die Naturkräfte und Naturgesetze wurden vergöttlicht und mythisch personificirt, und sofort jene Gegenstände göttlich verehrt, in denen sie vorzugsweise zur Anschauung kamen und besonders wirksam gedacht wurden. Dabei war das siderische Element vorherrschend und die obersten Gottheiten, wie bei den Phöniziern und Babyloniern, Baal (Bel) und Baaltis (Astarte), als mythische Personificationen von Sonne und Mond (vgl. Movers, die Phönizier. Bonn 1841. S. 148 ff.). Der Dienst derselben fand auch bei den Israeliten zu Zeiten ihres Abfalles von Jehova nicht selten bedeutenden Eingang. — Die besonderen Gebiete von Aram, die in den alttestamentlichen Schriften ausdrücklich genannt werden, sind: 1) Aram Zobah (אֲרַם צוֹבָה). Dieses lag nach 2 Sam. 8, 3. am Euphrat, aber nicht etwa auf der Ostseite, sondern wenigstens mit seinem Hauptgebiet auf der Westseite, wie daraus erhellt, daß der König von Zobah im Krieg gegen David als letztes Rettungsmittel die jenseits des Euphrats wohnenden Aramäer zur Hülfe aufbietet, und daß Hamath (Epiphania am Orontes) auch Hamath Zobah genannt wird (2 Chron. 8, 3.). Zobah ist also nicht, wie die Syrer versichern und Michaelis zu beweisen sucht, einerlei mit Nisibis, östlich vom Euphrat im Norden Mesopotamiens, vielmehr ist der Euphrat als die Grenze von Aram Zobah anzusehen, wenngleich zu Zeiten auch jenseitige Besitzungen dazu gehört haben mögen. Zobah hatte eigene Könige, die von jeher gegen die Israeliten feindlich gesinnt waren. Schon Saul mußte unter Anderm auch gegen den König von Zobah und seine Verbündeten (מַלְכֵי צוֹבָה 1 Sam. 14, 47.) das israelitische Gebiet schützen. Und später wurde David in wiederholte Kriege mit ihnen verwickelt, die jedoch immer glücklich für ihn abliefen (2 Sam. 8. und 10.). Uebrigens muß die Macht des Königs von Zobah, der immer den Namen Hadadeser geführt zu haben scheint (2 Sam. 8, 5. 10, 16. 1 Kön. 11, 23. 2 Kön. 11, 33.) nicht unbedeutend gewesen sein; denn David nahm im ersten Krieg gegen ihn 1700 Reiter und 20,000 Fußgänger gefangen (2 Sam. 8, 4.), und dennoch war Hadadeser nicht sehr lange nachher schon wieder im Stande, die Ammoniten mit einer bedeutenden Truppenzahl gegen David zu verstärken (2 Sam. 10, 6.). — 2) Aram Dammesek (אֲרַם דַּמֶּשֶׂק, das damascenische Aram), welches David eroberte und sich tributpflichtig machte, als es den König von Zobah gegen ihn unterstützte (2 Sam. 8, 5 f.), lag südwestlich von Aram Zobah (s. Damaskus). 3) Aram Maacha (אֲרַם מַעֲכָה), auch einfach Maacha (מַעֲכָה) genannt, wird 2 Sam. 10, 6. 8. 1 Chron. 29, 6. mit Aram Zobah und einigen anderen Districten zusammen erwähnt. Nach Deut. 3, 14. Jos. 13, 11. reichte das ostjordanische Gebiet der dritthalb Stämme bis nach Geschur und Maacha, so daß Aram Maacha südlich von Aram Dammesek zwischen diesem und dem israelitischen Gebiete gelegen haben muß. Zu Davids Zeit hatte es einen eigenen König (1 Chron. 19, 7.). Ob es mit dem nachherigen Epikäros (Ἐπίκαιρος, nach Ptol. 5, 16. eine Stadt auf der Ostseite des Jordan in der Nähe von Kallirrhoe), wie die Targumisten meinen, indem sie dafür אפיקרוס setzen, oder mit Harran im District Ledscha, wie der Verfasser der Peschito glaubt, da er Maacha (1 Chron. 19, 6.) mit ארמיא übersetzt, einerlei Ort sei, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Ersteres liegt wohl zu weit südlich, bei letzterem dagegen würde wenigstens die Lage keine Schwierigkeit machen. 4) Aram Beth-Rechob (אֲרַם בֵּית־רְחוֹב) wird 2 Sam. 10, 6. neben Aram Zobah und Maacha genannt, und lag daher ohne Zweifel in ihrer Nachbarschaft. Nach Richt. 18, 28. stieß es an die Nordgrenze des palästinensischen Gebietes; denn die von den Daniten eroberte Stadt Laisch, wo sie sich sofort niederließen, lag in der Nähe von Beth-Rechob, welches die Hauptstadt des fraglichen Districtes war und demselben auch den Namen gab. Dieser Theil

von Aram lag demnach am Fuße des Antilibanon in der Nähe der Jordanquellen, und ist wahrscheinlich, wie Rosenmüller vermuthet, einerlei mit dem spätern und jetzigen Ard-el-Hule (ارض الحولة). Nach den andern syrischen Districten zu schließen, denen er coordinirt wird, muß er ebenfalls schon im davidischen Zeitalter eigene Könige gehabt haben. — Andere in der Schrift genannte Theile von Aram, die jedoch nicht ausdrücklich wie die erwähnten durch das beigefügte Aram als solche bezeichnet werden, sind: a) Hamath (חֲמָת auch חֲמָת רַבָּה Amos 6, 2.) ein District (אֶרֶץ חֲמָת 2 Kön. 23, 33. 25, 21.) an der nördlichen Grenze Palästina's mit der Stadt gleiches Namens (Num. 13, 21. Jos. 13, 5. 1 Kön. 8, 65. 2 Kön. 14, 25. Amos 6, 14.) gegen Damaskus hin (Jerem. 49, 23. Ezech. 47, 16.) in der Nähe des Libanon (Richt. 3, 3.). Nach Genes. 10, 18. ist Hamath von Kanaaniten gegründet und bevölkert worden. Zur Zeit Davids war es Residenz eines nicht unbedeutenden Königs, Namens Thoi, der übrigens mit David in freundlichem Vernehmen stund (2 Sam. 8, 9 f. 1 Chron. 18, 9 f.). Die Stadt scheint sich bis in die Zeit Hiskia's unabhängig erhalten zu haben, wo sie von den Assyriern erobert wurde (2 Kön. 18, 34. 19, 13. Jes. 10, 9. 36, 19.). Nur Salomo scheint eine Zeit lang auch Hamath in seiner Gewalt gehabt zu haben (2 Chron. 8, 4.). Später, zur Zeit der griechischen Herrschaft in Syrien, erhielt die Stadt den Namen Epiphania (Ἐπιφάνεια), wahrscheinlich, wie auch Hieronymus versichert (zu Amos 6. vgl. Onom. s. v. Aemath.), von Antiochus Epiphanes. b) Arpad (אַרְפַּד) wird in der Schrift immer mit Hamath zusammengenannt (2 Kön. 18, 34. 19, 13. Jes. 10, 9. 36, 19. 37, 13. Jerem. 49, 23.) und lag daher ohne Zweifel in dessen Nachbarschaft, hatte auch wie Hamath einen eigenen König (2 Kön. 19, 13. Jes. 37, 13.) und daher sicher auch ein nicht ganz unbedeutendes Gebiet. Daß es einerlei sei mit Aradus, oder mit Raphanä in der Nähe von Hamath, oder mit einer Gegend am Euphrat und Tigris, oder mit dem Flecken Arpha auf der östlichen Grenze der Tetrarchie des Herodes Agrippa (vgl. Winer bibl. Realw. I. 103.), sind durch nichts begründete Vermuthungen. Ueber ihren Ursprung und ihre Lage wird nirgends etwas gesagt, und in späterer Zeit kommt auch nirgends mehr eine Spur von ihr vor. c) Hauran (חַוְרָן), wahrscheinlich von חוֹר (Höhle) so genannt, weil die Gegend reich an Höhlen war, die besonders Räubern zum Aufenthalte dienten (Jos. Antt. XV. 10, 1.). Sie erscheint in der Angabe des künftigen Ländergebietes des wieder erneuerten theokratischen Staates bei Ezechiel als ein nordöstlicher Grenzbezirk, und ist daher ohne Zweifel im Ganzen einerlei mit dem spätern Auranitis, dessen Name eben aus Hauran entstanden ist, und das noch heutiges Tags bei den arabischen Geographen den Namen Hauran (حوران) führt. Schon die LXX übersetzen חַוְרָן Ezech. 47, 16. 18. mit Αὐρανῖτις und Ὡρανῖτις. Hauran lag demnach östlich vom galiläischen Meer, jenseits Gaulonitis und südlich von Damaskus; genauer aber lassen sich seine alten Grenzen nicht mehr angeben. Im Osten ist es gebirgig, sonst eben und fruchtbar. Nach Josephus machte es mit Batanäa und Trachonitis die Besitzung des Zenodorus aus (Antt. XV. 10, 2.) und gehörte später den Herodiern (Antt. XVII. 11, 4.). d) Geschur (גְּשׁוּר = جسر Brücke), ein District östlich vom Jordan, zwischen dem Berge Hermon, Maacha, Basan und der Nordgrenze des hebräischen Gebietes (Deut. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 13.). Zur Zeit Davids stund es unter einem eigenen Könige, Namens Thalmai, dessen Tochter Davids Frau wurde und ihm den Absalom gebahr, der sich später nach Amnons Ermordung drei Jahre lang als Flüchtling in Geschur aufhielt (2 Sam. 3, 3. 13, 37.). Als ein Theil von Aram wird Geschur 2 Sam. 15, 8. ausdrücklich bezeichnet. Ob es seinen Namen von der in jener Gegend befindlichen Jakobsbrücke über den Jordan habe, steht dahin.

e) Abilene, s. d. A. — Dem Bisherigen zufolge kann es nicht mehr befremden, wenn im A. T. nicht bloß von einem Könige, sondern von Königen Aram's die Rede ist (1 Kön. 10, 29). Man wird sogar, wenn Benhadad von Damaskus 32 verbündete Könige hatte (1 Kön. 20, 1) darunter wohl hauptsächlich nur syrische und etwa auch mesopotamische zu denken haben. Die erste Stelle unter denselben scheint zur Zeit Sauls und Davids der König von Zobah (1 Sam. 19, 47; 2 Sam. 8 und 10), später der König von Damaskus (1 Kön. 15, 18—22) eingenommen zu haben. Nach der Trennung des Reiches richteten sie ihre Absichten häufig auf den israelitischen Doppelstaat und kämpften gegen denselben mit abwechselndem Glück (1 Kön. 15, 18—22; 20, 1—22. 26—34; 2 Kön. 6, 24; 10, 32 f.; 12, 7 f.; 13, 22—25; 14, 28; 16, 5 f.), bis endlich der jüdische König Achas gegen die verbündeten Könige von Syrien und Israel den König von Assyrien um Hülfe bat. Dieser gewährte die Bitte, eroberte Damaskus, tödtete den König Rezin und machte Syrien zur assyrischen Provinz (2 Kön. 16, 7—9). Von jetzt an hatte Syriens Selbstständigkeit auf längere Zeit ein Ende. Es wurde später noch den Babyloniern und Persern unterthan, bis es endlich nach Alexanders Tod unter den Seleuciden ein eigenes Königreich wurde, zu dem längere Zeit auch Palästina gehörte. [Welte.]

Aramäischer Dialekt, s. semitische Sprache.

Ararat ist der Name einer armenischen Provinz (s. Moses Choren. Hist. Armen. I. 10. 11. 15), in welcher die Stadt Ararat (im 5ten Jahrhundert königl. Residenz) in der Nähe des bekannten Berges gleiches Namens. Letzterer allein, als der Berg, wo Noach's Arche stehen blieb und von wo sofort die Bevölkerung des Erdkreises nach der Sündfluth ihren Ausgang nahm, kommt hier in Betracht. Von den Armeniern selbst wird er Masis, von den Persern Kuhi Nuch (Berg Noach's) genannt. Auch abgesehen von seiner historischen Wichtigkeit ist er einer der merkwürdigsten Berge der Erde. Eine Tagreise südwestlich von Eriwan und anderthalb Tagreisen südlich von Etschmiazin, ungefähr 12 Meilen südlich vom Araxes, erhebt er sich in einer weiten von eben diesem Flusse durchströmten Ebene, die ringsum mit Bergen begrenzt ist. Seine Gestalt nähert sich an manchen Stellen der konischen, an andern entfernt sie sich von derselben. Sein Umfang ist so groß, daß ein Reiter 5 Tage nöthig hat, um ihn in der Ebene zu umkreisen. Oben theilt er sich in zwei Gipfel, den großen und kleinen Ararat, die beständig mit Schnee und Eis bedeckt sind. Wasserquellen finden sich nicht auf ihm, mit Ausnahme der Jakobsquelle, welche ungefähr an der Mitte des Berges auf das Gebet des hl. Jakob von Nisibis entstanden sein soll. Am Fuße des Berges ist der Flecken Agori (nicht Arguri, wie Parrot, Raumer u. A. sagen) mit einer demselben Heiligen geweihten Kirche, in dessen Umgebung vortreffliche Weinstöcke gedeihen, und wohin noch jetzt die alte Ueberlieferung den Weingarten Noach's versetzt (vgl. Akoet. Kiuwer, Geographie. Asien. I. 257 ff.). Im J. 1829 erstieg Prof. Parrot aus Dorpat seinen Gipfel, der bis dahin für unersteiglich galt, und bestimmte seine Höhe zu 16,200 Fuß. Von der schönen Ebene des Araxes aus gesehen nimmt sich der Berg wie eine auf einander geschichtete ungeheure Masse von Bergen und Felsen aus, die mit dem Gipfel bis in die Wolken reicht und fast immer von solchen umhüllt ist, von der Sonne beschienen aber ihre Strahlen zurückwirft und weithin Glanz und Licht verbreitet (Rosenmüller, Alterthumsk. I. 260). Zum Landungsplatze der noachischen Arche und zum Ausgangspunkt der Bevölkerung des Erdkreises läßt sich schon geographisch betrachtet kaum ein anderer Punct der Erde für so geeignet bezeichnen als eben der Ararat (vgl. Raumer, Palästina S. 453 f.), und es scheint unnöthig zu sein, hier noch die mythologisirende Deutung des dießfallsigen Berichtes in der Genesis einer nähern Prüfung zu unterwerfen. [Welte.]

Arator war ein lateinischer christlicher Dichter des 6ten Jahrhunderts, an-

geblich aus Ligurien (Oberitalien) gebürtig und Subdiakonus zu Rom ums J. 550. Sein Hauptwerk Historia apostolica in 2 Büchern trägt ganz den Charakter der christlichen epischen Poesie jener Zeit. Das Epos folgt nämlich im Materiale strenge der hl. Geschichte, so daß z. B. vorliegende Historia apostolica nur eine versifizirte treue Apostelgeschichte ist. Nur in der Form und Darstellung durfte sich der Dichter mit Freiheit bewegen, und der poetische Genius der Christen suchte sich nun für die Gebundenheit in Betreff des Inhalts durch allerlei willkührlichen Schmuck der Form, durch zahlreiche Bilder und Allegorien zu entschädigen. Außer der Historia apostolica hat man von Arator noch 3 kleinere lateinische Gedichte: Epistola ad Florianum Abbatem, Epistola ad Vigilium Papam und Epistola ad Parthenium. Die beste Ausgabe ist von Arntzen. 1769. 8. Auch in der Biblioth. maxima Patrum (Lugdun.) T. X. sind die Werke Arators abgedruckt.

Arba Kanphoth, (ארבע כנפות d. i. die vier Flügel) ist der gewöhnliche Name des kleinen Tallith oder Mantels (טַלִּית קָטָן), welchen jeder Jude, sobald er zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet ist, d. h. nachdem er ein Alter von 13 Jahren und einem Tage zurückgelegt hat, unter seinem Kleide beständig trägt und vor dem Morgengebet anlegt. Er besteht in einem länglich viereckigen Stück Tuch von Wolle oder Seide mit einer Oeffnung in der Mitte für den Kopf, und wird über denselben angelegt, so daß die eine Hälfte über die Brust und die andere über den Rücken hinunter hängt. Zuweilen besteht derselbe auch aus zwei gleichen Theilen, welche über den Schultern mit Schnüren zusammen gebunden werden. An den vier Ecken oder Flügeln dieses Mantels hängen vier Schaufäden von weißer Wolle und einer von 4 bis 12 Finger breiten Länge. Diese 4 Schaufäden, wovon ein jeder aus 4 gewöhnlichen, aber doppelt gelegten, also 8 Fäden zusammengesetzt, und mit 5 Knoten zur Versinnbildung der 5 Bücher Mosis versehen ist, heißen Zizith (צִיצִית), und es wird davon dieser Mantel auch Zizith genannt, gleichwie er von seinen 4 Flügeln oder Enden Arba Kanphoth heißt. Das Tragen dieses Kleides hat den Zweck, daß sich die Juden, so oft sie die Schaufäden daran sehen, an das Gesetz erinnern sollen, und beruht auf einer ausdrücklichen mosaischen Verordnung 4 Mos. 15, 38. Beim Anlegen desselben sprechen sie folgendes Gebet: „Gelobt seist du Herr, unser Gott, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und uns befohlen hast, Schaufäden zu tragen." Außer diesem kleinen Tallith haben sie noch einen großen (טַלִּית גְּדוֹלָה), gewöhnlich Tallis, auch Schulmantel genannt, von gleicher Gestalt und gleichem Stoffe, aber etwas länger und ohne Oeffnung in der Mitte, jedoch gleichfalls mit 4 Schaufäden an den 4 Enden versehen, welchen sie bloß in der Synagoge während des Vorlesens des Gesetzesabschnittes anhaben, und zwar so, daß sie damit den Kopf umhüllen, und die beiden Enden über die Brust herunter hängen lassen. Die Schaufäden daran, wovon er auch Zizith heißt, haben zwar denselben Zweck, wie am vorigen, aber er selbst hat einen andern, nämlich daran zu erinnern, daß Moses, wenn er von dem Sinai herunter kam, und die darauf von Gott erhaltenen Gesetze dem Volke vorlas, sein Haupt mit einer Decke umhüllte (2 Mos. 34, 32 u. 33). Daher kommt der Jude zwar niemals ohne den kleinen Tallith in die Synagoge, gewöhnlich aber ohne den großen, weil es als genügend angesehen wird, daß der Vorbeter, welcher den Gesetzesabschnitt vorzulesen hat, und daher eigentlich die Stelle Mosis vertritt, damit seinen Kopf umhüllt. Das Tragen der Schaufäden ist ohne Zweifel so alt, als die mosaische Gesetzgebung selbst, da es auf einer Verordnung derselben beruht, nur daß sie äußerlich an dem aus einem länglich viereckigen Stück Tuch bestehenden Oberkleide getragen wurden, während sie jetzt im Abendlande oder in den Gegenden, wo jenes Oberkleid nicht gebräuchlich ist, ersatzweise an einem kleinem Abbilde desselben unter den Kleidern getragen werden. Die Gewohnheit aber, den großen Tallith zu tragen, ist wohl erst mit dem Synagogengottesdienst aufgekommen, als man anfing, das mosaische

Gesetz nach Abschnitten, Paraschen genannt, vorzulesen. (S. Abtheilung.) Zur Zeit Christi hatte sie schon lange bestanden, da der Apostel Paulus, 2 Kor. 3, 15. darauf anspielt. [Wetzer.]

Arbeit, knechtliche, am Sonntage. Unter den knechtlichen Arbeiten, welche nach dem auf das dritte Gebot des Decalogs sich gründenden Kirchengesetze an Sonn- und Feiertagen verboten sind, versteht man jene unedleren äußerlichen, mechanischen Beschäftigungen, welche den niederen Lebensbedürfnissen dienen und also gewöhnlich von Knechten und Mägden, Handwerkern und Bauersleuten vorgenommen werden. Es begreift sich, daß es oft nicht ganz leicht ist, zu entscheiden, ob eine Beschäftigung in die Classe der knechtlichen Arbeiten eingereiht werden müsse, oder nicht. Die Kirche der ersten Jahrhunderte, sich der christlichen Freiheit gegenüber dem Buchstabendienste der Synagoge freuend, überdieß den Verhältnissen der Armuth preisgegeben und nicht geneigt, die ohnehin zahlreichen Verwicklungen mit Juden- und Heidenthum noch zu vermehren, dachte in dieser Beziehung sehr mild. Als das Christenthum jedoch Staatsreligion geworden war, änderten sich die Verhältnisse, und es bedurfte eines positiven Gebotes, um die Gemüther vor dem Versinken ins Zeitliche zu bewahren und ihnen die Beschäftigung mit den ewigen Angelegenheiten nahezulegen. Im J. 321 erließ Kaiser Constantin ein Edict, wodurch für die Sonntage die Arbeit in Werkstätten untersagt wurde, dagegen das Arbeiten in Feldern und Weinbergen erlaubt blieb. Nach einer Verordnung des Concils von Laodicea (372) war es namentlich strenge untersagt, die Sclaven an Sonn- und Feiertagen zum Arbeiten anzuhalten. Allmälig wurden genaue Aufzählungen der einzelnen knechtlichen Arbeiten gemacht, so namentlich von den Synoden zu Orleans (538), Auxerre (578), Chalons (650), durch ein Capitulare Carls d. Gr. (789) u. s. w. Die gegenwärtige Praxis hat viele Milderungen des Gesetzes eingeführt, wenn auch so Manches, was die Praxis aufweist, sich keineswegs als etwas Anderes, denn als beklagenswerther Leichtsinn geltend machen dürfte. Der Fall, daß das Verbot knechtlicher Arbeit nicht mehr bindet, wird durch Noth oder die Collision höherer Pflichten entschuldigt. Natürlich haben die Casuisten in den einzelnen Fällen hier ein weites Feld ihrer Thätigkeit. Nach einigen Theologen dürfte aber auch da, wo wirklich ein triftiger Grund von der Beobachtung des Kirchengebotes entschuldigt, die knechtliche Arbeit doch nicht ohne ausdrückliche schriftliche Dispensation der betreffenden kirchlichen Behörde vorzunehmen sein. [Mast.]

Arbela, wahrscheinlich einerlei mit Beth Arbel (בֵּית אַרְבֵאל), das vom assyrischen König Salmanassar zerstört wurde (Hos. 10, 14.). Nach 1 Macc. 9, 2. lag es in Galiläa nicht gar weit vom See Genesareth. In seiner Nähe waren Kalkfelsen, in welche Räuberhöhlen ausgehauen waren (Jos. Antt. XIV. 15, 4.).

Arcadius, Kaiser. Drei Dinge haben der Regierung des Arcadius (395-408) eine gewisse Berühmtheit verschafft. 1) Die bei seinem Regierungsantritt erfolgte Theilung des unter Theodosius d. Gr. zum letzten Male vereinigten römischen Reiches. Nach einer Linie von der illyrischen Stadt Skodra vom Norden gegen den Süden gezogen, wurde das römisch-christliche Reich in ein westliches, das dem Honorius, des Arcadius jüngerem Bruder, zugewiesen wurde, und ein östliches getheilt, das Arcadius erlangte. Das westliche dauerte bis 476, wurde im J. 800 wieder hergestellt (translatio imperii a Francis ad Germanos), kam 992 an die Teutschen und endigte 1803. Das östliche blieb bis zum Tode der Kaiserin Pulcheria, des Arcadius Tochter und Gemahlin Marcians (453), bei dem Geschlechte des Theodosius und dauerte als oströmisches, romäisches, byzantinisches Reich bis 1453. — 2) Während die Stürme des gothischen Theiles der Völkerwanderung seit 375 vorzüglich den europäischen Antheil des nachherigen oströmischen Reiches getroffen, gelang es unter Arcadius dem Eutropius und Gainas, die nach dem

Ruffinus die Zügel der Regierung im Namen des Kaisers führten, die Westgothen, welche deren Anführer Alarich zum feindlichen Auftreten gegen das Reich veranlaßt hatte, nicht nur wieder zu beruhigen, sondern selbst ihre Züge gegen das weströmische Reich hinzulenken und dadurch den Strom des teutschen Theiles der Völkerwanderung dauernd vom oströmischen Reiche abzuleiten. — 3) Die Herrschaft, welche nach dem Tode des Gainas Eudoxia über ihren Gemahl, den Kaiser, gewann, den sie wie an einer Halfter leitete, veranlaßte den Kaiser, den h. Johann Chrysostomus, Patriarchen von Constantinopel (s. Chrysostomus), der den Geiz der Kaiserin mit apostolischem Eifer gerügt hatte, von seinem Patriarchensitze zu vertreiben. Als aber das Volk von Constantinopel seinen Schmerz über diese Ungerechtigkeit unverholen zu erkennen gab, rief der Kaiser aus Furcht den Verbannten zurück und exilirte ihn auf's Neue, als alle persönliche Gefahr den unerschrockenen Bischof nicht zur Nachsicht gegen die Laster der vornehmen Welt bewegen konnte. Der h. Chrysostomus unterlag den Mühseligkeiten und Qualen des Exils und der grausamen Behandlung, die er erlitten. Nicht ganz drei Monate nach ihm starb die Anstifterin dieser Uebel, die Kaiserin Eudoxia, in Folge der Fäulniß ihres im Mutterleibe verwesten Kindes, und nicht lange Zeit später starb auch Arcadius, nachdem er, erster oströmischer Kaiser, durch Aufrichtung byzantinischer Staatsomnipotenz über die Kirche, seinen Nachfolgern ein Beispiel gegeben, dessen unheilvolle Befolgung das Reich zu keiner Ruhe und keiner wahren Entwicklung kommen ließ. [Höfler.]

Arcan-Disciplin. So lange die Verfolgungen dauerten, war es nothwendig, daß die Christen Manches von ihrer Lehre und ihrem Cultus geheim hielten. Man mußte dieß zunächst den Ungläubigen gegenüber thun, denn die Erfahrung hatte gezeigt, wie schändlich das Heiligste der Christen entstellt wurde. Die christlichen Agapen und Abendmahlsfeierlichkeiten wurden ja als thyesteische Mahlzeiten und als Orgien verlästert, wo die libido vaga, wilde Unzucht und Blutschande herrsche (vgl. Athenagoras, legatio, c. 4; Minucius Felix, c. 9; Tertull. Apologeticus, c. 7). Hier war das Wort des Herrn anzuwenden: „Werfet die Perlen nicht den Schweinen vor." (Matth. 7, 6.) Aber auch den Katechumenen gegenüber glaubten die alten Christen Manches geheim halten zu müssen, und zwar aus doppeltem Grunde. Fürs Erste nämlich war es möglich, daß mancher bitterer Christenfeind die Maske eines Katechumenen annahm, um in die Geheimnisse der Christen eindringen und ihnen um so mehr schaden zu können. In solchem Verdachte hatte bekanntlich der Bischof von Sicca anfangs, aber mit Unrecht, den Arnobius. Damit nun solche Pseudokatechumenen unschädlich würden, führte man die Katechumenen nicht gleich anfangs, sondern erst nach langer und vielfacher Prüfung in die christlichen Geheimnisse ein. Dazu kam noch ein zweiter Grund. Der Apostel Paulus hatte von sich selbst gesagt, daß er den Unmündigen nur Milch reiche, die stärkere Speise aber den Reiferen aufbewahre. (1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12—14.). In diesen Worten fanden die alten Gläubigen die Weisung, die Katechumenen nur nach und nach in die christlichen Geheimlehren und in den sacramentalischen Cult einzuführen. Diese Praxis nennt man die Arcan-Disciplin. Das Geheimhalten hatte mancherlei verschiedene Formen: 1) Man ließ Heiden und Katechumenen nicht während des ganzen Gottesdienstes anwesend sein; vielmehr mußten sich dieselben nach der Predigt entfernen. So entstand die Unterscheidung von missa catechumenorum und missa fidelium, eine Unterscheidung, welche ein vollkräftiger Zeuge für die Existenz der Arcan-Disciplin ist. 2) Ueberdieß machte man die Katechumenen erst am Ende ihres in der Regel mehrjährigen Lehrkurses mit den h. Sacramenten, namentlich der Taufe und dem Abendmahl, und den dabei vorkommenden symbolischen und heiligen Ceremonien bekannt. Dieß beweisen die berühmten mystagogischen Katechesen des h. Cyrill von Jerusalem, und auch sie sind wieder ein Beweis für das Vorhandensein der Arcan-Disciplin.

3) Diese bestand endlich auch darin, daß man vor dem Publikum über das h. Abendmahl u. dgl. in einer Weise redete, welche nur den Ungläubigen das Geheimniß nicht enthüllte, den Christen dagegen völlig verständlich war. Ein auffallendes Beispiel dieser Art liefert ein im Jahr 1839 zu Autun in Frankreich gefundener Denkstein (Grabstein), wahrscheinlich aus der Zeit der Christenverfolgung unter Marc Aurel. Die nicht mehr ganz gut conservirte Inschrift in griechischen Distichen (erklärt von dem Jesuiten Secchi, von Prof. Franz zu Berlin und von Fr. Windischmann in München) besagt: „Das heilige Geschlecht des himmlischen Fisches verkündete mit erhabenem Herzen eine unsterbliche Quelle unter den Sterblichen, göttlichen Wassers. Labe deine Seele, o Freund, in den ewigfließenden Gewässern reichthumgebender Weisheit, nimm die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen, iß und trink den Fisch in beiden Händen haltend" u. s. f. Dem Uneingeweihten mußte diese Inschrift als ein unverständlicher Bombast erscheinen, der Christ aber wußte, wer unter dem Fische ꝛc. gemeint sei. Bekanntlich war der Fisch ein Symbol Christi, weil das Wort ἰχθύς (= Fisch), wenn man jeden Buchstaben zu einem Worte macht, die Sentenz gibt: Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Der christliche Leser jenes Denksteins wußte nun, daß unter dem Geschlecht des himmlischen Fisches, welches eine unsterbliche Quelle göttlichen Wassers verkündete, die christlichen Missionäre Galliens zu verstehen seien, unter dem als honigsüße Speise in beiden Händen gehaltenen Fische aber nichts Anderes, als das h. Abendmahl. Ein anderes merkwürdiges Beispiel aus etwas späterer Zeit liefert die Geschichte des h. Chrysostomus. In einer Kirche zu Constantinopel war ein Tumult ausgebrochen und dabei der h. Kelch umgestoßen worden. In seinem Schreiben an den Papst Innocenz I. spricht nun Chrysostomus hievon ganz offen: „Das Blut Christi sei vergossen worden." Hier, in einem Schreiben an den Papst, war kein Grund, sich verhüllt auszudrücken. Wenn aber Palladius in seiner Lebensgeschichte des h. Chrysostomus desselben Vorfalls mit den Worten erwähnt: „Sie verschütteten die Symbole, welche den Gläubigen bekannt sind," so drückt er sich per disciplinam arcani deßhalb unverständlicher aus, weil sein Buch, für die Oeffentlichkeit bestimmt, auch von den Heiden gelesen werden konnte (vgl. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, 1826). Weitere Beispiele finden wir bei Origenes, wenn er sagt: „Die Eingeweihten wissen, was ich meine" (hom. 8 n. 4 in Exod.), und bei Epiphanius, wenn er die Consecrationsformel also citirt: τοῦτό μού ἐστι τόδε. Mehrere Beispiele finden sich noch in Klee's Dogmengeschichte, Bd. II S. 233 ff. Außer den h. Sacramenten wurde besonders die Trinitätslehre und das Vater-Unser geheim gehalten. Nach dem Angeführten ist gar nicht mehr zu zweifeln, daß in der alten Kirche wirklich eine disciplina arcani bestanden habe, und nur Parteibefangenheit konnte in frühern Zeiten einige Protestanten zu deren Läugnung verleiten. Sie wollten damit den Katholiken (namentlich dem Emanuel von Schelstrate), welche den bei einigen Dogmen vorhandenen Mangel uralter patristischer Belege aus der Arcan-Disciplin erklärten, dieß ihr Bollwerk entreißen. Dagegen haben neuere protestantische Gelehrte, namentlich Richard Rothe in Heidelberg (de disciplina arcani etc. Comment. acad. Heidelb. 1831) und Credner in Gießen (Jenaer Lit.Ztg. 1844 Nr. 164 f.), die Existenz der Arcan-Disciplin anerkannt. — Eine weitere Frage ist die nach der Entstehungszeit der disciplina arcani. Rothe behauptet, dieselbe habe erst nach Justin, also erst nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts, ihren Anfang genommen, denn Justin rede noch (Apol. I. 66.) ganz offen von dem h. Abendmahl. Das leztere ist richtig; allein der Schluß, den Rothe daraus gezogen hat, ist zu verwerfen. Zu gleicher Zeit, nämlich mit Justin, lebte der Gnostiker Marcion; dieser aber bekämpfte die Arcan-Disciplin als eine dem Geiste des Christenthums fremdartige Neuerung (vgl. Neander, Kirchengesch. wohlfeilere Ausg. Bd. I. S. 540. Hieron. Comment. in epist. ad Galat. 6, 6. Tertullian.

de præscript. c. 41). Folglich muß die Arcan-Disciplin schon vor Marcion existirt und nicht erst nach Justin eingeführt worden sein. Justins offene Aeußerung über das Abendmahl ist also nur als eine Ausnahme von der Regel zu betrachten, veranlaßt und gerechtfertigt durch den eigenthümlichen Umstand, daß Justin dem Kaiser selbst gegenüber nur durch offene Erklärung über die so viel verlästerte und so schrecklich verdächtigte Abendmahlsfeierlichkeit etwas zu Gunsten der Christen wirken konnte. — Schließlich ist noch zu bemerken, daß die Arcan-Disciplin noch über die Zeiten der Verfolgung hinaus dauerte. Die obigen Beispiele von Chrysostomus, Palladius und Epiphanius zeigten, daß dieselbe noch am Ende des 4ten und im 5ten christlichen Jahrhundert beobachtet wurde. Natürlich. So lange das römische und griechische Reich auch unter den christlichen Kaisern noch viele Heiden zählte, hatten die Gläubigen immer noch Grund, ihre Geheimnisse vor Profanation zu schützen. Erst als das Heidenthum ganz untergegangen war, im 6ten Jahrhundert, konnte auch die Arcan-Disciplin aufhören. — **Literatur.** a) Von katholischer Seite: Schelstrate, diss. de disciplina arcani. Rom. 1685. Scholliner, diss. de disciplina arcani. Venet. 1756. Lienhardt, de antiq. liturg. et de disciplina arcani. Argentor. 1829. Toklot, de disciplina arcani. Col. 1836. — b) Von protest. Seite: Tenzel, de discipl. arc. adv. Em. a Schelstrate. Rothe, in der oben angeführten Abhandlung, und Credner, in der Jenaer Lit. Ztg. 1844. Nr. 164 f. [Hefele.]

Archäologie, biblische. Es kann sich hier nicht darum handeln, eine biblische Archäologie in nuce zu entwerfen, sondern nur den Begriff und die Aufgabe derselben und ihre Gliederung im Allgemeinen anzugeben, und die Quellen und Hülfsmittel zu bezeichnen, die dem biblischen Archäologen für seine Zwecke zu Diensten stehen. — Unter Archäologie eines Volkes versteht man im weitesten Sinne die Kunde von all seinen Zuständen und Verhältnissen in alter Zeit, nicht bloß so weit dieselben als etwas Fortdauerndes und gewissermaßen Stationäres erscheinen, sondern auch sofern sie in einem stetigen Flusse der Umänderung und Fortentwicklung begriffen sind. Nimmt man Archäologie in diesem weiten Sinne, so gehört zu derselben begreiflich auch die Geschichte des Volkes, um das es sich handelt, und so nahmen das Wort wirklich auch die Alten. Die jüdische Archäologie des Fl. Josephus z. B. ist zugleich und vorherrschend jüdische Geschichte, und ebenso die römische Archäologie des Dionysius von Halicarnaß römische Geschichte. Sieht man jedoch, um das Verschiedenartige als solches auseinander zu halten, von der eigentlichen Geschichte ab, so wird sich nur Dasjenige als Gegenstand der Archäologie ausweisen, was im Gegensatze zu den beständig wechselnden im steten Flusse begriffenen eigentlich historischen Ereignissen als etwas Stehendes und durch Gewohnheit oder Gesetz für die Dauer Fixirtes erscheint. Und darnach bestimmt sich der Begriff und die Aufgabe der Archäologie überhaupt wie von selbst. Ist nun insbesondere von biblischer Archäologie die Rede, so ist darunter zunächst und im Ganzen eben die Archäologie jenes Volkes gemeint, aus dem die biblischen Bücher hervorgegangen sind, zu deren richtigem Verständniß sie denn auch in gar vielen Beziehungen den Schlüssel gibt. Archäologische Erscheinungen bei andern Völkern kommen nur insoweit in Betracht, als sie mit Hebräisch-Archäologischem in Beziehung stehen und in den biblischen Büchern berührt werden. Die biblische Archäologie hat demnach die gewohnheitsmäßigen und gesetzlichen Zustände, Verhältnisse und Einrichtungen des hebräischen Volkes zum Gegenstande bis zu der Zeit, wo es als selbstständige Nation zu existiren aufhörte, und ihre Aufgabe, sofern sie objectiv als exegetische und historische Hilfswissenschaft in Betracht kommt, besteht darin, eben jene Zustände, Verhältnisse und Einrichtungen wissenschaftlich darzustellen, und dabei Anderweitiges und Auswärtiges in dem eben angedeuteten Maaße zu berücksichtigen. Nun leuchtet von selbst ein, daß es verkehrt und zweckwidrig ist, in die hebräische Archäologie zugleich die alttestamentliche Einleitung

aufzunehmen wie Wähner (Antiquitates Hebræorum etc. Gotting. 1743), oder die biblische Archäologie in die biblische Einleitung einzuschieben, wie noch neulich Hartwell Horee (An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures ed. 6. Lond. 1828. 4 Bände.) gethan hat. — Der richtige Weg zur Lösung der bezeichneten Aufgabe und zwar zunächst ihrer Gliederung im Großen und Ganzen ist durch die Natur des Gegenstandes vorgezeichnet. Die Zustände, Gewohnheiten, Einrichtungen eines Volkes sind nämlich theils schon durch die natürliche Beschaffenheit seines Landes bedingt, theils in den Eigenthümlichkeiten des Familienlebens, theils in den Wechselverhältnissen des Bürger- und Staatslebens begründet, theils endlich durch die religiösen Ueberzeugungen und Hoffnungen und deren gemeinsame oder private Bethätigung herbeigeführt und großentheils gerade in eben dieser bestehend. Die biblische Archäologie wird daher in vier Theile zerfallen. Der erste wird die Beschaffenheit des Wohnplatzes der Hebräer zum Gegenstand haben, zugleich aber auch andere Länder und Gegenden berücksichtigen müssen, die in den biblischen Schriften in Betracht kommen. Alles natürlich in verhältnißmäßigem Maaße, nicht etwa so, daß die biblische Geographie drei Fünftheile der ganzen Archäologie einnimmt, wie es neulich irgendwo geschehen. Der zweite Theil sodann wird die häuslichen, der dritte die bürgerlichen und der vierte die religiösen Verhältnisse und Einrichtungen darzustellen haben. Dabei muß aber, obwohl von der eigentlichen Geschichte abgesehen wird, doch insofern ein geschichtlicher Gang befolgt werden, als bei den einzelnen namentlich wichtigern Erscheinungen wo möglich ihre Veranlassung, ihre Entstehung, ihr Fortbestand, und die im Laufe der Zeit eingetretenen Modificationen in's Licht zu stellen sind. Die hohe Wichtigkeit der biblischen Archäologie für das Verständniß der biblischen Bücher ist so einleuchtend, daß es überflüssig wäre, hier viel darüber zu reden. Die biblischen Schriften tragen gewissermaßen das Gepräge des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, und beziehen sich überall auf dessen Lebensweise, Sitten, Gebräuche, Einrichtungen ꝛc. und können eben deßhalb ohne genauere Kenntniß der letzteren an unzähligen Stellen nicht richtig und gründlich verstanden werden. — Unter den Quellen der biblischen Archäologie nehmen aus sehr nahe liegenden Gründen die biblischen Bücher selbst, namentlich die alttestamentlichen, die erste Stelle ein. Nach ihnen sind von besonderer Wichtigkeit die Schriften des Fl. Josephus und Philo Judäus. Von ersterem namentlich die jüdische Archäologie in 20 Büchern, worin die Geschichte des jüdischen Volkes bis auf das 12te Jahr des Kaisers Nero herabgeführt wird; dann die Geschichte des jüdischen Krieges in 7 Büchern, und endlich die Schrift gegen Apion, wo er gegen die Bestreiter seiner Archäologie zu zeigen sucht, daß auch manche Schriftsteller auswärtiger Völker die wichtigsten Begebenheiten der alten hebräischen Geschichte ganz in Uebereinstimmung mit den heiligen Büchern seines Volkes erzählen (die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Sigbert Havercamp. Lugdun. Batav. 1726. 2 Voll. fol., welche Oberthür, Leipzig 1782—85 und Richter, Leipzig 1826—27 abdrucken ließen). Da Josephus der Sohn eines jüdischen Priesters war und sich zu Jerusalem, wo er im J. 37 n. Chr. geboren wurde, auch häufig aufhielt, zugleich als ein gründlicher Geschichtsforscher und Wahrheit liebender Mann erscheint, sind seine Schriften eine der bedeutendsten und zuverläßigsten archäologischen Quellen. Daß ihm auch Verstöße begegnen hat er mit andern Geschichtschreibern gemein, und steht auch darin nicht allein, daß er besonders Das hervorhebt, was der eigenen Nation zur Ehre gereicht. Seine verschiedenartig und stark angefochtene Glaubwürdigkeit und Zuverläßigkeit ist daher mit Recht von bedeutenden Gelehrten wieder in Schutz genommen worden (vgl. Warnekros, hebr. Alterthümer. Ausg. von Hoffmann S. 3). Weniger günstig ist über Philo's Schriften, sofern sie als archäologische Quellen in Betracht kommen, zu urtheilen. Philo war ebenfalls der Sohn eines jüdischen Priesters,

geboren zu Alexandrien im J. 25 v. Chr. In seinen reifern Jahren beschäftigte er sich hauptsächlich mit orientalischer und platonischer Philosophie und behandelte und beurtheilte sofort auch von dem dadurch gewonnenen eigenthümlichen religionsphilosophischen Standpuncte aus die alttestamentliche Offenbarungslehre und Institution. Es ist klar, daß seine Schriften für die hebräische Archäologie mit großer Vorsicht benützt werden müssen, da es ihm weniger darauf ankommt, über alte Verhältnisse und Einrichtungen genaue Nachricht zu geben, als vielmehr dieselben von seinem Standpunkte aus zu beurtheilen und zu deuten. Die wichtigsten seiner hieher gehörigen Schriften sind: das Leben Mose's, über die Weltschöpfung, über die 10 Gebote, über die Beschneidung, über die zu den Opfern passenden Thiere, über die verschiedenen Arten der Opfer, gegen den Statthalter Flaccus. (Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Th. Mangey, London 1742, 2 Bde. Fol., abgedruckt von Richter, Leipzig 1828 ff. Ueber die Schriften Beider als archäologischer Quellen vergl. Thalemann, de auctoritate Philonis et Josephi in historia rituum sacrorum in der 2ten Ausgabe seiner Schrift: de nube super arca fœderis. Lips. 1771.) Die nächste Stelle gebührt den beiden Thalmuden, dem jerusalemischen und babylonischen, namentlich letzterem. Er enthält die traditionellen Erläuterungen, Modificationen und Ergänzungen der späteren Juden zum mosaischen Gesetze und darunter auch manche wichtige Aufklärungen über alte Sitten und Gebräuche, wiewohl daneben auch manches Unzuverlässige, Grillen- und Fabelhafte (s. Thalmud). Eine weitere zum Theil bedeutende Quelle für hebräische Archäologie sind die Werke einiger Schriftsteller des classischen Alterthums, namentlich des Herodot, Diodor von Sicilien, Strabo, Plutarch, Plinius und Tacitus. Zwar haben sie es meistens nicht der Mühe werth erachtet, über das verachtete Judenvolk sich gehörig zu unterrichten, und lassen sich daher namentlich bei Besprechung seiner religiösen und gottesdienstlichen Einrichtungen grobe Verstöße zu Schulden kommen; dagegen sind sie aber um so wichtiger für Geographie, Naturgeschichte, Handel, bürgerliche Institutionen ꝛc. der Juden und besonders für nähere Kenntniß der babylonischen, persischen und ägyptischen Alterthümer und solcher Sitten und Einrichtungen, welche diese Völker mit den Israeliten mehr oder weniger gemein hatten. Endlich müssen als biblisch archäologische Quelle noch erwähnt werden die spätern morgenländischen Schriftsteller, zunächst der Koran, und dann die arabischen und syrischen Historiker und Geographen, und endlich Reisebeschreibungen nach Palästina, Aegypten, Syrien und die benachbarten Länder. (Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß von letzteren findet sich in „Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im J. 1838 ꝛc. von E. Robinson und E. Smith. Halle 1841." Bd. I. S. 17—38.) — Was die wissenschaftliche Bearbeitung der biblischen Archäologie betrifft, so beschränkte sie sich längere Zeit auf das bürgerliche und religiöse Leben der Hebräer, und beabsichtigte entweder eine Behandlung desselben nach seinem ganzen Umfange, wie z. B. in Sigonii de republica Hebræorum libri VII. Francf. 1585; cum Nicolai nott. Lugd. Bat. 1701. — Ben. Ar. Montan. Antiquitatum judaicarum libri IX. Lugd. Bat. 1593. — Petr. Cunaei de republ. Hebr. libri III. Lugd. Bat. 1617 cum nott. Nicolai Lugd. Bat. 1703, oder beschäftigte sich bloß mit den gottesdienstlichen Einrichtungen, wie z. B. Joh. Lund, die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc. Hamburg 1695, 1704, 1712. Hadr. Reland. antiquitates sacræ vet. Hebr. Ultraj. 1708, oder beschränkte sich auf specielle Puncte, die sie monographisch behandelte, z. B. Spencer, de legibus Hebr. ritualibus etc. Cantabr. 1685. Tub. 1732. Braun, vestitus sacerdotum Hebr. Amstel. 1701. Bynaeus de calceis Hebr. Dordr. 1715. 4. — Schroeder, de vestitu mulierum Hebræorum. Lugd. Bat. 1735. Die sehr große Zahl der älteren derartigen Werke findet sich gesammelt in B. Ugolini thesaurus antiquitatum sacrarum complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum

Hebræorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur. Venet. 1744—69. 34 T. Fol. Eines der ältesten jedoch und zugleich bedeutendsten Werke dieser Art, die acht Bücher des Jesuiten Menochius de republica Hebræorum. Paris. 1648 Fol. hat Ugolini wahrscheinlich des großen Volumens wegen in seine Sammlung nicht aufgenommen (cf. Gius. Brunati, dissertazioni bibliche. Milano 1838, p. 263), daher es auch wenig gekannt zu sein scheint und selbst in der ziemlich genauen Angabe der „Hülfsmittel" in de Wette's Archäologie (3te Ausg.) nicht genannt wird. Solche Werke jedoch, die das Ganze der biblischen oder wenigstens hebräischen Archäologie umfaßten, wurden erst in der 2ten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unternommen. Es gehören dahin: J. E. Faber, Archäologie der Hebräer. 1r Thl. Halle 1773. — Warnekros, Entwurf der hebräischen Alterthümer. Weimar 1782. 3te Ausg. von Hoffmann. Weimar 1832. — G. L. Bauer, kurzes Lehrbuch der hebr. Alterthümer. Leipzig 1797. 2te Aufl. von Rosenm. 1835. — Jahn, biblische Archäologie. 5 Bde. Wien 1796—1805. 2te Aufl. 1r Thl. 1817—18. 2r Thl. 1824—25. — Jahn, Archæol. bibl. in comp. redact. Vindob. 1805. ed. 2. 1814. — E. F. K. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde, Leipzig 1823—31. 4 Bände in 7 Theilen (enthält bloß biblische Geographie und Naturgeschichte). — de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. Leipzig 1814. 2te Aufl. 1830. 3te 1842. — Ackermann, Archæol. bibl. Vind. 1826. — J. M. A. Scholz, Handbuch der biblischen Archäologie. Bonn 1834. — Kalthoff, Handbuch der hebräischen Alterthümer. Münster 1840. — Löhnis, das Land und Volk der alten Hebräer ꝛc. Regensburg 1844. — J. F. Allioli, Handbuch der biblischen Alterthumskunde. Landshut 1844. — Ausgezeichnet ist unter den angeführten Werken besonders das Jahn'sche durch den Reichthum des beigebrachten Materials und die sorgfältige Behandlung desselben; vom Rosenmüller'schen Handbuch würde es freilich weit übertroffen werden, wenn dasselbe in der angefangenen Weise vollendet worden wäre. De Wette's Lehrbuch dagegen, obwohl in rationalistischer Haltung abgefaßt, hat sich besonders durch zweckmäßige Kürze und beständige Verweisung auf die Quellen und bessern Hülfsmittel brauchbar erwiesen. [Welte.]

Archäologie, christliche. Die Archäologie eines Volkes hat die Zustände des Lebens zu beschreiben, in denen die Eigenthümlichkeit einer Nation zu Tage trat. Analog hat nun die christliche Archäologie jene Zustände des Lebens zu ihrem Objecte, in denen die Eigenthümlichkeit des christlichen Geistes (Wesens) sich offenbarte. Es sind also: 1) Zustände, was sie beschreibt, d. i. Einrichtungen, Gewohnheiten, nicht Begebenheiten; letztere gehören der Geschichte an. Es sind 2) nur solche Zustände, in denen eine christliche Eigenthümlichkeit sich offenbart, mit Ausschließung jener, welche die Christen mit der übrigen Menschheit gemein hatten. Es sind 3) Zustände, in denen die christliche Eigenthümlichkeit zu Tage ging, sich offenbarte, also nicht Zustände des im Innern verschlossenen, sondern des in die Erscheinung getretenen Lebens, d. h. des Lebens im Gegensatze zur reinen unmanifestirten Innerlichkeit. Es sind endlich 4) solche Zustände, in denen die Eigenthümlichkeit der christlichen Religionsgesellschaft in die Erscheinung trat, also Zustände der christlichen Vergangenheit, wie schon in dem Etymon ἀρχαῖος ausgedrückt ist. Christliche Archäologie ist also die Darstellung derjenigen Lebenszustände der christlichen Vorzeit, in denen und so weit sich in ihnen die christliche Eigenthümlichkeit geoffenbart hat. Die vollste und hauptsächlichste Offenbarung der Eigenthümlichkeit der christlichen Religionsgesellschaft nach Außen vollzieht sich im kirchlichen Leben, d. i. in der specifisch christlichen Verfassung, in Cult und Disciplin der Kirche, wozu die Grundformen von Christus selber gegeben, von dem christlichen Geiste aber weiterhin entwickelt und ausgestaltet worden sind. Die Zustände des kirchlichen Lebens sind darum der hauptsächlichste Gegenstand der Archäologie, wie dieß zu allen Zeiten und von allen christlichen Archäologen

bemerkt und anerkannt worden ist. Aber diese kirchlichen Zustände sind nicht, wie vielfach fälschlich angenommen ward und wird, das einzige Object der christlichen Archäologie; denn die christliche Eigenthümlichkeit manifestirte sich ja auch anderwärts, in den verschiedenen Seiten des allgemein-menschlichen Lebens. Die christliche Anschauungsweise nämlich, das christliche Gefühl und die christliche Willensrichtung bestimmten und influencirten auch das häusliche, bürgerliche, künstlerische, wissenschaftliche und politische Leben der christlichen Vorzeit, zeugten charakteristische Erscheinungen desselben und prägten ihm eigenthümliche Formen auf. Darum sind auch die Zustände des häuslichen, bürgerlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen, kurz gesagt, des allgemein-menschlichen Lebens der christlichen Vorzeit, insofern und in wie weit sich in ihnen christliche Eigenthümlichkeit darlegte und kund that, Gegenstand der Archäologie. Diese ist also, voller ausgedrückt, „die Darstellung der Zustände des allgemein-menschlichen (häuslichen, bürgerlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen) sowie des kirchlichen Lebens der christlichen Vorzeit, insofern und in wie weit sich in ihnen christliche Eigenthümlichkeit manifestirt hat." Daß die Archäologie mit den ersten Spuren der christlichen Eigenthümlichkeiten im kirchlichen und allgemein-menschlichen Leben beginnen müsse, ist eine allgemein zugestandene Sache, und über den Terminus a quo herrscht deßhalb kein Zweifel. Die Archäologie muß ihre Objecte bis zu den Anfängen des Christenthums hinauf verfolgen. Welches dagegen der Terminus ad quem sei, oder bis zu welcher Zeit herab unsere Disciplin ihren Gegenständen nachgehen müsse, sind die Meinungen vielfach getheilt und vielfach auf Willkühr gegründet. Walch u. A., eigentlich auch Arnold, geben der Archäologie die Zeiten Constantins d. Gr. († 337) zur Grenze, Bingham, Rheinwald und Böhmer führen sie weiter bis Gregor d. Gr. († 604); in Augusti's älterem Werke, den Denkwürdigkeiten, erstreckt sie sich bis in's 12te, in seinem jüngeren Handbuche nach Baumgartens Vorgang sogar bis in's 15te Jahrhundert. Am meisten berechtigt ist unter diesen Grenzbestimmungen die von Bingham, Rheinwald und Böhmer, indem mit dem Ende der 6 ersten Jahrhunderte und Gregors d. Gr. Tod „die wesentlichen Fundamentalelemente, die bedeutendsten Modificationen, ja die approximative Vollendung der wichtigsten Institute, Riten ꝛc." [1]) sich entwickelt und gestaltet hatten. Zu einem ähnlichen Resultate könnten wir auf anderem Wege gelangen. Archäologie, möchten wir sagen, ist die Darstellung der Zustände des allgemein-menschlichen ꝛc. Lebens der Christen in der alten Zeit. Nun aber schließt sich die alte Zeit der christlichen Kirche sichtbar da, wo die antiken Völker aufhören und die germanischen Nationen anfangen, die hauptsächlichsten Träger des christlichen Lebens und der kirchenhistorischen Erscheinungen zu sein. Dieß geschah im 8ten Jahrhundert, und das Auftreten der Karolinger ist der Wendepunct der alten und mittleren Zeit. Bis dahin also, bis in's 8te Jahrhundert, hätte darum auch die christliche Alterthumswissenschaft ihre Objecte zu verfolgen. Doch eine andere Betrachtungsweise will sich uns noch mehr empfehlen. Der Begriff „alt" nämlich ist ein relativer und bezeichnet alles, was vom Standpuncte der Gegenwart rückwärts liegt. Das Alterthum ist also die Vergangenheit überhaupt, und darum muß die Archäologie, als Darstellung der Zustände ꝛc.... der christlichen Vorzeit, diese einzelnen Zustände bis zu jenem Zeitpuncte hinführen, wo sie den bisher letzten, in der Gegenwart fortdauernden, Entwicklungsknoten erreicht haben. Es ist nun aber von vornherein wahrscheinlich und der weitere Verlauf wird es darthun, daß die einzelnen Zustände des kirchlichen und allgemein-menschlichen Lebens ꝛc. zu verschiedenen Zeiten, die einen früher, die anderen später, zu ihrem relativ letzten Abschluß gekommen sind und darum der

1) Böhmer, Alterthumswissensch. Bd. I. S. 2.

christliche Archäologe bei den verschiedenen Objecten seiner Wissenschaft verschiedene Reihen von Jahrhunderten zu durchwandern habe. Es kann ja die eine christliche Institution schon im 4ten, die andere erst im 14ten Jahrhundert jene Entwicklung erlangt haben, in der sie in der Gegenwart fortdauert, und darum hat die Archäologie keinen allgemein gleichen Terminus ad quem, sondern jedes ihrer Objecte erfreut sich seines eigenen Grenzpunctes, den nicht die Willkühr des Archäologen, sondern der Gang eigener Entfaltung gesetzt hat. Den Titel Archäologie haben die christlichen Schriftsteller wahrscheinlich von Dionys von Halikarnassos und von Josephus Flavius entlehnt. Ersterer schrieb eine ἀρχαιολογία ῥωμαϊκή, letzterer eine ἀρχαιολογία ἰουδαϊκή. Ihr Zweck war, das gesammte alte Staatsleben der Römer und Hebräer darzustellen. Allein, was sie geliefert haben, ist mehr Geschichte als Archäologie im heutigen Sinne, denn das eigentlich archäologische Element tritt in ihren Werken nur wenig hervor. Archäologische Notizen, aber fragmentarisch, wurden von den alten christlichen Vätern und Kirchenschriftstellern viele mitgetheilt, theils in Geschichtswerken, theils in den Apologien, Homilien, Katechesen u. dgl. Anlaß zu genauerem Studium der christlichen Alterthümer gab die Reformation durch ihren Anspruch, den alten Zustand der christlichen Kirche wieder hergestellt zu haben. Zur Erweisung dieses stolzen Anspruchs verfaßte eine Gesellschaft Protestanten, den Flacius Illyrikus an der Spitze, die Magdeburger Centurien, deren jede einzelne eine Rubrik: „Kirchengebräuche, Verfassung und Regierung der Kirche" enthielt. Hierin nun waren die archäologischen Puncte mit größerer Ausführlichkeit als sonst anderwärts besprochen, aber eine gesundere Archäologie haben auch diese Centuriatoren nicht geliefert. Ebenso verhält es sich mit den reichen archäologischen Untersuchungen, welche Cardinal Baronius seinen, den Magdeburger Centurien entgegengestellten Annalen einverleibt hat. Aber diese Annalen gaben doch Veranlassung zur ersten von der Kirchengeschichte geschiedenen christlichen Archäologie. Noch während der successiven Erscheinung der Annalen nämlich stellte ein gewisser Cornelius Schulting mit Erlaubniß des Baronius alle archäologischen Puncte der 8 ersten Folianten der Annalen zusammen in einen Thesaurus sacrarum antiquitatum in 8 kleinen Octavbänden 1603. Dieses Werk reicht vom Beginn der christlichen Kirche bis zum Jahr 714 und enthält viel treffliches Material; ist aber planlos, weil rein chronologisch dem Baronius folgend, und sehr heftig polemisch gegen Lutheraner und Calvinisten. Doch Schultings Vorgang fand lange keine Nachahmer, und über ein halbes Jahrhundert verfloß, bis wieder einige Werke über christliche Archäologie in der Form von Lexicis zu Tage traten. Eine bessere Zeit für diese Disciplin trat seit dem Anfang des 18ten Jahrhunderts ein, und vor Allem war es der Engländer Joseph Bingham, der durch seine umfassenden und noch jetzt sehr geschätzten Origines seu antiquitates ecclesiasticæ im J. 1708 eine neue Bahn gebrochen hat. Sein Werk ist ursprünglich englisch geschrieben, aber bei weitem mehr ist es auf dem Continente in einer lateinischen Uebersetzung verbreitet, welche von Grischovius gefertigt, zu Halle 1724—38 in 10 Quartbänden erschien. Ein eilfter Band enthält Bingham'sche Dissertationen. Einen Auszug aus dem Werke Binghams, zum großen Verdrusse des gelehrten Mannes, lieferte ein pseudonymer Engländer, Blackmore. Ins Deutsche von dem Protestanten Rambach übersetzt, hat dieses Plagiat große Verbreitung gefunden. Auch ein anonymer Katholik ließ zu Augsburg 1788—96 einen Auszug aus Bingham in 4 Octavbänden erscheinen. Ein selbstständiges, an Umfang das Bingham'sche noch weit übertreffende Werk unternahm auf den Wunsch des Papstes Benedict XIV. der gelehrte römische Dominicaner Mamachi; Originum et antiquitatum christianarum libri XX. Romæ 1749—55. Aber von den 20 Büchern, in welche der Stoff zertheilt werden sollte, erschienen nur 4 in 5 Quartbänden. Kürzere brauchbare Werke lieferten bald nachher der Italiener

Selvaggio: Antiquitatum christianarum institutiones, 6 Bde. Neapel 1772—74 (auch zu Mainz in 3 Quartbänden gedruckt 1787), und noch besser der geschmackvolle deutsche Jesuit Franz Xaver Mannhart: Liber singularis de antiquit. Christianorum. Augsburg 1768. Diese Vorgänger übertraf Alexius Aurelius Pellicia, Priester und Professor zu Neapel, durch sein Werk de christianæ ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia libri VI. in 2 Octavbänden, Neapel 1777. Einen dritten Theil mit verschiedenen Dissertationen fügte Pellicia 5 Jahre später hinzu. Letzterer ward in der Ausgabe von Vercelli durch Renzi noch erweitert und nimmt jetzt die Hälfte des Ganzen ein. Spätere Ausgaben erschienen zu Venedig und Bassano, die neueste von Ritter und Braun besorgt zu Köln 1829—1838 in 3 Theilen, Preis 7 fl. Dieses Werk Pellicia's wählte der gelehrte Dr. Binterim zur Grundlage seiner ausführlichen „Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den erstern, mittlern und letzten Zeiten." Mainz, bei Kirchheim ꝛc. 1821—1841 in 7 Bänden (17 Theilen). Etwas weitläufiger haben wir uns über dieß treffliche Werk in der Quartalschrift 1844, Heft 3, S. 483 ff. ausgesprochen. — Ein kleines Lehrbuch der christlichen Archäologie von Locherer (Frankfurt bei Andreä 1832) ist kaum nennenswerth. Von protestantischer Seite haben nach Bingham Walch, Baumgarten, Simonis, Vogel, Haug und Andere im vorigen Jahrhunderte kürzere archäologische Werke geliefert. Weit Besseres brachte das neue Jahrhundert, namentlich durch Augusti, dessen „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie" Leipzig 1817—1831 in 12 Octavbänden das Beste sind, was Protestanten in neuerer Zeit geliefert haben. Einen Auszug daraus gab er selbst in 3 starken Octavbänden unter dem Titel: „Handbuch der christlichen Archäologie". Leipzig 1836 und 1837. Neben Augusti sind noch besonders zu nennen Rheinwald (kirchl. Archäologie, Berlin 1830) und Wilhelm Böhmer: „die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft" Breslau 1836, in 2 Octavbänden. Ein archäologisches Lexikon gab Siegel 1835. Einzelne Theile der Archäologie fanden besondere Bearbeitungen, so z. B. die Archäologie des Cultus durch Cardinal Bona und durch den Mauriner Edmund Martene in dem gelehrten Werke de antiquis ecclesiæ ritibus, 4 Bde. Auch die neue Liturgia sacra von Marezoll und Schneller gehört hierher. [Hefele.]

Arche des Bundes, s. Bundeslade.

Arche Noe's, s. Noe.

Archelaus, Sohn Herodes des Großen, hatte mit seinem Bruder Antipas eine Samariterin Namens Malthace zur Mutter und war gleich diesem seinem Bruder in Rom erzogen worden (Jos. Antt. XVII. 1, 3. 10, 1.). Nach dem zweiten Testamente des Herodes (in dem ersten hatte er Antipas zum alleinigen Erben seiner Herrschaft bestimmt) sollte das Reich unter seine drei ihn überlebenden Söhne, nämlich unter Antipas als Tetrarch von Galiläa und Peräa, unter Philippus als Tetrarch von Trachonitis, Gaulonitis und Batanea, und endlich unter Archelaus als König von Judäa, Samarien und Idumäa vertheilt werden. Da aber Herodes die Giltigkeit seines Testamentes von der Bestätigung des Kaisers Augustus abhängig gemacht hatte, so enthielt sich Archelaus nach dem Tode seines Vaters anfänglich des königlichen Titels und der Herrschaft, und eine von den Juden bei Augustus gegen ihn erhobene Anklage wegen grausamer Ermordung von 3000 Menschen im Tempel, als die Juden nach Herodes Tod einen Aufstand erregten, sowie die Geltendmachung des ersten Testamentes von Seite des Antipas, der sich damals gerade in Rom aufhielt, nöthigten ihn, die Bestätigung der im zweiten väterlichen Testament ihm zugedachten Herrschaft in eigener Person bei Augustus in Rom nachzusuchen (Antt. XVII. 9, 3—7.). Dieses gelang ihm in der Art, daß ihm Judäa, Samaria und Idumäa nebst den Städten Cäsarea, Joppe und Sebaste vom Kaiser zuerkannt wurde — nur statt des königlichen

Titels, den ihm indeß der Kaiser auch künftig zu geben versprach, sobald er ihn dieser Ehre würdig erachte, sollte er vorerst bloß den Namen eines Ethnarchen führen (Antt. XVII. 11, 4.). Wenn darum Matth. 2, 22 dem Archelaus ein *βασιλεύειν* zugeschrieben wird, so ist es nicht im strengen Sinn von königlicher Herrschaft zu fassen. Im 10ten Jahr seiner Regierung (759 R. C.; 6 J. ær. dionys; etwa 12 J. n. Chr.) ward Archelaus in Folge einer Anklage wegen tyrannischer Bedrückung von Augustus nach Rom gerufen, entthront, seiner Güter beraubt und nach Vienne in Gallien verbannt, woselbst er starb. Judäa und Samaria aber wurden zur Provinz Syrien geschlagen und fortan von Procuratoren verwaltet (Antt. XVII. 13, 2. 3.). [Klotz.]

Archevăer (Vulg.: Erchuaei, ארכויא Kri ארכוי) sind nach Esra 4, 9. ein assyrischer in's israelitische Gebiet verpflanzter Volksstamm; das Wort ארכויא ist ohne Zweifel das Gentilit. von ארך. Dieses (Genes. 10, 10.) wird zwar häufig (schon von Hieronymus, Ephräm, dem jonathanischen und jerusalemischen Targum) für Edessa erklärt, allein wahrscheinlich auf Grund einer unrichtigen Tradition. Denn nach Genes. 10, 10. gehörte ארך zum Reiche Nimrods im Lande Schinear, und auch Esra 4, 9. werden die Archevăer in Verbindung mit Babyloniern Elamiten u. a. genannt, so daß weder diese noch jene Stelle an eine so weit nördlich gelegene Gegend, wie Edessa, denken läßt. Wahrscheinlich ist daher unter ארך das am Tigris gelegene Aracca oder Arecha gemeint (vgl. Rosenmüller, bibl. Alterth. I. 2. S. 25).

Archicapellanus, s. Almosenier.

Archidiakon und **Archidiakonate.** Amt und Würde der Archidiakonen geht erweislich bis in den Anfang des 4ten Jahrhunderts zurück. Optatus von Mileve sagt (de schismate Donatist. Lib. I.): Lucilla habe den Verweis des Archidiakon Cäcilian (ums J. 311) nicht ertragen können; Athanasius aber wird von Theodoret (Historia eccl. Lib. I. c. 26.) *ἡγέμενος τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων* genannt. Dieser Archidiakonus hatte den Bischof, wo es dieser für nothwendig erachtet, zu unterstützen, und es wurde darum gewöhnlich nicht der älteste, sondern der tüchtigste und geschäftsgewandteste Diakon mit diesem Amte betraut. Dieser Archidiakon stand zwar an Würde den Presbytern nach, aber an Macht und Einfluß übertraf er sie bei weitem, und so kam es, daß der Patriarch Anatolius von Constantinopel, als er mit seinem Archidiakon Aetius unzufrieden war (ums J. 450), ihn zum Priester weihte. Er beförderte ihn, um ihn zu erniedrigen, sagte Papst Leo I. (dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit). Das Amt des Archidiakon war sehr umfassend und einflußreich. Er besorgte den Unterricht und die Erziehung der jüngern Cleriker, führte die Aufsicht über die Diakonen und alle niedern Kirchendiener, überwachte die Verpflegung und Unterstützung der Armen, und unterstützte den Bischof in Angelegenheiten der Administration und Jurisdiction. Ohne sein Zeugniß wurde Niemand zu den h. Weihen zugelassen, und häufig vertrat er den Bischof auf Synoden. Mit Recht nannte man darum den Archidiakon oculus et manus episcopi. Noch mehr steigerte sich sein Ansehen seit dem 6ten Jahrhundert. Er erhielt jetzt sogar Strafgewalt über die Priester, und den Rang vor allen Priestern, sogar vor dem Archipresbyter, welcher den Bischof nur in den priesterlichen und Pontificalhandlungen zu unterstützen hatte. Der Archidiakon verhielt sich zum Archipresbyter ungefähr so, wie jetzt der Generalvikar zum Weihbischof. In den 7 ersten Jahrhunderten hatte jede Diöcese nur einen Archidiakon, aber im J. 774 theilte Bischof Heddo von Straßburg seine Diöcese in mehrere (7) Archidiakonate (archidiaconatus rurales) und die meisten andern Bischöfe ahmten diese Einrichtung nach, mit Ausnahme Italiens, wo die Diöcesen sehr klein sind, und darum keine Theilung derselben nöthig scheinen konnte. So gab es jetzt Landarchidiakonen im Unterschied von dem archidiaconus magnus an der Kathedralkirche. Letzterer war in den chrodegangischen

Canonikaten gewöhnlich zugleich der præpositus, Probst, später Domprobst. Unter dem Landarchidiakon standen wieder die Dekane (oder archipresbyteri rurales) und unter diesen endlich die einzelnen Pfarrer. Häufig war die Stelle eines archidiaconus ruralis mit der des præpositus an dem Collegiatstift einer Landstadt verknüpft, und so kam es, daß die archidiaconi rurales meistens Priester waren, während der archidiaconus magnus noch im 12ten Jahrhundert in der Regel nur die Diakonatsweihe hatte. (Vgl. Thomassin, de nova et veteri ecclesiæ disciplina, P. I. Lib. II. c. 20. n. 5.). Die Macht der Archidiakonen war im Mittelalter Jahrhunderte hindurch im Zunehmen. Im 11ten und 12ten Jahrhunderte hatte sie ihren höchsten Punct erreicht. Anfangs bloß Vikarien des Bischofs erhielten sie nach und nach, besonders seit dem 9ten Jahrhundert, eine jurisdictio propria, weil ihre delegatio eine perpetua et ordinaria war (Thomassin, l. c. cap. 19. n. 12), sie visitirten und straften die Pfarrer und Dekane, legten ihnen allerlei Abgaben auf, durften excommuniciren und suspendiren, selbst Synoden halten, und belästigten vielfach ihre Untergebenen einerseits ebensosehr, als sie sich andererseits unbotmäßig gegen den Bischof zeigten und Uebergriffe in dessen Gerechtsame machten. Weil ihre Geschäfte jetzt zu umfassend und zahlreich wurden, stellten die Archidiakonen seit dem 12ten Jahrhundert für sich eigene Officiales und Vikarien auf. Gar häufig waren schon im 9ten Jahrhundert die Klagen über die Gelderpressungen, welche sie sich namentlich bei Visitationen erlaubten, und wodurch sie die Archidiakonatsstellen sehr einträglich machten. Aber auch außerdem und nicht bloß per nefas waren diese Aemter so wichtig und einträglich, daß sogar hochadelige Laien selbst aus den königlichen und fürstlichen Häusern, sich in dieselben eindrängten, ohne jedoch die Diakonatsweihe zu empfangen. Schon Carl d. Gr. verbot dieß in seinen Capitularien (Lib. I. c. 116), mehrere Synoden des 11ten und 12ten Jahrhunderts aber geboten, daß jeder Archidiakon die Diakonatsweihe haben müsse. Bei den Archidiakonen, welche zugleich Seelsorge hatten, verstand sich von selbst, daß sie die Priesterweihe empfingen, und mehrere Päpste schärften dieß ausdrücklich ein (Thomassin. l. c. cap. 20. n. 4. et 5.). Aber eben die Uebergriffe, welche sich die Archidiakonen in die Gerechtsame der Bischöfe erlaubten, und wovon Thomassin (l. c. 7. 9 et 10) schlagende Beispiele anführt, brachten ihrer Macht den Untergang. Viele Synoden beschäftigten sich im 12ten und 13ten Jahrhundert mit Beschränkung der Archidiakonen. Diese Synoden verboten ihnen jetzt, für sich Officialen oder Vikarien aufzustellen, und erklärten die Gerichtsbarkeit des Archidiakon für aufgehoben, sobald der Bischof selbst im Archidiakonalsprengel anwesend sei. Noch mehr wurde ihre Macht dadurch gebrochen, daß die Bischöfe nunmehr anfingen, für jede Diöcese einen Generalvikar und ein Generalvikariatsgericht zu bestellen, an welches, als an die höhere Instanz, von dem Archidiakonalgericht appellirt werden konnte. Zudem wurden im 13ten und 14ten Jahrhundert durch zahlreiche Synodalbeschlüsse den Archidiakonen viele von ihnen bisher geübte Befugnisse, namentlich die eigenmächtige Visitation der Pfarreien, die Entscheidung in Ehe- und andern wichtigen Angelegenheiten, sowie die Bestrafung der größeren Vergehen der Geistlichen gänzlich entzogen und dem Bischof oder seinem Generalvikar reservirt. Diese Beschränkungen bestätigte nachmals die Trienter Synode. Sie verordnete, die causæ matrimoniales und criminales sollten künftig nicht mehr vor das Archidiakonalgericht, sondern vor den Bischof selbst gebracht werden (Sess. 24. cap. 20 de ref.). Ebenso entzog die Synode den Archidiakonen die Untersuchung und Bestrafung der concubinarischen Geistlichen (Sess. 25. c. 14 de ref.), und entzog ihnen auch das Excommunicationsrecht, indem sie Niemanden, als dem Bischof selbst, einen Bann auszusprechen gestattete (Sess. 25. c. 3 de ref.). Und wenn auch die Synode den Archidiakonen das Visitationsrecht beließ, so sollten sie es doch künftig nur de consensu episcopi und unter der Bedingung ausüben dürfen,

daß sie nach geschehener Visitation dem Bischof Rechenschaft ablegen müßten (Sess. 24. cap. 3. de ref.) Ueberdieß bestimmte die Synode, die Archidiakonen sollten Magistri in der Theologie oder Doctores, oder Licentiaten im canonischen Recht sein (Sess. 24. cap. 12. de ref.) In manchen Diöcesen waren die Rural-Archidiakonate schon vor der Trienter Synode eingegangen, in andern geschah dieß im 17. und 18. Jahrhundert; aber auch von den Kathedralarchidiakonen blieb fast nichts mehr, als der Titel und Name. Bei manchen Domcapiteln fehlt diese Dignität gänzlich, und die dem Archidiakon sonst zukommenden, noch übrig gebliebenen Functionen (z. B. dem Bischofe beim Pontificalamte zu assistiren, und den Ordinanden das Zeugniß der Würdigkeit zu geben) werden dann von irgend einem Domherrn vollzogen. An andern Domstiftern hat sich zwar das Archidiakonat als Dignität erhalten, aber die alten Rechte sind nicht mehr damit verbunden. Am frühesten ging in dem Bisthum Rom die Stelle eines Archidiakonus ein. Es ist zwar nicht richtig, daß schon Gregor VII. dieselbe abschaffte, denn noch ein Menschenalter später treffen wir auf der Synode zu Bari einen Archidiakon der römischen Kirche. Später dagegen begegnet uns ein solcher nicht mehr (Thomassin, l. c. cap. 20. n. 3.). In der griechischen Kirche gab es niemals Ruralarchidiakonen; aber auch der Kathedralarchidiakon wurde vielfach durch den Chartophylax verdrängt, und zum bloßen primus inter diaconos herabgesetzt. Selbst der Titel Archidiakon ging unter. In Constantinopel selbst blieb zwar der Titel Archidiakon, aber derselbe hatte, wenigstens in den spätern Zeiten des byzantinischen Kaiserthums, seine Functionen nicht mehr an der Kathedralkirche, sondern beim Hofe, er mußte die Streitigkeiten der Hofgeistlichen u. dgl. schlichten, bei öffentlichen Ceremonien erscheinen u. dgl. Werfen wir noch einen Blick auf die Protestanten, so sehen wir, daß in der anglicanischen Kirche, wie die mittelalterliche Diöcesanverfassung überhaupt, so auch das Archidiakonat mit eigener Gerichtsbarkeit beibehalten worden ist. In der teutschen protestantischen Kirche dagegen hat man den Oberhelfern (d. i. ersten Unterpfarrern) in großer Mißachtung des historisch begründeten Sprachgebrauchs den Titel Archidiakonen verliehen. Viel passender wäre es gewesen, den sog. Generalsuperintendenten in Würtemberg solchen Titel zu verleihen, denn diese haben in der That einige Aehnlichkeit mit den alten Archidiakonen, und es wird sich nicht läugnen lassen, daß die sechs Generalsuperintendenzsprengel des protestantischen Würtembergs eine Nachahmung der mittelalterlichen Ruralarchidiakonate sind. — Näheres über die katholischen Archidiakonen findet sich bei Thomassin, l. c.; bei Binterim, Denkw. Bd. I. Th. I. S. 386—434; bei Pertsch, vom Ursprung der Archidiakone, Hildesh. 1743; Kranold, das apostol. Alter der Archidiakonalwürde. Wittbg. 1768. [Hefele.]

Archiepiscopus, s. Erzbischof.

Archiereus. Die alte christliche Kirche kennt diesen Titel nicht. Nur Christus, nicht ein Mensch, wurde ehemals ἀρχιερεύς genannt. Auch hat die lateinische Kirche diese Benennung niemals irgend einem ihrer Geistlichen gegeben; dagegen wurde es bei den Griechen und Russen üblich, die gesammte hohe Geistlichkeit, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, im Gegensatze von der niedern Geistlichkeit, mit diesem Titel auszuzeichnen. Archiereus ist darum keineswegs mit Archipresbyter zu verwechseln.

Archimandrit, s. Abt.

Archipresbyter. Wie der Titel Archidiakon nachweislich in's 4te Jahrhundert zurückreicht, so auch der eines Archipresbyter, und wie der erste unter den Diakonen Archidiakon hieß, so wurde der erste unter den Priestern bei den Lateinern Archipresbyter, bei den Griechen πρωτοπρεσβύτερος, später Protopapas (πρωτοπάπας) genannt. Gewöhnlich führte diesen Titel der seiner Weihe nach älteste Priester einer bischöflichen Kirche; aber Thomassin zeigt (de nova et veteri

ecclesiæ disciplina, P. II. Lib. II. c. 3.), daß oft auch nicht der älteste, sondern der tüchtigste unter den Priestern vom Bischofe zum Archipresbyter gewählt worden sei. Dieß geschah öfter in der griechischen, als in der lateinischen Kirche, ja mehrere Päpste wollten gar nicht gedulden, daß ein anderer als der älteste Presbyter zum Archipresbyter erhoben werde. Die Functionen des Archipresbyter bestanden vor Allem darin, daß er, wenn der Bischof krank oder verhindert war, den Gottesdienst abzuhalten hatte. So war er Stellvertreter des Bischofs in den gottesdienstlichen Handlungen, während der Archidiakon den Bischof in Verwaltung und Regierung der Diöcese vertrat und unterstützte. Doch weist die vierte Synode von Carthago can. 17 auch dem Archipresbyter einen Antheil an der Verwaltung zu, indem sie verordnet: ut episcopus gubernationem viduarum et pupillorum et peregrinorum non per se ipsum, sed per archipresbyterum aut per archidiaconum agat. Anfangs war an jeder Kathedralkirche nur ein Archipresbyter; als aber das Christenthum sich auch auf die Landleute (pagani) ausdehnte, und zur Pastoration der Landleute mehrere Priester bestellt werden mußten, seitdem, also seit dem 5ten und 6ten Jahrhundert, treffen wir in vielen Diöcesen mehrere Archipresbyteri, einen in der bischöflichen Stadt, die andern auf dem Lande, namentlich in Landstädtchen. Hauptaufgabe der letztern war, die Landgeistlichen und ihren Wandel zu beaufsichtigen, und ihre Vergehen dem Bischof oder Archidiakon anzuzeigen (Thomassin, l. c. cap. 4.). Wie die Archidiakonatsstellen im fränkischen Reich öfters von Laien usurpirt wurden, so geschah es auch mit den Archipresbyteraten, was schon durch das Concil von Rheims im J. 630 (can. 19) verboten wurde. Uebrigens stand sowohl der Archipresbyter der Kathedrale, als die Ruralarchipresbyteri unter dem Archidiakon, wie Isidor von Sevilla (Ep. ad Ludifrid.) ausdrücklich sagt. (Thomassin, l. c. cap. 4. n. 5.) Noch fester bildete sich die Archipresbyteral-Einrichtung in der carolingischen Zeit aus. Die Diöcese wurde jetzt in Landarchidiakonate, jedes Landarchidiakonat aber in kleinere Sprengel eingetheilt, an deren Spitze der Archipresbyter stand, als Hauptpfarrer des ganzen Bezirks und als Aufseher aller darin befindlichen Landgeistlichen. Diese Bezirke nun nannte man nach ihrem Vorsteher Archipresbyterate, oder auch Dekanien oder Christianitäten. Der Name Landcapitel aber entstand darum, weil die Landgeistlichen eines Dekanats zum Archipresbyter ehemals ungefähr in dasselbe Verhältniß traten, wie die Geistlichen der Domkirche zum Bischof. Wie nun der Complex der Einen Domcapitel, Kathedralcapitel hieß, so der Complex der Andern Landcapitel. Nicht unwahrscheinlich, aber auch nicht völlig erwiesen ist es, daß ein Archidiakonatssprengel einem Gau, ein Archipresbyterat einer Centene, (Hunderte, Huntare,) also die kirchliche der bürgerlichen Eintheilung entsprochen habe. Die Geschäfte des Archipresbyter waren: er hatte im Namen des Bischofs über die Geistlichen seines Sprengels die Aufsicht zu führen, die bischöflichen und Synodalverordnungen in Vollzug zu bringen, und über ihre Befolgung zu wachen; er mußte die Ordinanden seines Dekanats dem Bischofe vorstellen, und hatte auch das Recht, die kleinern Streitigkeiten der niedern Geistlichen zu schlichten. Am ersten Tage jedes Monats hatte der Archipresbyter weiterhin nach carolingischer Einrichtung mit seinen Capitularen die sog. Calendenzusammenkünfte abzuhalten, welche unseren jetzigen Conferenzen gleichen, und die Fortbildung der Geistlichen, sowie den Austausch ihrer Erfahrungen und Gedanken zum Zwecke hatten. Ihm lag es überdieß ob, die größern Vergehen auch der Laien dem Archidiakon und durch diesen dem Bischofe anzuzeigen und dafür zu sorgen, daß die öffentlichen Sünder sich einer öffentlichen, die geheimen einer geheimen Kirchenbuße sich unterzogen. Der Archipresbyter war ehemals auch der alleinige regelmäßige Spender der hl. Taufe in seinem Sprengel, und nur seine Kirche hatte einen Taufstein (ecclesia baptis-

malis). Das ganze Dekanat bildete gleichsam nur eine Pfarrei. Die Gesammtheit eines solchen Sprengels hieß plebs, und daher der Archipresbyter selbst auch plebanus, ein Titel, der in einigen Gegenden noch jetzt gebräuchlich ist. Endlich hatte der Archipresbyter auch die Güter der erledigten Kirchenstellen zu verwalten. So haben auch manche Archipresbyteri ihre Stellung zur Befriedigung ihrer Habsucht mißbraucht, und schon im J. 855 sah sich die Synode von Ticinum (Pavia) zu dem Beschlusse veranlaßt, die Archipresbyteri sollten künftig nicht mehr wagen, die Einkünfte anderer (erledigter) Kirchen für sich einzuziehen. Im Laufe der Zeit gingen in den Befugnissen der Archipresbyteri oder Dekani manche Veränderungen vor, und fast in jedem Lande bestehen in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften und Einrichtungen. Darum hat wohl das Tridentinum nur wenig über die Dekani oder Archipresbyteri gesprochen, und sich darauf beschränkt, ihnen die Art und Weise vorzuschreiben, wie sie im Namen des Bischofs die Pfarreien visitiren sollten (Sess. 24. cap. 3. de ref.). Der hl. Carl von Borromeo aber hob in seiner Diöcese die Gewalt der Dekani ganz auf, und bestellte an ihrer Statt auf seiner ersten Provincial-Synode sog. Vicarii foranei, die er ganz nach seinem Gutdünken bestellen und wieder ad nutum entlassen konnte. Endlich bemerken wir noch, daß die Functionen des archipresbyter cathedralis theils an den Weihbischof, theils an den Domdekan übergiengen. Näheres findet sich außer Thomassin l. c. bei Binterim, Denkw. Bd. I. Th. I. S. 514—529 und Bd. I. Th. II. S. 79—83. Zwei wichtige Dissertationen von Neller und Schmidt sind abgedruckt in Schmidt, Thesaurus juris ecclesiast. Tom. III. p. 290 sqq. u. p. 314 sqq. [Hefele.]

Architektur, s. Baukunst, christliche.

Arcimboldi (Joh. Angelus). Als die Reformation ausbrach, waren die drei scandinavischen Reiche Schweden, Norwegen und Dänemark in Folge der Calmar'schen Union vom J. 1397 und zwar in der Weise vereinigt, daß jedes Land nach eigenen Gesetzen regiert und behandelt, Krieg und Frieden aber von allen gemeinsam beschlossen und geführt werden solle. An der Spitze des Unionsstaates stand ein Unionskönig, und zwar seit dem J. 1513 Christian II. Aber ein großer Theil der Schweden war mit diesem (dänischen) Unionskönig nicht zufrieden und strebte dahin, wieder für sich einen eigenen Landeskönig zu erhalten. An der Spitze der Unzufriedenen stand die Familie Sture seit der Mitte des 15ten Jahrhunderts. Die Sture wurden Reichsvorsteher, d. i. Unterkönige, und die Unionskönige mußten in den Wahlcapitulationen (Handfesten) den unzufriedenen Schweden manche Zugeständnisse machen. Bei solcher Lage der Sache wurde Johann Angelus Arcimboldi, Sohn eines Senators aus Mailand, ums J. 1517 als päpstlicher Nuntius nach dem scandinavischen Norden geschickt, mit dem Auftrag, den Ablaß wegen Bau der Peterskirche auch in den drei Unionsreichen zu verkünden. Er that dieß, nachdem er vom Unionskönige Christian II. durch 1100 rheinische Gulden die Erlaubniß hiezu erkauft hatte, zuerst in Dänemark, reiste aber im J. 1518 zu gleichem Zwecke auch nach Schweden. Als er hier ankam, war er ganz dänisch gesinnt, aber der schwedische Reichsvorsteher Sten Sture der jüngere gewann ihn bald durch Geschenke, wie man sagt, auf seine Seite, und benützte ihn zum Sturze der dem Unionskönige geneigten hohen Geistlichkeit. Der Erzbischof Trolle von Upsala wurde jetzt auf dem schwedischen Reichstage zu Arboga 1518, weil er den Unionskönig Christian II. bei einem Einfalle in Schweden unterstützt hatte, gewaltsam und ohne gehörige Rechtswahrung abgesetzt, und Arcimboldi bestätigte die Sentenz. Sture soll ihm dafür seine eigene Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Upsala versprochen haben. Aber Arcimboldi erndtete dafür bittere Früchte. König Christian II. nahm ihm die gesammelten Ablaßgelder, und setzte seinen Bruder gefangen. Ar-

cimboldi mußte fliehen. Aber auch Papst Leo mißbilligte das Benehmen seines Legaten, erklärte die Absetzung Trolle's für ungerecht, sprach über Sture und die schwedischen Reichsräthe den Bann und stellte den Arcimboldi vor Gericht. Er schwur, an dem Hochverrathe Sture's keinen Antheil gehabt zu haben, blieb einige Jahre in Ungnade, wurde aber im J. 1525 Bischof von Novara und im J. 1550 Erzbischof von Mailand. Starb 1555. Vgl. Ughell, Ital. sacr. Tom. IV. p. 274. 723. Schröckh, neue Kirchengesch. Bd. II. S. 11 ff. Raumer, Gesch. Europa's seit der Reform. Bd. II. S. 103. [Haas.]

Areopag (Ἄρειος πάγος, collis Martius, von Ἄρης, Mars und πάγος, Hügel), eine von der Akropolis in Athen westlich gelegene Anhöhe, wo der älteste Gerichtshof, gebildet aus Männern der angesehensten Familien und von erprobter Redlichkeit, die über die wichtigsten Criminalfälle nicht nach geschriebenem Gesetze, sondern nach dem jedesmaligen Ermessen ihrer eigenen Einsicht das Urtheil fällten, seine Sitzungen hielt (cf. Herod. VIII. 52: οἱ δὲ Πέρσαι ἰζόμενοι ἐπὶ τὸν καταντίον τῆς ἀκροπόλιος ὄχθον, τὸν Ἀθηναῖοι καλέουσι Ἄρειον πάγον, ἐπολιόρκεον κ. τ. λ. Pausan. I. 28, 5: ἐστὶ Ἄρειος πάγος καλούμενος, ὅτι πρῶτος Ἄρης ἐνταῦθα ἐκρίθη). Mars soll sich zuerst vor den zwölf Göttern auf diesem Hügel vertheidigt haben, als er den Halyrrothios, den Sohn des Neptun, getödtet hatte. (Pausan. Attic. c. 28. cf. Aristot. Polit. II. 10. V. 12.) Suidas sagt: Ἄρειον πάγον, ὅτι ἐν τῷ πάγῳ ἐστὶ καὶ ἐν ὕψει τὸ δικαστήριον; Valerius Maximus II. 6. 4: sanctissimum consilium, quid quisque Atheniensium ageret aut quonam quaestu sustentarentur, diligentissime inquirere solebat; ut homines honestatem vitæ rationem memores reddendam esse sequerentur (cf. Macrob. Saturn. 7, 1. Aelian. V. H. 5, 15). In der Zeit des Perikles war der Areopag durch Ephialtes beschränkt, aber nach dem Sturze der 30 Tyrannen wieder in seine vollen Rechte eingesetzt worden, und bestand noch im Zeitalter der Römer (cf. Gellius N. A. XII. 7. Lys. caed. Eratosth. 30. Meursius de Areopago, Lugd. Bat. 1624. 4. Potter: Archæol. Gr. Tom. I. p. 201. Petit. legg. attic. p. 241 sqq. Böckh de areopago. Berol. 1826. 4.) Auf diesem Hügel hielt der Apostel Paulus, um besser gehört zu werden, jene meisterhafte Rede Apg. 17, 19 ff.; keineswegs aber, um sich vor den Richtern wegen der Anklage, fremde Götter einführen zu wollen, zu vertheidigen. Von einer gerichtlichen Verhandlung ist im ganzen Berichte keine Spur. [Stern.]

Aretas war der gemeinsame Name mehrerer Könige, wahrscheinlich einer ganzen königlichen Dynastie im hebräischen Arabien (Ἀρέτας τε ὁ πετραῖος βασιλεύς. Jos. Antt. XVIII. 5, 1.), die zu Petra ihre Residenz hatte (Jos. Antt. XIV. 1, 4.). Ein dortiger König, Namens Aretas, war es, der nach 2 Makk. 5, 8. den Jason eine Zeit lang gefangen hielt und dieser Stelle zufolge auch über das ammonische Gebiet geherrscht zu haben scheint. Ein anderer Aretas hatte nach 2 Cor. 11, 32. Damaskus in seiner Gewalt und einen eigenen Ethnarchen dort aufgestellt, welcher auf Anstiften der Juden die Thore der Stadt schließen ließ, um den hl. Paulus in seine Gewalt zu bekommen. Schon früher hatte derselbe Aretas seine Tochter dem Herodes Antipas zur Ehe gegeben, der aber bald die Frau seines Bruders derselben vorzog. Ueber die Folgen davon s. d. A. Antipas. Ein anderer in der Schrift nicht erwähnter Araberkönig Aretas hatte zur Zeit des Alexander Jannäus Cölesyrien in seiner Gewalt und lieferte letzterem eine siegreiche Schlacht (Jos. Antt. XIII. 15, 2.). Spätere arabische Könige desselben Namens erwähnt Assemani in seiner Biblioth. orient. I. 367. II. 331. Daß das Gebiet dieser Könige bald größer bald kleiner war, erhellt aus dem Gesagten. Unter Trajan wurde es durch Corn. Palma zur römischen Provinz gemacht. Die schon berührte Gewinnung der Stadt Damaskus durch Aretas fiel wahrscheinlich in die Zeit, wo der syrische Statthalter Vitellius sich nach

Rom begeben hatte. An eine bloße Umstellung der Stadt mit Kriegsvolk oder eine Belagerung derselben läßt Apg. 9, 24 f. und 2 Cor. 11, 32. nicht denken, weil in diesem Falle Paulus den Feinden geradezu ausgeliefert worden wäre (Winer Realw. s. v.), vor denen er doch gerettet werden sollte. [Welte.]

Argob, alttestamentlicher Name 1) eines israelitischen Häuptlings (2 Kön. 15, 25.); 2) einer transjordanischen Landschaft, welche in vorisraelitischer Zeit zu dem Königreiche Basan (Deut. 4, 4. 13.), seit Eroberung Canaans aber dem Stamme Manasse angehörte (1 Kön. 4, 13.). In Eusebius Zeit führte noch ein Ort, 15 römische Meilen von Gerasa den Namen Ergab oder Ergaba (Onomast. p. 395). Spuren des Namens haben sich in dem Namen eines dort befindlichen Berges Arkub Massalubie erhalten.

Argumentation, s. Allegation.

Argwohn besteht in dem einzelnen Act oder in der Gewohnheit, ohne genügenden Grund Böses von seinem Nächsten zu vermuthen. Der Argwohn, objectiv betrachtet, steht schroff der christlichen Liebe entgegen, von welcher der Apostel insbesondere schreibt: „sie denkt nichts Arges"; jedoch muß die Zurechnung, die Beweggründe, oder, insofern selbst physische Momente hier eingreifen, die Ursachen des Argwohnes abwägen und darnach milder oder schärfer richten. Die äußerste Grenze der Schuld bis zur äußersten Grenze der Entschuldbarkeit des Argwohns mag in folgender Weise abgesteckt werden: Eine gehässige Seele, der es wohl thut und die es freut, möglichst viel Schlimmes von Andern zu denken, theils aus Disposition zum Menschenhaß, theils um überhaupt Tugend läugnen zu können; andererseits Reizbarkeit und Verstimmung der Nerven, oder fortgesetzte bittere Erfahrungen eines langen Lebens. — Dazwischen liegen nun zahllose, nur dem Auge des Allwissenden unterscheidbare Abstufungen in Größe und Geringheit der Schuld; die nicht in jeder einzelnen Erscheinung abgewogen werden können, da auch noch die objective Veranlassung und Wahrscheinlichkeit bald größer und kleiner ist, und somit der Argwohn in Gestalt der Wahrheit sich mehr oder weniger aufdrängt, und da ferner der Argwohn hier in flüchtigen, kaum genehmigten Gedanken, dort in zäher chronischer Ausdauer erscheint. Die Aeußerungen des Argwohns geben ihm selbst wieder eine andere Gestalt; verkörpert er sich in Wort und That, so richtet er nicht selten großes Unheil an theils durch Ansteckung, wo dann ein schlimmes Feuer der Ohrenbläserei, Verdächtigung ꝛc. rasch um sich greift, theils durch schweres Unrecht und bittere Kränkung des Beargwohnten, der gewöhnlich sich durch das Erlittene gleichfalls zur Feindschaft, Rachsucht ꝛc. entzünden läßt. Der Mensch aber selbst, der dem Argwohn sich hingibt, hetzt und quält nicht nur Andere, sondern auch sich selbst und zwar nur um so mehr, je mehr er verschlossen es nicht wagt, dem Beargwohnten sich zu eröffnen. Universalmittel gegen Argwohn ist vor Allem ein wahrhaft christliches Gemüth, das freundlich und lieb von Jedem denkt, so lang es ohne Unverstand möglich ist; ferner aufrichtige und unverzügliche Mittheilung gegen den selbst, gegen welchen böse Gedanken aufsteigen wollen; das Zuredestellen des Betreffenden zerstreut meistens schnell und sicher die Nebel des Argwohns. Dann aber gehört immerhin eine gewisse Kräftigkeit des Geistes dazu, um das Gewürm der argwöhnischen Gedanken jedesmal rasch und entschieden zu zertreten. Alte Leute, Weiber, am Unterleib Leidende, Taube, sind in Folge physischer Ursachen dem Argwohn besonders unterworfen; Melancholiker, habsüchtige und zugleich bornirte Bauern und Handwerker, in irgend einem Laster verwüstete Seelen, allgemein feindselig gestimmte Gemüther, werden Seitens ihrer moralischen Disposition mehr vom Argwohn angefochten. Wo ein Mensch physisch sehr schwach ist, seine Intelligenz auf tiefer Stufe steht, und Argwohn gegen den Nebenmenschen schon viel und heftig im Innern geglüht hat, da flammt er zuletzt auch gegen Gott in die Höhe;

und der Mensch beargwohnt Gott, als sei Gott ungerecht, lieblos, parteiisch u. s. w.; seine Auszweigung von dieser Seite nimmt dann der vollendete Argwohn in der Gotteslästerung. [Stolz.]

Arianer, s. Arius.

Arianismus, s. Arius.

Arimathäa (Ἀριμάθαια), Heimath Josephs, eines angesehenen Mitgliedes des Synedriums (Mark. 15, 43.), der heimlich an Jesum glaubte (Joh. 19, 38.), seiner Verurtheilung entgegen war (Luk. 23, 51.), und endlich für eine ehrenvolle Bestattung desselben sorgte (Matth. 27, 57 ff. Mark. 15, 43 ff. Luk. 23, 50 ff. Joh. 19, 38.). Der Name des Ortes ist ohne Zweifel aus Rama (רָמָה = Höhe) entstanden und wird von einigen mit dem benjaminitischen Rama unweit Gibea, von andern mit dem sog. Rama Samuels (רָמָתַיִם צוֹפִים) identificirt, während andere das Rama Samuels und Rama Gibea für einen und denselben Ort und einerlei mit Arimathäa ansehen, andere dagegen letzteren Ort in der Nähe von Diospolis (Lydda) suchen. Letztere haben den hl. Hieronymus zum Gewährsmann, welcher im Epitaph. Paulæ unter Anderm sagt: — et Lyddam versam in Diospolin Dorcadis atque Aeneæ resurrectione ac sanitate inclytam. Haud procul ab ea Arimathiam (sc. vidit) viculum Joseph, qui Dominum sepelivit. Demnach wäre Arimathäa einerlei mit Rama bei Lydda oder mit dem spätern und heutigen Ramla (Sand) in der Ebene Saron, 8 Stunden von Jerusalem. Daß Lukas (23, 51.) sie ausdrücklich eine Stadt der Juden nennt, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß sie früher zum samaritanischen Gebiete gehörte, unter dem Makkabäerfürsten Jonathan aber dem jüdischen zugetheilt wurde (1 Makk. 11, 28—34.). Zur Zeit der Kreuzzüge war sie nebst Lydda der erste von den Kreuzfahrern eroberte Ort und erhielt mit Lydda einen Bischof. Philipp von Burgund erbaute das große festungsartige Franciscanerkloster, die Tempelritter die Kirche der 40 Märtyrer (jetzt Moschee). Gegenwärtig soll sie gegen 800 griechische und 2000 muhamedanische Einwohner haben. [Welte.]

Aristeas, s. alexandrinische Uebersetzung.

Aristides, Apologet. Unter Kaiser Hadrian, der von 117—138 regierte, hatten sich die Feinde des christlichen Namens alle Mühe gegeben, eine Verfolgung gegen die Christen hervorzurufen, beziehungsweise die unter Trajan begonnene fortzusetzen. Doch Männer, wie Quadratus und Aristides, traten für die Sache der Christen auf, und die Folge war, daß Hadrian befahl, der Verfolgung Einhalt zu thun. Aristides war ein Philosoph, aus Athen gebürtig, und ausgezeichnet durch seine Beredtsamkeit. Im Heidenthum vergeblich Befriedigung suchend, trat er zum Christenthum über und reichte, wie schon angedeutet, zu Gunsten der Christen eine vortreffliche Vertheidigungsschrift bei Hadrian ein. Für uns ist diese Apologie zwar verloren gegangen, aber die Nachricht des Hieronymus (Hieron. ep. 83 ad Magnum: „Aristides, philosophus vir eloquentissimus, eidem principi [Hadriano] apologeticum pro christianis obtulit contextum philosophorum sententiis“) läßt uns das als einen charakteristischen Zug derselben erkennen, daß er die eigenen Schriften der Philosophen zur Rechtfertigung der christlichen Religion benützte. Nach Usuardus und Odo aus dem 8. und 9. Jahrhundert soll Aristides vor Hadrian in einer mündlich vorgetragenen Rede die Gottheit Christi vertheidigt haben.

Aristotelisch-scholastische Philosophie. Darunter versteht man dem Wortlaute nach eine Art Philosophie, welche aus einer eigenthümlichen Verbindung der Scholastik mit der aristotelischen Philosophie sich erzeugt hat. Das Wort Scholastik, worauf es beim nähern Verständniß des fraglichen Ausdrucks ankommt, hat jedoch keine scharf abgegrenzte Bedeutung. Mit Recht sagt Ritter, es sei ein erst nach dem Mittelalter aufgebrachter Parteiname für alles das, was der Schule angehört. Am besten begreift man darunter alles zur

höhern wissenschaftlichen Bildung des Mittelalters Gehörige, wobei noch die Grenzen desselben verschieden bestimmt werden können. Wenden wir das auf unsern Gegenstand an, so ergibt sich außer dem Schwankenden der Zeitbestimmung noch ein anderer Mißstand: dieselbe Erscheinung nämlich, welche im Mittelalter aufgetaucht ist, und den Namen aristotelisch-scholastische Philosophie erhalten hat, zeigt sich der Sache nach schon vor dem Mittelalter in der griechischen Kirche zur Zeit der patristischen Philosophie und unmittelbar nach ihr. Wir werden darum der Sache halber, die der für sich ungenaue Ausdruck bezeichnen will, von der Zeitbestimmung vorerst ganz absehen und sagen müssen, aristotelisch-scholastisch sei überhaupt jene christliche Philosophie, welche sich aus der Aufnahme und Verarbeitung der aristotelischen Philosophie durch ein den christlichen Grundsätzen gemäßes Denken erzeugt hat. Demgemäß unterscheidet sich die aristotelisch-scholastische Philosophie ebensosehr von jeder bloßen Erneuerung des Aristoteles, wo von einer Vermittlung desselben mit der christlichen Weltanschauung abgesehen wird, als von jenen christlichen Philosophieen, welche, wie etwa das an der Spitze des Mittelalters stehende System des Scotus Erigena oder der spätere Mysticismus, auf originelle Weise unabhängig von außerchristlichem, wenigstens von aristotelischem Einflusse sich gestalteten; ebenso ferner von der platonisch-christlichen Philosophie, welche vorherrschend Plato sich zum Führer nahm, wie das bei den meisten Vätern der Fall ist, bei denen sich von Philosophie reden läßt. Weiter ist aus unserm Bereiche ausgeschieden der mit andern Religionssystemen z. B. der neuplatonischen Religionsphilosophie und noch mehr der muhammedanischen Religion gemischte oder von ihr aus bestimmte Peripateticismus. Endlich noch ist in gleicher Richtung auch die scholastische Theologie zu nennen, sofern sie selbst ihr Gebiet ausdrücklich von dem der Philosophie abgrenzt. Aber trotz dieser genauen Begrenzung läßt sich das Wesen und die Geschichte unseres Gegenstandes ohne Bezugnahme auf die genannten Gegensätze zu ihm gar nicht begreiflich machen. Denn die aristotelisch-scholastische Philosophie ist ein organisches Gewächs, auf welches all die genannten Erscheinungen einen hemmenden oder fördernden Einfluß geäußert haben. Suchen wir uns vorerst im Allgemeinen das Gesetz ihres Entwicklungsganges begreiflich zu machen, so ist es dieses: das, worauf naturgemäß der christliche Geist vor Allem auch mit seinem Denken gerichtet sein mußte, war die Thatsache der christlichen Offenbarung; daher in der alten Kirche das Erste die Dogmenbildung, auf welche die speculativsten Köpfe alle Kraft ihres Denkens verwandten, und in gleicher Art im Anfange des Mittelalters die theologischen Sammelwerke, so die Sentenzen des Lombarden. War das die Weltgeschichte wie die Individuen umschaffende Christenthum dem Denken verinnerlicht und dieses gleichsam davon gesättigt, so mußte nun, da es durch den dogmengeschichtlichen Proceß eine gewisse Reife erlangt hatte, das Vernunftinteresse vorwiegend Platz gewinnen; es mußte der Drang entstehen, die bisherige Errungenschaft systematisch zu verarbeiten. Der dem Menschen natürliche Wissenstrieb, auf die Natur gerichtet, mußte gleichfalls die Hand bieten; durch beides aber erstarkte die Vernunft in sich selbst zu einer gewissen Unabhängigkeit von der Offenbarung, und es konnte nun im weiteren Fortgange der Philosophie ein doppelter Weg eingeschlagen werden: das Nachdenken suchte auf selbstständige Weise ein System seines Wissens zu Stande zu bringen; oder aber es griff wie in der Theologie so auch hier zu vorhandenen Auctoritäten. Das letztere ist das Normale. Die platonische und aristotelische Philosophie boten sich da von selbst dar: denn sie waren die angesehensten und verbreitetsten; die Christen wurden theils durch ihre Erziehung und Umgang mit den Heiden, theils wie es später der Fall war, durch das Studium der Väter, oder durch Classiker und noch vorhandene philosophische Schriften auf sie geführt. Indem aber das Christenthum diese Systeme sich aneignete, hielt es dabei denselben Gang ein, wie die heidnische

Welt; wie auch hier zuerst die platonische Philosophie Anerkennung erlangte und erst später die peripatetische, ebenso finden wir in den beiden Hauptentwicklungsphasen der aristotelisch-scholastischen Philosophie immer den Platonismus als ihren Vorläufer. Darauf hatte auch der verschiedene Charakter der beiden Philosophieen einen wesentlichen Einfluß: die platonische eignete sich wegen ihrer überschwenglichen Ideenfülle mehr für die productive, die aristotelische dagegen vermöge ihrer vorherrschenden Dialektik mehr für die systematisirende Periode des christlichen Geistes. Daher die Erscheinung, daß sowohl in der patristischen als scholastischen Philosophie der Platonismus zuerst Eingang findet; sowie die weitere, daß sich schon deßhalb auch nie eine sklavische Anhänglichkeit an Aristoteles bilden konnte, und es geschichtlich nie eine rein aristotelisch-christliche Philosophie gab. Ein weiterer Punct liegt gleichfalls in der theilweise schon berührten Verschiedenheit der beiden Philosophenfürsten. Die platonische Philosophie schien ihrem Inhalte nach, wie er besonders in populärer Form im Timäus sich findet, der christlichen Theologie viel günstiger, während sich in dem scharf bestimmten Systeme des Stagiriten der dem Christenthume feindliche naturalistische Grundzug des Heidenthums viel offener aussprach. Es konnte deßwegen Aristoteles als Dialektiker hochgeschätzt sein, während man in der Metaphysik dem Plato anhing. Damit hängt zusammen, daß bei solchen, in welchen die specifisch-christliche Weltanschauung noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen war, schon ein übermäßiger Gebrauch der aristotelischen Dialektik, noch mehr aber das Studium seiner Physik und Metaphysik den christlichen Glauben ganz oder theilweise gefährdete, ein Umstand, der viel dazu beitrug, die Kirche in Rücksicht auf den Gebrauch des Aristoteles behutsam zu machen. Von Bedeutung ist ferner die Art, wie Aristoteles bekannt wurde: es war nicht der reine Aristoteles, sondern der durch griechische oder neuplatonische oder endlich arabische Commentatoren hindurchgegangene; auch trat er nicht auf Einmal als etwas Fertiges dem Christenthume gegenüber, sondern erst nach und nach, so daß das Christenthum die fremde Speise allmählig verdauen lernte. Im Grunde also war es nicht der individuelle Philosoph, an dem sich das Denken bildete, sondern die zum Gute der Menschheit gewordene Philosophie, welche schon die verschiedenartigsten, dem Geiste des Christenthums näher liegenden Elemente in sich aufgenommen hatte. Das leitet uns auf den schwierigsten und verwickeltsten Punct, das Verhältniß der werdenden Philosophie zu der mit ihr ziemlich gleichen Schritt haltenden systematischen Theologie. Die entscheidende Frage hiebei ist, ob sich in der aristotelisch-scholastischen Philosophie eine von der Theologie unabhängige Metaphysik als Wissenschaft zu gestalten vermochte; denn daß dieß bei der Dialektik, nicht minder auch bei den mathematischen, astronomischen und physikalischen Wissenschaften in ihrem jeweiligen Bestande der Fall war, kann im Allgemeinen angenommen werden. Wenn man jene Frage so versteht, ob eine Metaphysik als Wissenschaft erst gebildet worden sei, so ist sie entschieden zu verneinen; aber ebenso nach anderer Auffassung zu bejahen. Die Metaphysik bestand schon: es war die aristotelische; diese wurde zunächst historisch und weiterhin auch kritisch und speculativ behandelt. Die so modificirte Metaphysik wurde allerdings von der Theologie bestimmt unterschieden. Aber auf der andern Seite ward diese Art von Philosophie doch auch in die bestimmteste innere Einheit mit der Theologie gebracht, an sich selbst schon hatte sie den Einfluß des christlichen Glaubens erfahren, und ebenso wurde umgekehrt die Theologie als speculative Wissenschaft erst durch die Vertiefung in jene Philosophie möglich. Das Neue, was dem Alten, der aristotelischen Philosophie gegenüber, selbstständig sich ausbildete, war die speculative Theologie oder eine eigentlich christliche höhere Philosophie, welche jene als Moment in sich aufnahm und als ihre Vorstufe sich vorausgehen ließ. Es wäre aber durchaus verkehrt, dieses Verhältniß der Einheit als ein bloß äußerliches, und das der Abhängigkeit der Philosophie

als ein Zwangsverhältniß aufzufassen: in der Blüthezeit der Scholastik war es ein durchaus innerliches, lebendiges und freies. Von dieser Seite aus die aristotelisch-scholastische Philosophie betrachtet, wo sie in die Theologie einmündet, besteht ihre weltgeschichtliche Bedeutung darin, daß sie im Elemente des Denkens das Heidenthum überwältigt hat. Politisch social hatte die Kirche über dasselbe gesiegt: denkend that dieß die aristotelisch-scholastische Philosophie; aber nicht so fast an sich selbst, als durch ihre Wirkung: die speculative Theologie, da hiedurch die innere Vernunftmäßigkeit des Christenthums, vermöge deren es auch die höchste Errungenschaft des Heidenthums, seine Metaphysik in sich aufnahm, an's Licht kam. Aber auch die Philosophie gewann dabei, indem sie theils an sich selbst, besonders in den Vernunftbegriffen erweitert und berichtigt wurde, theils und namentlich in der Theologie, als ihrer höhern Ergänzung das erhielt, wornach sie bei den Alten vergeblich gestrebt: nämlich practische Lebensweisheit zu sein. Das letztere wurde sie in der Theologie in einem Umfange, wie sie dieselbe für sich als bloß speculative Wissenschaft nie erreicht hat und nie erreichen kann, indem jene in das ganze kirchliche Leben gestaltend eingriff. In der angegebenen höheren Idee liegt von selbst auch der Maaßstab der Beurtheilung für das endliche Schicksal der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Es war das letztere eine geschichtlich nothwendige Folge ihrer Beschränktheit, daß sie nämlich an ein geschichtliches, an das platonisch-aristotelische System sich anschloß, und so theils mehr eine geschichtliche Wissenschaft wurde, theils bloß partial den Sieg des Christenthums im Denken nachwies. Es gilt nun den im Allgemeinen angegebenen Begriff der aristotelisch-scholastischen Philosophie in ihrem geschichtlichen Verlaufe im Einzelnen nachzuweisen; zur bessern Uebersicht über den reichhaltigen Stoff soll 1) von der aristotelischen Philosophie, sowie den Schriften des Aristoteles, soweit beides hieher gehört; 2) vom Schicksale der aristotelischen Philosophie in der älteren Kirche und 3) von demselben in der abendländischen Kirche während des Mittelalters die Rede sein. — 1) Aristoteles (geb. 384 zu Stagira in Macedonien und gest. 322 v. Chr. Geb.), ein Schüler Plato's, mit dem er jedoch später zerfiel, Lehrer Alexanders des Großen, ist einer der fruchtbarsten Schriftsteller, wie nicht minder der scharfsinnigsten Denker, die gelebt haben. Selbst seine äußeren Verhältnisse, welche ihn theils zur Anlegung einer großen Bibliothek, theils zu großartigen naturhistorischen Sammlungen, und zu anderweitigen wissenschaftlichen, geschichtlichen und politischen Forschungen befähigten, waren seinem großen Plane, alle bestehenden Wissenschaften in Ein großes Ganzes zu vereinigen, durchaus günstig. Er blieb wenig hinter seinem Ziele zurück. Am meisten verdanken ihm die Logik und Dialektik, und nicht minder die Naturwissenschaften. Dieß hängt auf's Innigste mit seiner ganzen philosophischen Denkart zusammen, welche sich am deutlichsten in seinem Gegensatze gegen die platonische Ideenlehre ausspricht. Während nach Plato die Ideen oder die ewigen Musterbilder der Dinge das wahre Wesen der letztern bilden, und weiterhin ihr Sein in sich selbst unabhängig von dem Einzelnen haben, findet Aristoteles in dem Einzelnen das Wesen, und läßt das Allgemeine durch das Einzelne begründet sein. Die Bedeutung, welche Aristoteles dem Schluß in der Beweisführung gibt, ist nur die andere logische Seite hievon: die Erkenntniß des Allgemeinen soll durch die des Einzelnen vermittelt werden. Außer diesen in die Dialektik und Logik gehörenden Fragen erlangten später auch Bedeutung seine metaphysischen Sätze über die relativen Principien und das absolute Princip der Dinge, sowie seine physikalischen über den Weltzusammenhang, die psychologischen und pneumatologischen, wie nicht minder die Frage aus der Ethik über den höchsten Endzweck. Stellen wir aus ihm das hieher gehörige kurz zusammen, so wird es sich auf folgende Sätze beschränken: Alles Seiende besteht aus Materie und Form, dem bloßen Substrat der wirklichen Dinge, und dem gestaltenden Principe derselben; soll es zur wirklichen

Gestaltung der Materie durch die Form kommen, so muß als weiteres relatives Princip zur erstern, die an sich indifferent ist, die Beraubung, weiter eine bewegende Ursache hinzukommen. Da alles Wirkliche einer bewegenden Ursache bedarf, so muß, wenn man nicht eine unendliche Reihe derselben annehmen will, was die Wissenschaft unmöglich machte, eine erste absolute Ursache sein, die an sich selbst unbewegt das Endliche bewegt. Diese erste Ursache ist zugleich absoluter Zweck, das nicht begehrende Begehrenswerthe; und weil Ursache und Zweck im Grunde nur verschiedene Seiten an der Form sind, so kann die erste Ursache auch als die absolute Form, oder wie wir sagen würden, als der absolute Begriff bestimmt werden. Dieses ist Gott, das sich selbst denkende reine Denken. Gott ist nicht Schöpfer, sondern nur der ewige Beweger einer gleichewigen Materie; die Welt also gleichewig mit Gott. Er bewegt aber die Welt nicht unmittelbar, sondern durch die endlichen Ursachen; die ihm zunächst seienden sind die Himmelskörper, in deren Umkreise Gott ist, weßhalb sie sich am schnellsten bewegen, und durch welche er auf die Erde und was auf ihr ist, seinen Einfluß ausübt. Scholastisch dieß ausgedrückt, so erstreckt sich die göttliche Weltregierung nur auf das Allgemeine, nicht auf das Einzelne, insbesondere nicht auf die sublunarischen Dinge. — Die den Körper bewegende Seele hat zu ihrer Voraussetzung und als Momente in sich die ernährende und empfindende Seele; an sich selbst ist sie unterschieden in einen leidenden, auf das Sinnliche sich beziehenden, und einen thätigen, dem Allgemeinen zugewandten Verstand. Der letztere ist der Inbegriff der Ideen, ewig und unsterblich wie Gott, oder vielmehr das göttliche Denken selber. Hieran entzündeten sich später die Streitigkeiten über das Verhältniß des thätigen und leidenden Verstandes, ob jener von außen zu diesem und den Dingen hinzukomme oder nicht ꝛc., sowie die noch späteren über die Unsterblichkeit der Seele. Daß in letzter Beziehung die aristotelische Lehre keine individuelle Unsterblichkeit zuläßt, ist leicht ersichtlich: im Individuum nimmt der thätige Verstand individuelles Bewußtsein, Gedächtniß ꝛc. vom leidenden sterblichen Verstande an; da nun beim Tode jenes zu Grunde geht, so kann es auch nach Aristoteles keine individuelle Unsterblichkeit geben. Endlich hängt mit dem Ganzen zusammen die Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische als den letzten Endzweck. Die Schriften des Aristoteles, welche von den Scholastikern größtentheils benützt wurden, sind nach Buhle's Eintheilung folgende: die logischen Werke unter dem gemeinsamen Titel Organon; sie enthalten: das Buch von den Kategorieen, den Grundbegriffen aller Erkenntniß; die Schrift de interpretatione oder von den Urtheilen; die beiden Analytica priora und posteriora, d. i. die Lehre von den Schlüssen und der Wissenschaft; die Logik oder die Lehre von der Dialektik und den allgemeinen Hilfsbegriffen und endlich das Buch de Sophisticis elenchis von den Trugschlüssen. — Weiter ist zu nennen die Rhetorik, 3 Bücher: von den physikalischen Werken: die auscultationes physicæ (bei den Scholastikern de physico auditu) das Hauptwerk über die Naturprincipien; über Raum, Zeit und Bewegung; de coelo von der Bewegung der Himmelskörper; de generatione et corruptione und Meteorologica, jenes vom Entstehen und Vergehen der Naturerscheinungen, dieses von den Lufterscheinungen handelnd. Theils naturhistorischen, theils anthropologischen und psychologischen Inhalts sind die Werke: Historia animalium; de animalium incessu, de communi animalium motione (de communi motu animalium bei den Scholast.); de anima, de sensu et sensili (sensato), de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, de insomniis, de divinatione per somnum; de longitudine et brevitate vitæ, de juventute et senectute, de respiratione et de spiritu (de inspiratione et respiratione). Die metaphysischen Werke, welche das höchste Princip behandeln, von ihm erste Philosophie genannt; seine ethischen: die Ethica ad Nicomachum, und die Magna Moralia, seine Politica und Oeconomica oder Staatslehre, Jurisprudenz und Finanzwissenschaft. Poetik, wie

anderweitige geschichtlichen ꝛc. Werke kommen hier nicht in Betracht. — 2. Die Geschichte des Aristoteles in der älteren Kirche ist eine Art kurzen Abrisses von seinem Schicksale in der Scholastik, nur darin vom letztern unterschieden, daß die Scholastik von vorneherein die Dialektik des Aristoteles mehr begünstigte als die Patristik. Hier fand sich das Studium und die Liebe zur aristotelischen Dialektik lange vorherrschend bei den von der Kirche ausgestoßenen, einem gewissen Rationalismus zugeneigten Sondermeinungen. So warf man schon den Artemoniten (s. Antitrinitarier) vor, daß sie sich lieber mit dem Studium des Aristoteles als der hl. Schriften befaßten. Auf eine Vorliebe für aristotelische Dialektik weist uns Eusebius hin, wenn er von ihnen sagt: „Sie bekümmerten sich nichts darum, was die hl. Schriften von ihm (Christus) sagen; aber welche syllogistische Figur sie zur Bekräftigung ihrer gottlosen Lehre auffinden könnten, darauf waren sie mit allem Fleiße bedacht. Wenn man ihnen ein Zeugniß aus der hl. Schrift anführt, so fragen sie, ob das unter eine kategorische (?) oder disjunctive (conjunctam aut disjunctam) Schlußform sich bringen lasse?" Ihre ganze Denkart spricht dafür, daß sie von dem Heiden auch in ihrem Glauben inficirt wurden; sie sprechen, fährt Eusebius fort, von der Erde, als ob sie von der Erde kämen (H. E. V., 27). — Aehnlich werden auch die Anomöer von der Richtung des Eunomius von den Vätern „junge Aristoteliker" genannt; und darin, daß sie im Begriff des Ungezeugten eine adäquate Gotteserkenntniß zu haben wähnten, liegt mehr als bloße Benützung der aristotelischen Dialektik. (Vergl. Katholische Dogmatik von Dr. Kuhn, I., 2. S. 369 Anm. 2, wo die Urtheile der Kirchenväter hierüber zusammengestellt sind. Nicht minder wichtig sind die bei Launoy de varia Aristotelis in Acad. Par. Fortuna. Opp. omnia. Col. 1732. Tom. IV. p. 175 sqq. gesammelten Stellen über das Verhältniß derselben zur aristotelischen Philosophie.) Auch später wußten die christlichen Philosophen der griechischen Kirche über die aristotelische Philosophie nicht in gleichem Maße Herr zu werden, als die Abendländer, ein Umstand, der die Geltung der aristotelischen Philosophie bedeutend erschwerte. Gleichwohl verbreitete sich das Ansehen des Aristoteles im 4ten und 5ten Jahrhundert in der christlichen Philosophie; der Grund lag zum Theil darin, daß nun wieder das Interesse für physikalische und psychologische Untersuchungen erwachte, worin Aristoteles stärker ist als Plato; wohl auch in dem Umschwunge, den die neuplatonische Philosophie genommen, indem hier Aristoteles mit Plato theils ausgeglichen wurde, theils auch über ihn die Oberhand zu gewinnen begann. Durch letzteres wurden namentlich viele Commentare über Aristoteles hervorgerufen, und dadurch dieser selbst auch den christlichen Philosophen zugänglicher gemacht. Nach dieser Seite gestaltete sich fast ein ähnliches Verhältniß wie später zwischen den Scholastikern und arabischen Philosophen. Der berühmteste Commentar zu Aristoteles blieb Porphyrius; seine Einleitung in die Kategorieen wurde das ganze Mittelalter hindurch gebraucht. Auch die Commentare des noch früheren Galen wie Alexanders von Aphrodisias sind von Bedeutung geblieben. Unter den christlichen Aristotelikern jener Zeit aber haben sich hervorgethan: Nemesius, Bischof von Emesa, 400 n. Chr., dessen Werk „über die Natur der Seele" sich an die aristotelische Anthropologie anschließt, und auch später für die christliche Philosophie in Ansehen sich erhielt. Andere dagegen, wie Aeneas von Gazza (gegen Ende des 5ten Jahrhunderts), und Zacharias Scholasticus in der ersten Hälfte des 6ten Jahrhunderts, wandten sich gegen Aristoteles, namentlich bekämpften sie seine Lehre von der Ewigkeit der Welt, und näherten sich mehr wieder Plato. Der bedeutendste christliche Aristoteliker jener Zeit aber ist Johannes Philoponus, der sich selbst Grammaticus nannte; die Zeit, in der er lebte, ist nicht genau bekannt; nach Neueren ist es die erste Hälfte des 6ten Jahrhunderts. Zunächst im Gegensatze gegen die Neuplatoniker, in deren Interesse es lag, die Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles zu behaupten,

um der Philosophie gegen das Christenthum mehr Gewicht zu geben, bestritt er diese behauptete Uebereinstimmung wie nicht minder die platonische Philosophie, und hielt sich selbst mit Gefährdung des christlichen Glaubens an Aristoteles. Als charakteristische Lehren werden von ihm angeführt, daß er drei Seelen im Menschen annahm, und zwar den Aristoteles mißverstehend, jede als eigene Substanz. Um nun gegen Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele zu retten, läßt er auch die animalische Seele nach dem Tode fortleben, fehlt aber darin, daß er die Trennung fortbestehen lassend annimmt, daß bloß die animalische Seele gestraft werde. Weiter war er unglücklich in der Anwendung seiner Philosophie auf den Glauben an die Auferstehung der Todten; weil die alte Form zu Grunde gehe, sagt er, müsse auch die alte Materie vernichtet und ein neuer Körper geschaffen werden. Die Ewigkeit bestreitet er; dagegen behält er den Gottesbegriff bei, und zur Trinität fortgehend, wird er hier zum Tritheismus verleitet, indem er auf das Verhältniß der Personen zum Wesen die aristotelische Lehre, daß die Einzelwesen Substanzen seien, anwandte. Man sieht, daß hier noch nicht jene speculative Kraft des Mittelalters zu finden ist, welche in die Tiefen des alten Philosophen eindringt, ohne dem Glauben das Mindeste zu vergeben. Dasselbe zeigt uns von einer andern Seite Johannes Damascenus, der scholastische Theolog der Griechen; er kennt und gebraucht die aristotelische Dialektik in seiner ἔκθεσις τῆς πίστεως, seinem theologischen Systeme; aber die auf den Glauben angewandte Philosophie tritt zu ihrem Inhalt bei weitem nicht in jenes innige Verhältniß, wie es bei den Scholastikern der bessern Zeit der Fall war. — 3. Eine reichere Entwicklung mit viel nachhaltigerer Wirkung sollte die christliche Philosophie bei den germanischen Stämmen in der abendländischen Kirche erlangen. Die alte classische Bildung erlag den Stürmen der Völkerwanderung. Es ist begreiflich, daß die ersten Zeiten nach ihr dem Aufkommen der Philosophie nicht günstig sein konnten. Die Kirche, welche diese bringen sollte, hatte noch mit der Barbarei um ihre eigene Existenz zu kämpfen, und dann galt es ein staatliches und soziales Leben zu bilden, bevor ein freieres geistiges Leben sich regen konnte. Dieser Gährungsproceß fällt in die vorkarolingischen Zeiten; erst mit dem Bestande des fränkischen Reichs zeigen sich die ersten Anfänge einer eigenthümlich christlichen Philosophie. Die Hindernisse aber, mit denen diese zu kämpfen hatte, lagen theils in dem Mangel an Communicationsmitteln: daher die Unkenntniß z. B. der griechischen Sprache, welche sich durchs ganze Mittelalter mit wenigen Ausnahmen hindurchzieht; wie nicht minder die merkwürdige Erscheinung zum Theil daraus herzuleiten ist, daß die einzelnen Epochen der mittelalterlichen Philosophie durch das größere Bekanntwerden alter philosophischer, insbesondere der aristotelischen Werke wesentlich bedingt ist. Theils und hauptsächlich lagen dieselben in der Stufe der Bildung, auf welcher diese Völker noch standen: diese mußte dieselben vorerst zu Lernenden machen auch in der Philosophie; mit ihr auch ist jener so zu sagen kindische Sinn in allem, was Naturforschung und die auf die gemeinen Bedürfnisse des Lebens sich beziehenden Fertigkeiten und Wissenschaften betrifft, gegeben. Dagegen war auf der andern Seite all das geeignet, die jugendfrische Kraft zu originellem Denken anzutreiben, wie nicht minder sie für das Uebersinnliche und die Religion des Uebersinnlichen in außerordentlichem Grade empfänglich zu machen. Von diesem letzteren Puncte aus entspringt dann weiterhin nicht bloß die mittelalterliche Theologie, sondern auch seine eigenthümliche Philosophie. Das theologische Interesse nämlich, das naturgemäß zuerst zur Ueberlieferung und Sammlung sich wenden mußte, forderte bald die Dialektik, weßhalb die erste Periode der aristotelisch-christlichen Philosophie im Mittelalter, beginnend etwa am Ende des 10ten Jahrhunderts und dauernd bis zum Anfang des 13ten, vorherrschend und fast einzig Dialektik ist. Dem inneren Bedürfniß kamen äußere Verhältnisse theilweise günstig entgegen. Die Klöster nämlich hatten aus dem

Strudel der Völkerwanderung noch manches Körnlein gerettet, aus dem bald eine neue liberale Bildung aufkeimen sollte: die Werke Cicero's, Lucrez's und Seneca's und noch mancher anderer Classiker waren in der schon genannten Zeit vielfach gekannt; diese, wie das Studium der Väter, namentlich des Augustin, mußten von selbst auf philosophische Fragen Antwort geben und auf neue hinleiten; insbesondere aber war eine Uebersetzung des aristotelischen Organon's durch Boethius verbreitet; und zwar zunächst des Buches von den Kategorieen und der beiden Analytiken; später, um die Mitte des 12ten Jahrhunderts kamen, wie Cousin nachweist, die übrigen logischen Schriften des Aristoteles, sowie die Einleitung des Porphyr in die Kategorieen hinzu. Auch besaß man eine Art von Compendium aristotelischer Grundsätze, wahrscheinlich gleichfalls von Boethius übersetzt; nicht weniger auch den Timäus des Plato. Hiezu kamen endlich mathematische, astronomische und physikalische Kenntnisse, welche größtentheils durch Umgang Einzelner mit den Arabern, bei denen die genannten Wissenschaften dazumal in großem Flor standen, erworben und vermehrt wurden. Aus all diesen Elementen war die Philosophie der ersten Periode zusammengesetzt: voran die Dialektik; dann eine Art platonische Metaphysik, die übrigens ganz mit der Theologie zusammenfloß, weiter Mathematik, Astronomie und Physik, die noch mit der medicinischen Kunst zusammenfiel. Dem Ausgeführten entspricht es, daß den Mittelpunct der philosophischen Bestrebungen der Streit zwischen den Realisten und Nominalisten bildet. Die Männer, die genannt zu werden verdienen, sind: aus dem 10ten Jahrhundert: Gerbert, bei dem sich schon Spuren der dialektischen Richtung finden; auch schrieb ihm seine Zeit viele physikalischen Kenntnisse zu. Bedeutender ist aus dem 11ten Jahrhundert Roscelin, der gewöhnlich als der erste Nominalist aufgezählt wird. Die Frage, um die es sich in dem Kampfe des Nominalismus und Realismus handelte, war: ob die Allgemeinbegriffe (Gattungs- und Artbegriffe) in sich selbst real seien, unabhängig vom Einzelnen und vom Denken, oder aber ob bloß die Einzeldinge real und die Allgemeinbegriffe nur Gedankendinge, Abstractionen aus dem Einzelnen, seien. Die Nominalisten behaupteten das Letztere, die Realisten dagegen das Erstere. Es läßt sich geschichtlich nicht nachweisen, ob dieser Streit sich an der aristotelischen Lehre entzündet habe; aber jedenfalls ist anzunehmen, daß dieselbe von vornherein ein großes Gewicht dabei ausübte. Bedeutend war dieser Streit nicht bloß für die Theologie, z. B. in der Trinitäts- oder in der Incarnationslehre, sondern auch für das Verhältniß der Theologie zur Philosophie. Denn der Nominalismus nimmt der Philosophie, abgesehen von der Theologie, fast alle Bedeutung, weil er die Realität der Vernunftbegriffe läugnet, also die ganze natürliche Erkenntniß auf die Erfahrung einschränken muß; während der christliche Realismus sich viel eher mit der Philosophie auseinanderzusetzen weiß, indem er der Vernunft ein selbstständiges Erkenntnißgebiet einräumt und namentlich auch die heidnische Metaphysik viel eher zu würdigen vermag. Daher war der Sieg des Realismus auch für die mittelalterliche Philosophie entscheidend; sowie umgekehrt der spätere Sieg des Nominalismus ihren Verfall einleitet. — Roscelin hatte seine dialektische Ansicht auf die Trinitätslehre angewandt; er ward deßhalb des Tritheismus beschuldigt und die Synode von Soissons zwang ihn 1092 zum Widerruf. Vertheidiger des Realismus war Anselm, Erzbischof von Canterbury, allgemein bekannt als Erfinder des ontologischen Beweises; auch wegen der Wiederaufnahme des augustinischen Satzes: fides præcedit intellectum, in der neuen Form: credo ut intelligam der Vater der Scholastik genannt. Wilhelm von Champeaux trieb den Realismus durch den Satz auf die Spitze, daß in jedem Individuum das Allgemeine ganz und wesentlich sei, so daß sich die Individuen einer Art nur durch die Menge ihrer Accidentien von einander unterscheiden. Joscelin dagegen näherte sich wieder dem Nominalismus, indem er das Allgemeine nur als

eine Sammlung der Individuen betrachtet wissen wollte. Nach einer andern Seite wirkte auf seine Zeit in philosophischer Beziehung ein Adelard von Bath, berühmt durch seine großen Reisen und die dadurch sich gesammelten mathematischen, medicinischen und astronomischen Kenntnisse, die er sammt der Kenntniß der arabischen Sprache von den Arabern, für deren Philosophie er eine große Vorliebe hatte, zu den Christen brachte. Er ist Uebersetzer des Euklid; seine übrige Errungenschaft legte er in der Schrift Quæstiones naturales nieder; in einer andern de eodem et diverso gibt er uns eine Anschauung von dem, was damals für Philosophie gehalten wurde; die hier personificirte Philosophie nämlich hat in ihrem Gefolge die 7 im s. g. trivium und quadrivium enthaltenen freien Künste: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik Mathematik, Astronomie. Im Uebrigen gab er dem Plato in der Ideenlehre den Vorzug vor Aristoteles. Ihm zur Seite steht in erstgenannter Richtung Constantin der Afrikaner, der sich durch seine Reisen gleichfalls große linguistische, mathematische ꝛc. Kenntnisse erwarb, und theils durch seine Uebersetzungen aus dem Griechischen und Arabischen (er hat auch den Galen übersetzt), theils durch die Wissenschaftlichkeit, welche er im Kloster auf Monte Cassino vollends heimisch machte, große Verdienste um die Verbreitung der s. g. liberalen Künste erwarb. Den größten Namen aber erlangte Abälard als Dialektiker, obwohl er vielleicht mehr nur eine ephemere glänzende Erscheinung seiner Zeit ist, als daß er nachhaltig auf sie zu wirken vermocht hätte. Obgleich er übrigens in der Dialektik ein großer Verehrer des Aristoteles war, so zog er doch sonst in der Metaphysik den Plato ihm vor. Aehnlich wie einst in der griechischen Kirche die Anomöer, machte er, durch seine dialektische Kunst aufgebläht, einen ungehörigen Gebrauch von ihr in der Theologie, und zog sich dadurch viele Widerwärtigkeiten, besonders auch die Vorwürfe des hl. Bernhard zu. „Von allem was im Himmel oben und auf der Erde unten ist, wüßte ich nichts, was er nicht zu wissen vorgäbe", schreibt dieser über ihn. Den Schluß dieser ersten Periode aber bildet Johann von Salisbury († 1180), der in Rücksicht auf Vielseitigkeit wohl den ersten Platz unter den Genannten einnimmt. Er hat die gründlichsten Kenntnisse von den alten Classikern und Philosophen, soweit sie zu seiner Zeit möglich war: die logischen Schriften des Aristoteles wie die Einleitung des Porphyr sind ihm alle bekannt. Charakteristisch ist, daß er dem Aristoteles in der Dialektik vollkommen beipflichtet, selbst auf die Gefahr hin den Nominalismus zu begünstigen; während auch er sonst dem Platonismus huldigt, übrigens ohne ein besonderes Gewicht auf die philosophische Erkenntniß zu legen. Lieber folgt er der Offenbarung. Auch er schon geißelte die Ausartungen der Dialektik, deren Vertreter er unter dem Namen Cornificius zum Gegenstand einer besonderen Satyre in seinem Metalogicus machte. Das Angeführte bildet sichtlich mehr nur die Anfänge der aristotelisch-scholastischen Philosophie; einen wesentlichen Aufschwung erhielt diese erst im 13ten Jahrhundert, welches als ihre eigentliche Blüthezeit betrachtet werden muß. Dieser neue Aufschwung ward äußerlich hauptsächlich durch die Bekanntschaft mit der aristotelisch-arabischen Philosophie herbeigeführt. Auch die Kreuzzüge, und insbesondere das lateinische Kaiserthum in Constantinopel, wodurch manche Schätze der alten Philosophie dem Abendlande zugeführt wurden, trugen einen Theil dazu bei. — Schon im Anfange des 9ten Jahrhunderts begannen die Araber im Morgenlande griechische Bildung von den besiegten Völkern anzunehmen; die Syrier bildeten als Uebersetzer die Mittelglieder. Einen besonderen Namen erlangte Elkindi. Von mathematischen und physikalischen Studien, welche sie anzogen, wurden sie von selbst auf die griechische Philosophie und namentlich auf Aristoteles geführt. Ihre bedeutendsten Aristoteliker im Morgenlande waren: El Farabi (bekannt unter dem Namen Alpharabius) aus Turkestan, blüht im Anfang des 10ten Jahrhunderts; seine Uebersetzung des Organon von Aristoteles, sowie

eine Art Encyklopädie der Wissenschaften von ihm, wurden von den Scholastikern viel gebraucht; fast ein Jahrhundert später lebte Ibn Sina (Avicenna), der fruchtbarste unter Allen; er hat fast alle aristotelischen Schriften übersetzt und commentirt; von ihm sind die meisten arabischen Uebersetzungen, welche das Mittelalter gebrauchte. Ein Vermittler des Orients mit dem Occident war in der aristotelischen Literatur der einige Menschenalter später lebende, um's J. 1060 geborene El Gazali (Algazel). Durch seinen praktischen, sonst dem Neuplatonismus etwas verwandten Mysticismus griff er selbst in die politische Gestaltung des arabischen Reiches ein: ein Schüler von ihm stürzte die der Wissenschaft ungünstigen Almorawiden in Spanien und Afrika und verpflanzte so die aristotelische Philosophie ins Abendland. Die hier schon vorher blühenden mathematischen und physikalischen Wissenschaften gaben der mit Vorliebe aufgenommenen Philosophie eine mehr auf das Empirische gehende Richtung, zum Theil einen materialistischen und in demselben Grade der positiven Religion feindlichen Charakter (so bei Ibn Tofeil). Von diesen abendländischen Aristotelikern wußte Ibn Roschd (Averroes) im 12ten Jahrhundert sich am meisten und am längsten bei den christlichen Philosophen in Ansehen zu erhalten. Von hier aus nun wurden den Christen, besonders durch die Verwendung Raymond's, Erzbischofs von Toledo, welcher durch Johannes Gondisalvi, seinen Archidiakon, und Johannes Hispalensis, einen convertirten Juden, die aristotelischen Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen ließ, am Ende des 12ten und Anfang des 13ten Jahrhunderts alle aristotelischen Werke sammt den arabischen Commentaren zugänglich gemacht. Man hatte den Streit zwischen Nominalismus satt; in Paris hatte sich schon eine höhere wissenschaftliche Bildung, die neuer Nahrung bedurfte, concentrirt; und so mußte man aus der neueröffneten Erkenntnißquelle, zunächst der Physik und Metaphysik des Aristoteles begierig schöpfen. Der erste Erfolg scheint, wie später bei der s. g. Wiederherstellung der Wissenschaften, ein betäubender gewesen zu sein: im Rausche der Begeisterung für den Stagiriten verschlang sein Naturalismus die christliche Philosophie. Es ist sicher anzunehmen, daß die im Anfange des 13ten Jahrhunderts im Geheimen sich verbreitenden naturalistisch-pantheistischen Lehren vom arabischen Aristotelismus herüber Veranlassung und Nahrung erhielten. Der Pantheismus des Amalrich von Bena wie des David von Dinanto ist wohl nicht unabhängig davon. Es wurden nämlich ums J. 1209 zu Paris Vorlesungen über die aristotelische Metaphysik verboten, weil sie den Häresieen der beiden Genannten günstig seien und zu neuen (derartigen) Irrlehren Veranlassung geben könnten. Noch ausdrücklicher wurden ums J. 1215 neben jenen auch die Vorlesungen über aristotelische Physik, sowie der Gebrauch gewisser Compendien (Summæ) über die Lehren des David von Dinanto, des Amalrich von Bena und eines Spaniers Mauricius untersagt, während der Vortrag über die aristotelische Dialektik geboten wurde (cf. Launoy l. c. cap. 1 und 4.). Selbst im J. 1270 noch verdammte Stephan, Bischof von Paris, folgende ganz sichtlich aus der oben genannten Quelle fließenden Sätze: „Der Verstand ist der Zahl nach einer und derselbe. Die Welt ist ewig. Es gab nie einen ersten Menschen. Alles hängt von der Nothwendigkeit der himmlischen Gestirne ab. Der Wille des Menschen will oder wählt mit Nothwendigkeit. Das liberum arbitrium ist bloß ein passives Vermögen. Die Seele, welche die Form des Menschen ist, sofern er Mensch ist, geht mit dem Leibe zu Grunde. Gott erkennt das Einzelne nicht; Gott kennt nichts, das von ihm verschieden ist. Die menschlichen Handlungen werden nicht durch die göttliche Vorsehung geleitet". (Cf. Boulay Historia Paris. Univers. III. p. 420. 23.) Selbst der im 16ten Jahrhundert, wo dieselbe Erscheinung im Großen auftaucht, so vielfach verhandelte Satz, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was es nicht in der Theologie sei, wird von diesen verkappten Naturalisten vorgeschoben, und von Stephan

schon verworfen. Indessen konnten solche Erfahrungen gleichwohl den christlichen Geist nicht aufhalten, zu dem Ziele fortzuschreiten, das er sich in dieser Zeit gesteckt. Was Avicenna den Arabern, das leistete Albert der Große, der eigentliche Schöpfer der aristotelisch-scholastischen Philosophie, in dieser Periode den Christen. Nebstdem daß er eine in jener Zeit wunderbare und jetzt noch staunenswerthe Kenntniß in der Physik besaß, was ihn schon vorzugsweise zum Philosophen befähigte, commentirte er alle oben angeführten Werke des Aristoteles, die Rhetorik vielleicht allein ausgenommen, nach lateinischen, theils aus dem Arabischen, theils aus dem Griechischen verfertigten Uebersetzungen. Sein großer Plan war: die Christen sollten zu ihrer Offenbarung hin die gesammte natürliche Erkenntniß, zu welcher es schon die Heiden gebracht hatten, und nicht bloß diese, sondern auch die späteren, durch die Commentatoren wie durch das Mittelalter gemachten Erweiterungen, sowie eine dieselbe berichtigende christliche Metaphysik besitzen. Als höchste Wissenschaft aber sollte dieselbe die Theologie abschließen. Die Commentare Alberts sind mit außerordentlicher Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit abgefaßt (Jourdain in seinen Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote etc. nouvelle édition Paris 1843, der anerkannt besten Schrift über den vorliegenden Gegenstand zunächst nach seiner literarhistorischen Seite, hat diese Commentare S. 300 ff. zusammengestellt); und nicht minder mit einem in den Sinn des Aristoteles tief eindringenden Verständniß, so daß Ritter mit Bezug auf ihn sagt: „Zur Beschämung späterer Jahrhunderte, welche auf die Scholastiker mit Verachtung herabsahen, wird man gestehen müssen, daß im 13ten Jahrhundert die aristotelische Philosophie zwar nicht ohne Vorurtheile aber dennoch besser erkannt wurde, als noch in unserm Jahrhundert." (Christliche Philosophie IV., 187.) Man nannte Albert um seiner großen Vorliebe für Aristoteles willen den Affen des Aristoteles; das spätere Vorurtheil, daß die Scholastiker blinde Anhänger des letztern gewesen, scheint dadurch begründet zu sein. Allein das Ganze ist nichts als eine Erfindung der Unwissenheit. Auch Albert ist in vielen Stücken Platoniker, ähnlich noch wie die Philosophen der ihm vorangegangenen Periode: die christliche Philosophie hatte sich so erstarkt, daß sie auf eigene Füße sich zu stellen begann. So bekämpft Albert den aristotelischen Dualismus zwischen Gott und der Materie, die Ewigkeit der Welt sowie die Lehre, daß es einen bloß wirklichen Verstand gebe, und dieser von außen an die Dinge hinzukomme. Dagegen nimmt er von ihm an die Unterscheidung in Materie und Form, sowie die Vorstellung vom Weltzusammenhang, daß der Himmel das erste Erzeugende, die erste causa secunda sei. — Die Theologie ist ihm wesentlich praktische Wissenschaft, die Erkenntniß Gottes hier mit dem Affecte der Liebe gemischt. Gemeinsam aber hat sie mit der Philosophie das, daß auch sie von der Erfahrung, nur von einer höhern, der Erfahrung des Glaubens, ausgeht. Die Erfahrung der Gnade aber kann der natürlichen nicht widersprechen, und darin liegt die innere Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie, sowie weiterhin der Grund, daß die letztere nach ganz denselben Regeln zur Wissenschaft wird wie die erstere. Daß aber diese Theologie über der Philosophie steht, ruht in dem Vorzug der praktisch-religiösen, weiterhin durch die Offenbarung bestimmten Erkenntniß vor der bloß theoretischen und aus der natürlichen Erfahrung geschöpften. — Wenn in späterer Zeit Kant den practischen Vernunftglauben über die theoretische Vernunft gestellt hat, so ist er von demselben Gedanken geleitet, wie diese christliche Philosophie des Mittelalters; aber der große Unterschied ist der, daß hier die practische Vernunft nicht etwas Abstractes, sondern ein weltgeschichtliches, durch die Offenbarung gesetztes, persönliches Princip, der christliche Glaube ist; sowie weiterhin, daß die christlichen Philosophen keine Trennung zwischen dieser practisch-religiösen Erfahrung und der theoretischen Vernunft annahmen, sondern glaubten und zeigten,

daß durch die aus jener geschöpfte Erkenntniß die bloße Vernunfterkenntniß erweitert und ergänzt werde. Diese Ansicht finden wir schon bei Albert. Das beschränkte an diesem Verhältniß war nur, daß das, was der Philosophie für sich zukommt, im Unterschied von der Theologie nicht zu einer selbstständigen Wissenschaft werden, sondern sich nur in der Kritik einer geschichtlichen, der aristotelischen und platonischen Philosophie zeigen konnte. Daher sind die philosophischen Schriften der größten Scholastiker, Alberts, des hl. Thomas, auch des Duns Skotus Commentare zu Aristoteles. Dieß dehnte sich auch auf die untergeordneten zur Philosophie gehörigen Wissenschaften aus: eine selbstständige wesentliche Weiterbildung erhielten sie nicht. In dem Genannten, sowie darin, daß später auf den Grund hin, daß die Theologie practische und auf Offenbarung beruhende Wissenschaft sei, ihr Gegensatz zur Philosophie bis zur Trennung gesteigert wurde, lag der Hauptgrund des Verfalls der Scholastik. Bei Albert und Thomas aber kommt diese Scheidung noch nicht vor: der letztere insbesondere ging auf der Bahn, die sein Lehrer eingeschlagen, wo möglich noch weiter. Auch er erklärte viele Schriften des Aristoteles in Vorlesungen und Commentarien; ließ mehrere Uebersetzungen aus dem Original fertigen und brachte überhaupt durch sein eigenes großes Gewicht den Aristoteles zu größtem Ansehen. Er folgte ihm in einigen Stücken noch weiter als Albert der Große, obwohl er den Plato besser kannte als dieser; ein Hauptpunct, wodurch er das ausgeführte Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie umzustürzen scheint, ist, daß er mit Aristoteles das Erkennen über das Handeln setzt. Allein das Erkennen, das ihm das höchste Endziel ist, ist von dem practisch-religiösen Momente wesentlich bestimmt: es ist das Schauen der Seligen; ausdrücklich hält auch er fest, daß die theologische Erkenntniß eine practische sei, und stellt diese weil vom geoffenbarten Glauben kommend über die durch das bloß theoretische und natürliche Denken der Philosophen erzeugte. Aber das ist nicht zu verkennen, daß so viel bestimmter die innere Einheit der Philosophie und der Theologie hervortritt, indem die letztere nur als eine höhere Art von Philosophie erscheint; als Philosophie, weil das gläubige Wissen in Einer Reihe stehend mit dem natürlichen, auch gleichermaßen der Wissenschaft fähig ist; als höhere Wissenschaft aber, weil jenes Wissen von einer höhern als der natürlichen Offenbarung ausgeht, und zugleich an sich selbst practisch-religiös bestimmt ist. Dieser höhern Philosophie hat Thomas vorherrschend sich gewidmet, und von ihr seinen unsterblichen Ruhm erlangt; seine philosophischen Werke sind nicht so zahlreich als die Alberts (Jourdain, l. c. p. 394 hat sie zusammengestellt). Eine Bestätigung des oben aufgestellten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie ist es, daß gerade in dieser Periode die großartigen Systeme der speculativen Theologie ihre Entstehungszeit haben. Alexander von Hales, mit dem sie beginnen, kennt schon die Metaphysik des Aristoteles. — Aus dieser Periode sind noch anzuführen: Vincenz von Beauvais und Roger Bacon; Duns Skotus ist als Philosoph weniger bekannt. Der erste hat in seinem Speculum mundi, das in ein Speculum naturale, Sp. doctrinale und Sp. historiale zerfällt, eine Art Encyklopädie der philosophischen wie theologischen Wissenschaften des 13ten Jahrhunderts hinterlassen. Im ersten Theil werden bei Behandlung des Schöpfungswerkes die damaligen astronomischen, naturgeschichtlichen und physikalischen Ansichten berücksichtigt; wie anderseits die metaphysischen und psychologischen im Spec. doctrinale. Roger Bacon ist im Verhältniß zu seiner Zeit dem Johannes von Salisbury in vielem gleichzustellen; nur daß er ihn weit überragt, namentlich durch seine sprachlichen Kenntnisse; er lernte griechisch, arabisch und hebräisch, um den Text der aristotelischen Schriften besser verstehen und reinigen zu können. Nicht minder zeichnete er sich in der Physik vor seinen Zeitgenossen aus; dazu kam eine außerordentliche Belesenheit in den ältern Philosophen, den Classikern, der arabischen Philosophie und den Schriftstellern seiner

Zeit. Das alles berechtigte ihn, gegen die Ausartungen der Scholastik, gegen ihren Formalismus, der sie vom Boden der Erfahrung losriß, gegen arme unwissende Schwätzer, welche sich um ihrer magern Dialektik halber für Gelehrte hielten, sowie gegen den Mangel positiver Kenntnisse, sprachlicher besonders, anzukämpfen; aber das that er, ohne deßhalb, wie spätere Eiferer, die Scholastik über Bord zu werfen; auch er war durch und durch Scholastiker den Grundsätzen nach: denn den Vorzug der practischen vor der theoretischen Erkenntniß, ferner die innere Einheit der Theologie und Philosophie, wie nicht minder, daß Aristoteles dem Plato und allen Philosophen vorzuziehen sei, behauptet auch er. Sein Werk, Quis majus genannt, gibt dem schon genannten des Vincenz von Beauvais ähnlich eine Uebersicht über den Stand der ganzen damaligen Wissenschaft. — Der angegebenen Ausbildung der aristotelisch-scholastischen Philosophie entsprach eine gleichermaßen steigende öffentliche Anerkennung. Paris ward von nun an der Hauptsitz ihrer Herrschaft. Schon 1231 wurde das oben angeführte Verbot der aristotelischen Physik und Metaphysik durch eine an die Universität gerichtete päpstliche Bulle dahin gemildert, daß die Vorlesungen über Physik so lange verboten sein sollten, bis sie geprüft und vom Verdachte des Irrthums gereinigt sei. Der Metaphysik wurde nicht gedacht. Die Theologen wurden jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sie statt des Aristoteles die hl. Schrift und die Väter studieren sollten. Später, im J. 1366, wurde verordnet, daß keiner den Magistergrad erlangen solle, der nicht die vorgeschriebenen Werke des Aristoteles, darunter Physik und Metaphysik, studiert und in Vorlesungen erklärt hätte. Noch später, 1452, ward dieses Gebot abermals eingeschärft und das Studium der Ethik beigefügt; und 1601 noch der Studienplan für die philosophische Fakultät so eingerichtet, daß in einem zweijährigen Cursus der ganze Aristoteles gehört werden konnte. — Es läßt sich nicht läugnen, daß gerade diese öffentliche außerordentliche Begünstigung der aristotelisch-scholastischen Philosophie am meisten zu ihrem, mit dem 14ten Jahrhundert beginnenden Verfall beitrug, wie sie auch zum größern Theil in die Zeit desselben fällt. Denn zum wenigsten wurde das dadurch bewirkt, daß sich der Reiz der Neuheit und des Außerordentlichen auf die Seite Derer schlagen mußte, die sie bekämpften. Die Staatsphilosophieen aller Zeiten haben immer am wenigsten das philosophische Interesse für sich zu erhalten gewußt. Auch liebten es die Philosophen zu Paris, dem sinkenden Ansehen der Scholastik durch anderweitige als wissenschaftliche Hilfsmittel unter die Arme zu greifen. Einen Beweis dafür liefert der Streit mit Petrus Ramus, der es gewagt hatte, die aristotelische Logik anzugreifen in seinen animadversiones Aristotelicæ (c. 1542). Statt ihn gründlich zu widerlegen, unterdrückte man, um der „ungeheuern Verwirrung" die er angerichtet, zu steuern, sein Werk, das darauf angelegt sei, „die Lehre des einzigen Aristoteles, des Fürsten aller Philosophen, gänzlich zu vertilgen;" und rief dazu noch die Hilfe des Königs Franz I. gegen den Verfasser auf (Launoy l. c. cap. 13 hat die Actenstücke darüber zusammengestellt). Um es kurz zu sagen: schwache, oft durch einen der Wissenschaft völlig fremden Einfluß emporgekommene Köpfe bemächtigten sich nun zu Paris der aristotelisch-scholastischen Philosophie; da von einer Productionskraft keine Rede mehr war, so entstand jene sklavische Abhängigkeit von Aristoteles und früheren christlichen Philosophen, durch welche die spätere Scholastik die Geister zurückstieß. Von selbst auch mußte sich, weil man sich von der neuen vorherrschend auf empirische Wissenschaften gehenden Richtung der Zeit ausschloß, ein leerer geistloser Formalismus, ein dialektisches Spielen mit den Begriffen, eine Verknöcherung der frühern scholastischen Methode erzeugen. Zu diesen äußern Gründen des Verfalls aber half als innerer eine neue Wendung, welche die Scholastik mit dem 14ten Jahrhundert nahm: der allmählige Sieg des Nominalismus über den Realismus. Die Männer, welche denselben einleiteten, waren Wilhelm Duran-

dus († c. 1333); und namentlich Occam († 1347); Buridan aber gibt uns schon ein getreues Bild der verderbten Philosophie. Die Sätze, welche diese neuen Nominalisten aufstellten, unterscheiden sich durch ihre größere Schärfe und Bestimmtheit, sowie in ihrer Ausführung und Durchbildung specifisch von dem frühern Nominalismus; namentlich mischte sich eine gewisse Art von Scepticismus bei. Diese Sätze waren aber: daß die allgemeinen Begriffe nur Erzeugniß von Verstandesoperationen seien; daß alle unsere wahren Erkenntnisse Einzelnes zum Gegenstande haben; daß die Begriffe bloß Zeichen für die Dinge seien, nicht ihr Wesen ausdrücken; daß überhaupt keine wesentliche Uebereinstimmung zwischen dem Denken und Sein sei. Damit wurde aber im Grunde die Philosophie selbst, sofern sie Wissenschaft des Allgemeinen sein sollte, geradezu in Frage gestellt, sowie die Brücke zwischen der Philosophie und Theologie abgebrochen. Die letztere allein noch, weil auf dem Gewißheit gewährenden Glauben beruhend, und weil mit Gott dem Allgemeinen sich beschäftigend, konnte auf den Namen der Wissenschaft Anspruch machen; aber doch nicht auf den einer Vernunftwissenschaft. Vielmehr hat sie völlig unbegreifliche Sätze, und gerade das Unbegreifliche ist das ächt Theologische. Die Theologie selbst mußte also mit dieser Wendung auch zu einer Art empirischer Wissenschaft von übernatürlichen Dingen werden, womit im Widerspruch stand, daß die Begriffe, die sie von ihren Auctoritäten überkam, speculativen Ursprungs waren. In dem Gegensatz der gesunden Mystiker gegen die Philosophie lag kein innerer Widerspruch: denn jene hielten eben das Praktischreligiöse in seiner Unmittelbarkeit fest: ihr Mysticismus konnte von einem speculativen Denker wohl als Moment aufgenommen und so mit der Philosophie ausgesöhnt werden, wie auch der Theologie des hl. Thomas z. B. Niemand diese Seite absprechen wird; aber anders war es mit dem Gegensatz dieser Scholastiker gegen die Philosophie. Denn ihre Theologie war mit Hilfe der letztern zu Stande gekommen. Das war ein innerer tödtlicher Widerspruch. — Eine andere mißliche Erscheinung, die der neue Nominalismus mit sich führte, ist die schon berührte sclavische Abhängigkeit von Auctoritäten, die er förmlich sanctionirt. Weil er sceptisch war und die Vernunft als höhere Quelle der Wahrheit aus der Philosophie vertrieb, so mußte das Denken alles Selbstvertrauen verlieren; weil er aber bloß halber Scepticismus blieb, so hängte er sich an Auctoritäten. Die Werke dieser Art von scholastischen Philosophen, denen schon Buridanus im 14ten Jahrhundert vorangegangen, sind darum fast nichts als eine Sammlung von Aussprüchen früherer Philosophen, die man zu vereinigen oder zu widerlegen oder zu vertheidigen bemüht ist. Ob Thomas mit Aristoteles übereinstimmt oder nicht, ob er vor Duns Skotus den Vorzug verdiene u. dgl., das sind dabei Hauptfragen. Die Gränze ferner zwischen Theologischem und Philosophischem zu ziehen, darin war man vollends unsicher. Vieles verdammten die pariser Theologen, was nach unsern Begriffen die Philosophen anging: den Aristoteles anzugreifen, dahinter sah man alsbald auch einen Angriff auf den Glauben, weil Aristoteles zu sehr mit der Theologie verwachsen war. So wurde im J. 1624 die These: „die erste Materie, welche die Peripatetiker als der Veränderung zu Grunde liegendes Princip aufstellen, ist, möge sie ihr Dasein von sich selbst oder von der Form haben völlig erdichtet und ohne Grund ꝛc.", als gewagt und irrthümlich im Glauben bezeichnet; und diejenigen, welche die gegen Aristoteles gerichteten Thesen aus der Physik gestellt hatten, mußten auf Veranlassung der theologischen Facultät, statt darüber disputiren zu dürfen, innerhalb 24 Stunden Stadt und Land verlassen. Denn, sagen die Theologen, „im christlichen Gemeinwesen sei gar nichts gefährlicher und nach einhelligem Urtheil der Väter sorgsamer zu verhüten, als eine Neuerung." (Launoy ep. 17.) Zu diesem inneren Verfall nun, den selbst die neuen Kräfte der Jesuiten nicht aufzuhalten vermochten, obwohl sie die scholastische Art zu philosophiren nicht ohne einigen Erfolg (besonders ihre Schule zu

Coimbra erlangte im 17ten Jahrhundert eine gewisse Blüthe) wieder aufnahmen, kamen noch bedeutende Schläge von außen. Von Seite der Theologie war es theils der durch das ganze Mittelalter sich hindurch ziehende Mysticismus eines Hugo v. S. Victor, Bernhard ꝛc., der sich am Ende desselben mit erneuter Kraft gegen die scholastische Bildung erhob; besonders Gerson ist hier zu nennen — des excentrischen Mysticismus, der sich theilweise in der s. g. teutschen Theologie und später durch die Reformation Luft machte, gar nicht zu gedenken; theils war es hier das Aufkommen jener Studien, die der scholastischen Theologie auch in ihrer guten Zeit fremd geblieben waren: der sprachlichen, geschichtlichen und exegetischen Studien. Noch mehr aber gehört hieher, was von Seite der Philosophie und den mit ihr in Verbindung stehenden liberalen Wissenschaften gegen die ausgeartete aristotelisch-scholastische Philosophie geschah. Ich meine darunter die s. g. Wiederherstellung der Wissenschaften mit den großen Veränderungen, die sie nach sich zog; sowie auf der andern Seite die Anfänge der neuern Philosophie. Mit dem 14ten Jahrhundert begann nämlich zuerst in Italien das Studium der alten Classiker aus ihren Quellen, und in demselben Grade begann auch ein gewisser Eckel gegen die Scholastik zunächst um ihrer vernachlässigten Form willen, aufzukommen; jedoch schlich sich gar bald auch eine Vorliebe für den Geist und Inhalt des Heidenthums ein, deren Folgen insbesondere in dem später auftauchenden reinen Platonismus und reinen Peripateticismus, welcher alle christlichen Elemente ausschloß, sich zeigten. Zuerst trat der erstere gegen den aristotelischen Scholasticismus auf. Seinen Hauptvertreter fand er in Georgius Gemistus, genannt Pletho, aus Constantinopel (c. 1438). Vorbereitet war er schon durch Petrarca und Boccaccio, sowie durch Begünstigung der Mediceer, welche sogar eine platonische Academie errichteten; im Allgemeinen aber, gleich dem späteren, reinen Aristotelismus durch die vom griechischen Reich nach Italien sich flüchtenden Gelehrten und die durch sie veranstalteten Uebersetzungen, Commentarien und Vorlesungen über die beiden Philosophen Plato und Aristoteles. Gemistus verfaßte eine Schrift über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie zu Gunsten der erstern; auch ein Werk de legibus, worin er im Gegensatz zum Christenthum einen Inbegriff von vermeintlich zoroastrischer und platonischer Theologie, von entsprechender stoischer Moral und hellenischer Politik aufstellte, kurz die heidnische Weltanschauung der christlichen gegenüber durchführte. Das veranlaßte heftige Kämpfe mit den Freunden der Scholastik insbesondere, wie mit denen des Aristoteles überhaupt. Seine Hauptgegner waren: Georg von Trapezunt, der Secretär Papst Nikolaus V., welcher letztere für Aristoteles gestimmt war; er ließ eine comparatio Platonis et Aristotelis mit theilweise unwürdigen Ausfällen gegen Plato erscheinen; ferner Theodor von Gaza und namentlich Georg Scholarius, Gennadius genannt, Patr. von Constantinopel, ein besonderer Freund der Scholastik, auf dessen Geheiß die Schrift de legibus öffentlich verbrannt wurde. Einen milderen Platonismus vertheidigte der feingebildete Cardinal Bessarion, gleichfalls ein Grieche, in seiner gegen Georg von Trapezunt gerichteten Schrift: In calumniatorem Platonis libri IV. Diese Schrift ist das beste in diesem Streit, weil darin theils die Differenzpuncte zwischen Plato und Aristoteles, theils zwischen beiden und dem Christenthume meistens treffend auseinander gesetzt sind. In ersterer Hinsicht führt er die schon durch das Mittelalter verhandelten Fragen auf: wie beide Form und Materie bestimmen; ob es abgesondert existirende Formen gebe, ob sie für sich oder bloß in der Seele vorhanden; ob die Materie unerschaffen und ewig; ob Gott Urheber bloß der Form und der Bewegung, oder auch der Materie, und was der Endzweck des Universums sei: die Tugend oder die contemplative Erkenntniß. In der zweiten Beziehung aber kann man in seiner Schrift einen Versuch christlich-platonischer Philosophie sehen. Mehr ausgeführt findet sich das Letztere bei Ficinus in dessen theologia

Platonica auch de immortalitate animorum libr. XVIII., wo übrigens Christenthum und Platonismus noch ziemlich unvermittelt mit Vorwiegen des letztern neben einander stehen. — Der reine Aristotelismus findet sich bei Pomponatius (geb. 1462, † 1525) und seiner Schule. Bekannt ist er durch seine Lehre von der Unsterblichkeit, von der Freiheit und der göttlichen Vorsehung, sowie von der Möglichkeit der Wunder, welche er vom aristotelischen, auch stoischen und überhaupt natürlichen Standpunct aus läugnete, während er sie als Christ anzunehmen vorgab; auch durch den von der Sorbonne verworfenen Satz, daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was nach der Theologie falsch sei. — Aehnlich wie Ficinus suchte eine Vereinigung des neuen Peripateticismus mit dem Christenthum Andr. Cäsalpinus in seinen Quæstiones Peripateticæ zu Stande zu bringen, aber auch mit Vorwiegen des erstern. Wie die genannten war auch ein Hauptgegner der Scholastik Patritius, der in den discussiones Peripateticæ hauptsächlich die Unächtheit der meisten aristotelischen Schriften behauptend, sonst aber vom Neuplatonismus ausgehend vom Papste die Unterdrückung des Aristoteles zu Gunsten Plato's verlangte. Als Anhänger einer mystischen, cabbalistisch-platonischen Philosophe schließt sich an die früheren Platoniker an: Picus von Mirandola (am Ende des 15ten Jahrhunders); und endlich als grundsätzlicher Feind des Christenthums und Erneuerer der naturalisch-pantheistischen Alleinslehre der Alten Giordano Bruno, der in Paris selbst im J. 1640 gegen die Scholastik auftrat. — Auf einer andern Seite erheben sich von einer erweiterten Naturforschung aus gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie Telesius (1508—88) in seinem großen Werke: de natura rerum juxta propria principia; desgleichen noch umfassender Thomas Campanella (1568—1639), der seinen Satz: alle Erkenntniß müsse von der Erfahrung ausgehen, ausdrücklich auch auf die Offenbarung anwandte und von hier aus eine neue Art christlicher Philosophie mit Glück versuchte. Durch Cartesius endlich, den Stifter des neuern philosophischen Rationalismus und Idealismus ist die Abneigung gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie vollends befestigt worden. Er hatte ihr seine erste philosophische Bildung zu verdanken, ohne ihr jedoch Geschmack abgewinnen zu können; das Erste, womit er seine Philosophie begann, war ein grundsätzliches Aufgeben ihrer Art zu philosophiren. Das hat sich bis auf die neueste Zeit erhalten; ja man muß die neuere Philosophie ihrer Entstehung, wie ihrer innern Tendenz nach als reinen Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Philosophie betrachten: man ist von der christlichen zur alten heidnischen Philosophie zurückgekehrt nnd hat auf ihr fortgebaut. Die neueste Zeit aber scheint umkehren zu wollen. Um dieses einzusehen, darf man nur die Geschichte der christlichen Philosophie von Ritter mit der Art und Weise wie noch Tennemann und Buhle die mittelalterliche Philosophie behandeln, vergleichen; auch Braniß (Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Theil. Einleitung, S. 396 ff.) macht eine rühmliche Ausnahme. Der Fanatismus der bewußt und unbewußt ethnisirenden neuern Philosophie gegen die aristotelisch-scholastische oder christliche des Mittelalters scheint sich in demselben Grade legen zu wollen, als die Unkenntniß weicht, und auf der andern Seite die Einsicht in den innern Widerspruch jener und unsrer ganzen christlichen Bildung zunimmt. Ihr Grundgedanke, daß das wahre Christenthum, weil es an sich selbst durch und durch vernunftgemäß ist, auch ein freies wahrhaft vernünftiges Denken aus sich zu entlassen vermöge und mit ihm in innerer Einheit stehe, ist so unvergänglich, als das Christenthum selbst; und ihn thatsächlich bewiesen zu haben, ist der unverlierbare innere Gehalt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, der durch ihre beschränkte Form im Wesentlichen nicht beeinträchtigt wird. (Die bedeutendere Literatur ist im Verlaufe schon angegeben worden. Zum Ganzen ist zu empfehlen: Geschichte der christlichen Philosophie von Ritter. Hamburg.) [Rieß.]

Arius, Arianismus. In dem Streite mit den Monarchianern oder Antitrinitariern (s. d. A.) wurden, um den Unterschied der göttlichen Personen hervorzuheben, besonders von Dionysius von Alexandrien Ausdrücke und Bezeichnungen gebraucht (siehe bei Athanasius de sentent. Dinonys. c. 4.), die nur premirt werden durften, um eine wesentliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater zu lehren. Während aber jene Ausdrücke und Vorstellungsweisen, das eine allen drei göttlichen Personen gemeinschaftliche Wesen voraussetzend, nicht an und für sich und in ihrer ganzen Strenge genommen werden dürfen, sondern vielmehr als hervorgerufen durch den Gegensatz gegen den einen starren Monotheismus lehrenden Sabellianismus und als mangelhafte Versuche, die Einheit Gottes mit dem Unterschied der Personen zu vermitteln; glaubte Arius die in Rede stehenden Bezeichnungen als vollkommen adäquaten Ausdruck des eigentlichen und absoluten Glaubensinhaltes nehmen zu müssen, und wurde so der Vater jener Fundamentalketzerei am kirchlichen Trinitätsdogma, welche eine wesentliche Verschiedenheit oder eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater statuirt. Arius, von Geburt ein Libyer, obwohl nur ein einseitiger Verstandesmensch, ohne speculative Anlage, war dennoch von der Natur nicht stiefmütterlich ausgestattet, und erwarb sich bei seinem großen Fleiße schöne Kenntnisse und namentlich auch eine große dialektische Gewandtheit. Daß er einen sehr ernsten, strengen Charakter gehabt habe, berichten zwar die Alten; allein aus seinen Schriften, die so viel Weichliches, Geziertes und Unmännliches enthalten, wäre das Gegentheil zu schließen. Schon frühe wurde er von dem hl. Petrus, Bischof von Alexandrien, in den niedern Clerus aufgenommen, aber auch bald wieder, weil er sich auf die Seite des Meletius (s. A.) stellte, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Zwar nahm ihn Petrus nach einiger Zeit wieder auf und weihete ihn zum Diakon; allein er mußte abermals, weil er die Sache des Meletius vertheidigte, excommunicirt werden. Erst unter dem Nachfolger des Petrus, Achillas, wurde er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, zum Presbyter geweiht und schien auf immer für die Kirche gewonnen zu sein; im J. 313 wurde ihm sogar, was damals etwas Seltenes war, die Leitung einer besondern Kirche in Alexandrien anvertraut, und als Achillas bald starb, fehlte nicht viel, daß er selbst auf den bischöflichen Sitz erhoben wurde. Allein Alexander wurde ihm dießfalls vorgezogen, und unter diesem stellte er sich um das Jahr 317, wie Einige meinen aus Rache oder beleidigtem Ehrgeiz, an die Spitze einer Bewegung, welche lange Zeit den Orient und Occident mit namenlosem Jammer und Wehe erfüllte. Nach Sokrates (H. E. I. 5.) sprach sich einmal der Bischof Alexander in Gegenwart des ihm untergeordneten Clerus, vielleicht in unbestimmten Ausdrücken, über die Trinitätslehre aus; da witterte Arius alsbald Sabellianismus und trat ihm sofort mit seiner Lehre entgegen, deren Hauptpuncte folgende sind: von der Ansicht der platonischen und alexandrinisch-jüdischen Theologie ausgehend ist ihm Gott in seiner Majestät und Einzigkeit viel zu erhaben, um die Welt unmittelbar hervorzubringen und in unmittelbarer Berührung mit ihr zu stehen; andererseits kann die Schöpfung die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen (vergl. de decr. syn. Nic. c. 8); wollte nun Gott eine Welt schaffen, so war ein Mittelwesen nothwendig, dessen er sich als eines Werkzeuges zur Schöpfung der Dinge bediente, und dieses Mittelwesen ist dem Arius eben der Logos oder der Sohn, dessen Wesen daher nicht dem des Vaters gleich, sondern ein anderes ist, weil auch sonst durch ihn die Welt nicht hätte hervorgebracht werden können. In diesem Satze ist seine ganze Lehre gleichsam in nuce enthalten. Weil der Sohn nämlich nicht aus dem Wesen Gottes ist, außer Gott aber kein Stoff, überhaupt nichts da war, wovon er hätte geschaffen werden können, so ist er nach Arius aus Nichts, ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη; sodann kommt dem Sohn, eben weil nicht aus dem ewigen Wesen des Vaters gezeugt, nicht absolute

Ewigkeit, sondern nur vorweltliches Sein zu, der Sohn ist nicht *συναΐδιος τῷ πατρί*, sondern es gab vielmehr eine Zeit, wo der Sohn Gottes nicht war, *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*. Hiemit war der Sohn, weil selbst nur ein *κτίσμα* und *ποίημα*, in die Classe der Geschöpfe herabgesetzt, seine Güte ist mithin ihm auch nicht wesentlich, sondern ist eine empfangene und veränderliche; nur durch seine freie Selbstbestimmung ist und blieb er gut, wenn er aber will, so kann auch er sich, wie wir, zum Bösen wenden; weil aber Gott vorher wußte, er werde de facto gut (*καλόν*) sein, so gab er ihm anticipationsweise die Ehre, daß er ihn Logos und Sohn nannte und ihn über die Menge der übrigen Geschöpfe hervorhob; *ἐξειλέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων μετοχῇ χαριτος*, sagt Arius vom Sohn. In dieser seiner Lehre mochte Arius noch bestärkt worden sein durch die hergebrachten kirchlichen Ausdrücke und Bestimmungen, wornach der Vater ungezeugt ist und den Sohn zeugte; durch die unberechtigte unmittelbare Uebertragung nämlich des endlichen Verhältnisses von Vater und Sohn auf das absolute Verhältniß in Gott war von selbst gegeben, daß der Sohn als gezeugt, d. h. als nicht anfangslos sondern anfangend nicht gleiches Wesen haben kann mit dem Vater, der ungezeugt, d. h. nach Arius unendlich, anfangslos, ewig ꝛc. ist. Vergebens suchte Alexander im J. 320 den Arius von seiner häretischen Ansicht abzubringen, dieser beharrte vielmehr mit der allen Ketzern eigenthümlichen Hartnäckigkeit dabei, und suchte nicht bloß in Alexandrien und Aegypten, sondern auch in Syrien und Kleinasien Anhänger für seine Lehre zu gewinnen, und Viele, voll von der äußersten Frivolität, schloßen sich an ihn an. Auf dieses hin berief Alexander 321 eine Synode von beinahe 100 ägyptischen und libyschen Bischöfen nach Alexandrien, und hier wurde Arius mit seinen Anhängern excommunicirt, seine Lehre aber als irrig verworfen. Nicht bloß Alexander beeiferte sich sofort, die auswärtigen Bischöfe mit der ganzen Sachlage bekannt zu machen und sie ins Interesse zu ziehen, sondern auch Arius ruhete nicht, seiner Lehre einen immer größern Eingang zu verschaffen. Dieß gelang ihm (besonders auch dadurch, daß er seine Ansicht nicht in aller Schärfe darstellte) bei Vielen, namentlich bei den Bischöfen Eusebius von Nikomedien, Paulinus von Tyrus, Athanasius von Anazarbe, Patrophilus von Scythopolis und dem Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea, so daß diese an Alexander, dessen Benehmen weit aus von der Mehrzahl anderer Bischöfe gebilligt wurde, das Ansinnen stellten, den Häresiarchen wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, und auf einer Synode in Bithynien, 323, offen für Arius auftraten. Arius selbst, der während dieser Zeit aus Alexandrien hatte fliehen müssen, und sich sofort in Nikomedien bei Eusebius aufhielt, legte hier seine Lehre nieder in einem Briefe an Alexander, noch mehr in einer nach der weichlichen Manier des Dichters Sotades verfaßten Schrift „Thalia (*θάλεια*)" betitelt, wovon jedoch nur mehr Fragmente bei Athanasius erhalten sind, deren süßliche Darstellung aber dem verweichlichten Geschlechte sehr zusagte; auch in „Liedern für Müller, Schiffer und Reisende" hatte er seine Lehre für das gemeine Volk mundgerecht gemacht. Die Folge von all dem war, daß die ausgebrochene Bewegung, besonders in Aegypten, Syrien und Kleinasien, immer Mehrere in ihren Kreis zog, und während die Christen mit der gemeinen Verstandesdialektik über das Verhältniß des Sohnes zum Vater stritten, wobei es Weibern freilich thöricht vorkommen mußte, an einen ewigen Sohn des Vaters zu glauben, wenn sie mit der auf öffentlichen Plätzen häufig aufgeworfenen Frage: „hattest du einen Sohn, bevor du gebarst", angewiesen wurden, ihr Gebären als Maaßstab für die Zeugung des Sohnes aus dem Vater anzulegen: wurden sie auf den Theatern von den Heiden verspottet. Constantin d. Gr., der durch die Besiegung des Licinius, 314, Alleinherrscher des Reiches geworden war, strebte nun die Beilegung des Streites an, und schickte deßhalb seinen besondern Vertrauten, den durch Frömmigkeit und Weisheit ausgezeichneten 70jährigen Bischof Hosius von Corduba in

Spanien als Vermittler des Friedens und der Eintracht nach Alexandrien. Aus dem Briefe, den ihm der Kaiser an Arius, der unterdessen wieder nach Alexandrien zurückgekehrt war, und an Alexander mitgegeben hatte, erhellt deutlich, daß Constantin nicht die rechte Einsicht in die Wichtigkeit der Sache hatte; er glaubte, es handle sich bloß um eine eitle und nichtige Sache, tadelte deßhalb beide Parteien und legte ihnen Stillschweigen auf. Doch damit war die Sache nicht abgethan; eine Synode zu Alexandrien, in Gegenwart des Hosius gehalten, erneuerte die Verdammung der arianischen Ketzerei, und der Streit war hiemit so wenig beigelegt, daß er immer mehr um sich griff. Nun berief Constantin die erste allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa, 325 (s. d. A.). Diese Synode schien der Kirche Ruhe und Frieden geben zu wollen; sämmtliche hier versammelte Bischöfe, die arianisch gesinnten, selbst ein Eusebius von Nikomedien mit eingerechnet, unterschrieben zuletzt ein specifisch orthodoxes Symbolum, das im Gegensatz zur arianischen Häresie also lautet: *Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. κ. τ. λ.* Arius aber und 2 Bischöfe, Theonas von Marmarika und Secundus von Ptolemais wurden, weil sie hartnäckig bei ihrem Irrthume verharrten, nach Illyrien verbannt, die arianischen Sätze aber anathematisirt. Dazu kommt noch, daß dem Bischof Alexander schon im J. 326 sein Diakon Athanasius, der rüstige Vorkämpfer der katholischen Interessen, im Amte folgte; wie auf der Synode zu Nicäa selbst, so suchte er auch fortan mit dem wärmsten Eifer und dem größten Geschick die Sache der Orthodoxen mündlich und schriftlich zu vertheidigen. Allein bald trat in Constantins Gesinnung eine Aenderung ein. Seine Schwester Constantia war schon vorher von Eusebius von Nikomedien für den Arianismus gewonnen und suchte nun auch den Kaiser für die arianische Sache günstig zu stimmen. Schon dem Tode nahe, empfahl sie ihrem Bruder einen Presbyter mit Namen Eutokius als einen rechtgläubigen gemäßigten Mann, und von diesem ließ sich Constantin so für den Arius als einen unschuldig Leidenden gewinnen, daß er ihn nach Constantinopel kommen ließ. Arius und der von Alexander excommunicirte Diakon Euzojus erschienen wirklich, und hintergingen durch ein orthodox klingendes aber das Losungswort der Orthodoxen „ὁμοούσιος“ vermeidendes Symbolum den Kaiser in der Art, daß er an Athanasius den Befehl ergehen ließ, den Arius in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen; auch die 2 Hofbischöfe Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, welche für den Arianismus wieder aufgetreten und darum auch verbannt worden waren, durften wieder zurückkehren. Aber weder die Verwendung des Eusebius von Nikomedien, noch der kaiserliche Befehl vermochte den Athanasius, den Arius in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Nun schlugen die vom Hof begünstigten Arianer (weil Eusebius eine Hauptrolle spielte, fortan auch Eusebianer genannt) die Taktik ein, daß sie die orthodoxen Bischöfe zu verdrängen und an deren Stelle Creaturen ihrer Partei zu bringen suchten. So setzten sie im J. 330 zu Antiochien den dortigen ausgezeichneten Bischof Eustathius ab, indem sie ihn des Sabellianismus und des Umgangs mit einer Hure bezüchtigten, welche von ihnen bestochen, klagend gegen Eustathius auftreten mußte. In kurzer Zeit wurden nach einander mehrere Bischöfe abgesetzt, wie Asklepas von Gaza, Euphration von Balaneä, Kymatius von Paltus ꝛc. und Arianer wurden ihre Nachfolger. Daß hiedurch eine große Gährung in verschiedenen Gemeinden hervorgerufen wurde, war eine natürliche Sache, doch dieß hielt die Arianer nicht ab, auf der eingeschlagenen Bahn fortzuschreiten; Athanasius sollte jetzt ein Opfer ihrer Rache werden; darum traten sie mit den Meletianern (s. d. A.) in Verbindung und brachten mannigfaltige Verdächtigungen und Anklagen

gegen ihn vor; er sei, sagten sie dem Kaiser, der Urheber an allen Streitigkeiten, er gestatte die Vereinigung mit der katholischen Kirche nicht ꝛc. Athanasius ließ es an einer Vertheidigung nicht fehlen, aber alsbald wurden neue Klagen gegen ihn vorgebracht, er habe neue Abgaben eingeführt, habe sich in eine Verschwörung gegen den Kaiser eingelassen, und zu diesem Zwecke einem gewissen Philumenos eine Kiste Goldes zugeschickt ꝛc. Doch auch dießmal überzeugte Athanasius den Kaiser von seiner Schuldlosigkeit. Bald folgten von Seite der von den Eusebianern bestochenen Meletianer neue Klagen gegen Athanasius, er habe einen Kelch und Altar der Meletianer zerschlagen lassen, einen meletianischen Bischof Arsenius ermordet. Wohl vertheidigte sich auch dießmal Athanasius vor der Synode in Tyrus 335, welche die Sache untersuchen sollte, glänzend, aber seine Ankläger waren seine Richter; er wurde abgesetzt, und ein von den hier versammelten Bischöfen erlassenes Synodalschreiben an alle Bischöfe sollte die Kirchengemeinschaft mit Athanasius aufheben. Während die Eusebianer von Tyrus weg nach Jerusalem sich begeben hatten, um die von Constantin erbaute Auferstehungskirche einzuweihen, war Athanasius nach Constantinopel gereist, um sich bei Constantin zu beschweren. Dieser wollte nun vor seinen Augen die Sache noch einmal untersuchen lassen und berief deßhalb alle jene Bischöfe zu Jerusalem, die unterdessen auch den Arius in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatten, zu sich; doch nur 6 fanden es für gut, vor dem Kaiser zu erscheinen, nämlich Eusebius von Cäsarea und Nikomedien, Theognis, Patrophilus, Ursacius und Valens. Diese erhoben alsbald, die früheren Klagepuncte fallen lassend, gegen Athanasius eine neue Beschuldigung: „er habe gedroht, wenn der Kaiser ihn beunruhige, werde er die Kornausfuhr von Alexandrien nach Constantinopel verhindern," und die Folge war, daß Athanasius von Constantin ohne weitere Untersuchung und unter dem Vorwande, ihn vor seinen Feinden retten zu wollen, nach Trier in Gallien exilirt wurde, 335. Wie vorher in Jerusalem, so sollte jetzt Arius mit seinen Anhängern auch in Constantinopel feierlich in die Kirche eingeführt werden. Der dortige Bischof Alexander widersetzte sich, als aber seine Worte nichts halfen, nahm er seine Zuflucht zum Gebet, daß Gott diese Schmach von seiner Kirche abwenden möge, und siehe, schon bewegte sich der Zug durch die Hauptstraßen der Stadt, da traf den Arius die Hand Gottes; noch unterwegs drang ihn die Leibesnoth, einen Abtritt zu suchen, in welchem er alsbald unmächtig niederfiel und zerborst, 336. (Cf. Sozomenus hist. eccl. I., 29, 30. Socrates I., 37, 38. Stolberg Gesch. der Relig. Jesu Chr. X. Thl.) Im folgenden Jahre starb auch Constantin, nachdem er noch vorher die Zurückberufung des Athanasius angeordnet hatte. Nun kamen aber für die Orthodoxen in den oströmischen Ländern harte Zeiten. Die 3 Söhne Constantins, nämlich Constantius, Constans und Constantin der Jüngere, hatten das Reich unter sich getheilt, und während die 2 letztern, im Westen herrschend, am nicänischen Symbolum festhielten, war Constantius im Osten ein Freund der Arianer. Allererst wurden zwar die unter Constantin d. Gr. vertriebenen Bischöfe zurückberufen und darunter befand sich auch zur unbeschreiblichen Freude des alexandrinischen Volkes und Clerus Athanasius; doch bald kehrten die Eusebianer zu ihrer alten Taktik zurück. Im J. 339 wurde auf einer Synode zu Constantinopel der dortige orthodoxe Bischof Paulus seiner Würde entsetzt, und Eusebius von Nikomedien kam an seine Stelle; in andern Städten ging es nicht anders; auch hier wurden arianische Bischöfe aufgestellt, so z. B. in Alexandrien; die Eusebianer legten dem Athanasius viele kirchliche und politische Vergehen zur Last, wogegen dieser sich vergebens beim arianischen Constantius vertheidigte, und wählten auf einer Synode zu Antiochien einen gewissen Pistus neben Athanasius zum Bischof von Alexandrien. Wohl vertheidigten den Athanasius im J. 340 mehr als 100 Bischöfe auf einer Synode zu Alexandrien, und auch der Papst Julius I., an den sich die Eusebianer gewandt hatten, um ihn zur Anerkennung

des Pistus zu bewegen, erklärte sich für ihn; aber schon im folgenden Jahre 341 setzten die Eusebianer den Athanasius auf einer Synode zu Antiochien ab und wählten zu seinem Nachfolger einen gewissen Gregorius von Cappadocien; groß war die Aufregung und Abneigung der Orthodoxen gegen diesen, unbeschreiblich aber waren die Gewaltthätigkeiten, welche dem Cappadocier Anerkennung verschaffen sollten. Noch gaben die zu Antiochien versammelten Bischöfe 4 Symbole heraus; der strenge Arianismus ist darin nicht ausgesprochen, aber auch das Schlagwort der Orthodoxen, ὁμοούσιος, ist umgangen, und es hielt darum nicht schwer, einzusehen, daß es den Eusebianern nicht um einen Anschluß an die Orthodoxen zu thun war; sie wollten sich vielmehr nur durch geheuchelte Orthodoxie befestigen, um nachher ihrer zurückgehaltenen oder verschleierten Lehre leichtern Eingang verschaffen zu können. Athanasius, der sich vor dem mit Waffengewalt in sein Amt eingeführten Gregorius verborgen halten mußte, setzte in einem Rundschreiben die Bischöfe in Kenntniß über den wahren Sachverhalt mit dem Cappadocier, forderte sie auf, ihm die Anerkennung zu versagen, und rettete nur mit Mühe sein Leben durch die Flucht nach Rom; auch andere Bischöfe, die von den Arianern gleiches Loos wie Athanasius erfahren hatten, waren nach Rom geflohen. Hier wurde nun 343 eine Synode gehalten, welche nach sorgfältiger Untersuchung den Athanasius und Marcellus frei sprach; die Eusebianer, welche vom Papst Julius besonders eingeladen worden waren, an der genannten Synode Theil zu nehmen, hielten es für gerathener, einen leidenschaftlichen Brief an den Papst zu schicken, als der Einladung zu folgen, wogegen Julius es nicht unterließ, im Namen der Synode den Eusebianern mit eben so kraftvoller apostolischer Freimüthigkeit als christlicher Milde zu antworten. Bei diesem Stand der Dinge war es Constans, seit 340 Herr des ganzen Occidents, der die streitenden Parteien zu versöhnen und die Wiedereinsetzung des Athanasius zu bewirken suchte. Er berief 345 eine Synode nach Mailand, auf der beschlossen wurde, die beiden Kaiser Constans und Constantius zu bitten, eine allgemeine Synode zu versammeln, damit der verletzte Glaube bestätigt, die Sache der von den Eusebianern abgesetzten Bischöfe untersucht und die den Arianern zur Last gelegten Unthaten erörtert würden. Wirklich beriefen beide Kaiser eine Synode nach Sardica (s. d. A.) in Illyrien im J. 347. Etwa 176 Bischöfe fanden sich hier ein; von den 70 orientalischen waren wohl die meisten, jedoch nicht alle, arianisch, die 100 abendländischen waren dagegen bis auf 5 einig im Bekenntnisse des nicänischen Symbolums, so daß der Sieg für die katholische Sache außer Zweifel zu sein schien. Dieß mochten auch die Eusebianer einsehen und befürchten, und als man vollends auf ihre ungerechte Forderung, den Athanasius und die übrigen von ihnen gewaltsamer Weise vertriebenen Bischöfe als unwiderruflich Abgesetzte zu betrachten und deßhalb auch von der Theilnahme an der Synode auszuschließen, nicht einging, da trennten sie sich und hielten in dem nahen Philippopolis eine Winkelsynode, auf der sie den Athanasius und seine Anhänger, namentlich auch den Papst Julius, die Bischöfe Hosius von Corduba, Protogenes von Sardica u. a. m. excommunicirten; die abendländischen Bischöfe zu Sardica aber erklärten, nachdem sie unter dem Vorsitze des Hosius die von den Eusebianern früher vorgebrachten Klagen untersucht hatten, den Athanasius, Marcellus und Asklepas für unschuldig, über die Eusebianer Theodor von Heraklea, Narcissus von Neronias, Akacius von Cäsarea, Ursacius und Valens ꝛc. sprachen sie den Kirchenbann aus. Schon war Constantius von den Eusebianern für ihre Sache bearbeitet, da kamen zu ihm nach Antiochien die 2 Bischöfe Euphratas von Cöln und Vincentius von Capua als Abgeordnete der Synode von Sardica mit einem Synodalschreiben; Kaiser Constans hatte ihnen auch ein Empfehlungsschreiben mitgegeben und darin seinen Bruder ernstlich aufgefordert, die vertriebenen Bischöfe zurückzurufen. Constantius war hiegegen nicht abgeneigt und nahm 348 die gegen die Vertriebenen erlassenen

Befehle zurück, die Rückkehr freistellend. So kehrte nun auch Athanasius 349 nach Alexandrien, wo Gregorius schon vorher in einem Volksauflaufe das Leben gelassen hatte, zurück; Alles war höchst erfreut, Papst Julius und viele Bischöfe beglückwünschten die Alexandriner, und alsbald entwickelte hier Athanasius eine sehr große Thätigkeit, mancher arianische Bischof wurde abgesetzt, viele, selbst Ursacius und Valens traten wieder in Gemeinschaft mit Athanasius und dem Nachfolger des Papstes Julius, Liberius. Doch bald gestaltete sich die Sache ganz anders. Im J. 350 wurde Constans von dem Usurpator Magnentius ermordet, Constantius aber nach Besiegung dieses Thronräubers, 353, Alleinherrscher des ganzen Reichs, und damit hatten die Arianer gewonnenes Spiel. Schon im J. 351 hatten sie auf einer Synode zu Sirmium den Bischof dieser Stadt, Photinus und seinen Freund Marcellus von Ancyra abgesetzt, durch neue Verleumdungen und falsche Anklagen gegen Athanasius, daß er z. B. mit dem Usurpator Magnentius in Verbindung gestanden sei, in Alexandrien in einer noch nicht geweihten Kirche feierlichen Gottesdienst gehalten habe ꝛc., wußten sie den Kaiser so ungünstig gegen ihn zu stimmen, daß er in Arles 353 (s. d. A.) eine Synode versammelte und von ihr die Verdammung des Athanasius forderte. Die Drohungen und Gewaltsmaßregeln des Kaisers verfehlten ihren Zweck nicht; die Bischöfe unterschrieben das Verdammungsurtheil des Athanasius, selbst der Stellvertreter des Papstes Liberius, der Bischof Vincentius von Capua, gab sich nach langem Widerstreben dazu her, nur der Bischof von Trier, Paulinus, wurde nicht zum Verräther an Athanasius und seiner Sache; dafür traf ihn aber freilich die Strafe der Verbannung, in der er bald vor Gram und Hunger starb. Liberius, mit dem Benehmen seines Legaten höchst unzufrieden, gab sich alle Mühe, die Beschlüsse von Arles umzustoßen, und schickte deßhalb eine Gesandtschaft, an deren Spitze der herzhafte aber übereifrige Bischof Lucifer von Cagliari stand, mit einem Schreiben an den Kaiser zum Zwecke einer neuen Synode. Diese kam wirklich 355 in Mailand zu Stande. Während die Orthodoxen, namentlich der Bischof Eusebius von Vercelli in Ligurien, darauf drangen, daß vor Allem das nicänische Symbolum unterschrieben werden müsse, verlangte Constantius mit seinen arianischen Bischöfen die Verdammung des Athanasius; besonders Valens und Ursacius, die wieder arianisch geworden waren, traten als Ankläger gegen Athanasius auf. Lange sträubten sich die katholischen Bischöfe, in die Absetzung des Athanasius einzuwilligen und die Kirchengemeinschaft mit den Arianern anzuerkennen, zuletzt aber wichen sie den Drohungen und der Gewalt, nur einige wenige blieben standhaft, so Lucifer, Eusebius von Vercelli, Dionysius von Mailand ꝛc.; dafür wurden sie aber verbannt und Arianer kamen an ihre Stelle. Ein gewisser Georgius wurde, unter wo möglich noch größern Greuelthaten als früher Gregorius, dem Athanasius zum Nachfolger in Alexandrien gegeben, nach Mailand kam Auxentius als Bischof, während in Rom selbst unter blutigem Aufstande des Volkes ein Mann von höchst zweideutigem Benehmen, Felix mit Namen, eingesetzt wurde. Wie nämlich Athanasius nur mit Mühe sich noch zu den Mönchen in der Wüste flüchten konnte, 356, so wurde der Papst Liberius, weil er sich weder durch Geschenke noch durch Drohungen für den Arianismus gewinnen ließ, nach Thrazien in die Verbannung geschickt, aus der er nur wieder zurückkehren durfte, als er eine der 3 zu Sirmium abgefaßten Glaubensformeln unterschrieben hatte. Auch der ehrwürdige Greis Hosius wurde nach Sirmium, und Hilarius von Poitiers nach Phrygien exilirt. Während aber so die Sache der Arianer den Orthodoxen gegenüber gut stand, da entzweiten sich jene unter einander und theilten sich in strenge und gemäßigte Arianer. Die strengen Arianer, Anomöer (s. d. A.), nach ihren Häuptern auch Aëtianer, Eunomianer, Eudoxianer, Ἐξουκόντιοι genannt, faßten die arianische Lehre in der schroffsten Weise: sie behaupteten, der Begriff des Ungezeugtseins sei der absolute Begriff Gottes, der vollkommen er-

schöpfende und adäquate Ausdruck seiner Substanz. Die Ungezeugtheit sei nicht ein persönliches sondern ein wesentliches Prädicat Gottes, der Sohn also als gezeugt habe nicht gleiches Wesen (sei mithin ἀνόμοιος oder ἑτέρας οὐσίας) mit dem Vater, dieser wisse sich als ein ungezeugtes Wesen, der Sohn aber als ein gezeugtes ꝛc. Hatte Arius vom Sohne noch behauptet (vergl. die Fragmente aus der Thalia bei Athanasius or. c. Ar. I., 6), daß er den Vater nicht vollkommen kenne, οὐ γινώσκει τὸν πατέρα ἀκριβῶς ꝛc.; so nahmen die Eunomianer eine absolute Begreiflichkeit des göttlichen Wesens selbst für den gewöhnlichen Menschen an, so daß z. B. Aëtius behauptete, er kenne Gott so gut als sich selbst, ja noch besser. (Vergl. hierüber Kuhn's Dogmatik I. Thl. S. 368 ff.) So weit wie die Eunomianer wollten nicht alle, die sich dem Arianismus angeschlossen hatten, gehen; Einige glaubten, der Sohn habe nicht Wesensgleichheit aber doch Wesensähnlichkeit mit dem Vater, sei mit ihm nicht ὁμοούσιος aber doch ὁμοιούσιος, und diese nannte man Semiarianer, auch Ἡμιάρειοι, Eusebianer und Homoiusiasten; an ihrer Spitze standen Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea. Nun wurden mehrere Synoden gehalten, um die Getrennten, die Semiarianer und Eunomianer, mit einander zu vereinigen. Auf der 2ten Synode (die 1te, welche Photinus Lehre verdammte und 27 Anathematismen meistens gegen sabellianische Vorstellungen erließ, wurde im J. 351 gehalten) zu Sirmium 357 wurde eine dem Arianismus huldigende Glaubensformel abgefaßt, und auch Hosius wurde gezwungen, sie zu unterschreiben; vor seinem Tode noch wiederrief er diesen Schritt. Die gallischen Bischöfe konnten nicht zur Unterschrift dieser Formel bewogen werden, und auch im Oriente waren viele dagegen. Diese letztern beriefen nun, Basilius von Ancyra an der Spitze, eine Synode nach Ancyra 358, welche ein dem strengen Arianismus entgegengesetztes Glaubensbekenntniß abfaßte, für das auch Constantius gewonnen wurde, so wie der schon genannte Valens und Ursacius. Im J. 359 wurde zu Sirmium eine 3te Synode gehalten, die ebenfalls ein Glaubensbekenntniß herausgab zum Zweck der Vereinigung der Anomöer und Semiarianer; noch weit mehr aber wurde diese Union angestrebt auf den Synoden zu Seleucia in Isaurien und zu Rimini in Aemilien 359. Nach Rimini kamen bei 400 Bischöfe, darunter ungefähr 80 arianische, voran Valens, Ursacius, Aurentius; die orthodoxen Bischöfe hielten fest am nicänischen Symbolum, die arianischen aber wurden excommunicirt; aber Constantius nahm die Gesandtschaft dieser Synode sehr ungnädig auf, und behielt sie so lange zurück, bis sie durch seine Bearbeitung und das lange Warten ermüdet, alles in Rimini Geschehene wiederriefen und eine Formel unterschrieben, in der es bloß hieß, daß der Sohn dem Vater gleich sei; nicht besser hielten sich die Bischöfe in Rimini selbst; bedroht, daß sie erst dann Rimini verlassen dürfen, wenn sie diese die Wesensgleichheit ignorirende Formel unterschrieben haben, gaben sie zuletzt nach. Auch in Seleucien trugen die strengen Arianer, an deren Spitze Akacius von Cäsarea und Eudorius standen, den Sieg über die weit zahlreichern Semiarianer davon, ein arianisches Symbolum durchsetzend, und gegen manchen semiarianischen Bischof wurden Verbrechen erdichtet, um sie so aus ihren Stellen verdrängen zu können. Doch diese Vereinigung, weil eine erzwungene, hielt nicht lange; Constantius, dieser mächtige Patron der Arianer, war im J. 361 gestorben und sein Nachfolger, Julian Apostata, ließ, wenn gleich in der unedlen Absicht, die Verwirrungen in der Kirche noch mehr zu steigern, alle von Constantius verbannten Bischöfe zurückkehren. Auch Athanasius bestieg wieder seinen Stuhl in Alexandrien, hielt daselbst 362 eine Synode, welche den Semiarianern sehr entgegenkam. Viele Bischöfe mit ihren Heerden, zumal wenn sie nur aus Zwang oder Irrthum das Bekenntniß von Rimini angenommen hatten, traten in die Kirchengemeinschaft zurück. Auch damit, daß diese Synode die Bedeutung der Worte „οὐσία und ὑπόστασις," welche von den Lateinern und Griechen öfters in ver-

schiedenem Sinne genommen wurden, fixirte, geschah ein großer Schritt zur Vereinigung. Wie im Orient Athanasius, so wirkte im Occident namentlich Hilarius von Poitiers so kräftig, daß ganz Gallien den alten orthodoxen Glauben mit erneuertem Muthe aufnahm; nur Lucifer von Cagliari hielt die Grundsätze des Hilarius und Athanasius beim Rücktritt der Semiarianer für zu lax und stiftete sofort eine eigene Secte, die Luciferianer. Schon wollte der orthodoxen Sache Gefahr drohen, insofern Athanasius, ihre Hauptstütze, auch von Julian wieder verbannt wurde, da starb jedoch 363 dieser Apostat und an seinem Nachfolger Jovianus erhielten die Orthodoxen einen Gönner; nun starb dieser leider schon 364 und sein Nachfolger Valentinian I. übertrug seinem Bruder Valens die Herrschaft im Morgenlande, und hier hatten nun, namentlich zu Antiochien und Constantinopel die Semiarianer und Orthodoxen von den Arianern, welche Valens von 365—379 begünstigte, sehr viel zu leiden. Die bischöflichen Stühle z. B. wurden den Orthodoxen häufig entrissen, ihre Bischöfe, Priester und Mönche zu Arbeiten in Bergwerken und Steinbrüchen verurtheilt ꝛc., und nur heimlich konnten sie noch ihren Gottesdienst halten; Athanasius wurde zum fünftenmale verbannt, dießmal jedoch nur auf 4 Monate; die Furcht vor einem Volksaufstand bestimmte nämlich den Valens, daß er ihn nach Alexandrien zurückrief, woselbst er sofort noch bis zu seinem Todesjahre, 373, als Bischof wirkte und von den Orthodoxen in Aegypten die Verfolgungen abwandte, unter denen die Katholiken in den übrigen Ländern des Orients seufzten; freilich nach dem Tode des Athanasius, wo der Arianer Lucius auf den bischöflichen Stuhl von Alexandrien kam, erfuhren auch hier die Katholiken die härtesten Gewaltthätigkeiten. Die heftigen Verfolgungen, welche unter Valens die Orthodoxen und die Semiarianer trafen, hatten übrigens vielfach das Gute zur Folge, daß sich letztere, um in die Kirchengemeinschaft mit den Katholiken zurückzutreten, zum nicänischen Glauben bekannten und die Kirchengemeinschaft mit dem Papst Liberius, 366, nachsuchten; auf einer Synode zu Tarsus sollte eine völlige Vereinigung bezweckt werden, aber der streng arianische Bischof von Constantinopel, Eudoxius, wußte durch seinen Einfluß auf Valens die fragliche Synode zu hintertreiben. Nicht mehr lange sollte sich von nun an der Arianismus im römischen Reiche halten. Im J. 376 starb das damalige Haupt der Arianer, Euzojus zu Antiochien, und 2 Jahre darauf verlor Valens gegen die Gothen Schlacht und Leben; im Abendland aber, unter dem friedliebenden Valentinian, hatte der Arianismus bloß in Mailand einen kräftigen Vertreter an dem Bischof Aurentius, der schon 374 starb und dem Ambrosius Platz machte. Derjenige aber, der den Hauptstreich gegen den Arianismus führte, ist Theodosius der Große. Auf Valentinian war nämlich sein Sohn Gratianus gefolgt, und dieser, seit dem Tode des Valens Alleinherrscher, erlaubte noch im J. 378 den christlichen Religionsparteien, mit alleiniger Ausnahme der Eunomianer, Manichäer und Photinianer, freie Religionsübung, alle verbannten Bischöfe zurückrufend; noch wichtiger aber war der Act von ihm, daß er 379 den Theodosius zum Mitregenten annahm. Bis dahin waren nämlich die Arianer, zumal in Palästina und in Syrien, noch sehr zahlreich und hatten fast alle Kirchen inne, so daß Gregorius von Nazianz, als er 379 auf den bischöflichen Stuhl der Hauptstadt des Orients erhoben worden war, nur in einem Privathaus, und selbst hier nicht einmal unangefochten, den Gottesdienst halten konnte; nun erließ aber Theodosius 380 ein Edict, wonach alle den Glauben, zu dem sich der Papst Damasus und der Bischof Petrus von Alexandrien bekannten, d. h. eben den katholischen annehmen sollten; auch nicht Eine Kirche blieb mehr den Arianern in Constantinopel und nachdem zuvor die 2te allgemeine Synode im J. 381 das nicänische Symbolum bestätigt und über die Arianer das Anathem ausgesprochen hatte, wurden ihnen im nämlichen Jahre alle Versammlungen in den Städten verboten, sämmtliche Kirchen im ganzen Orient ihnen entzogen. Nur im Abend-

land schien der Arianismus noch einmal zur Herrschaft gelangen zu wollen. Der Kaiser Gratianus war nämlich 383 ermordet worden; sein Bruder und Nachfolger aber, Valentinian II., war erst 13 Jahre alt, und nun führte dessen Mutter, Justina, die vormundschaftliche Regierung; gerade diese Justina war es nun aber auch, welche aus aller Kraft dem Arianismus wieder aufzuhelfen suchte. Allein der Bischof von Mailand, Ambrosius, trat ihr dießfalls mit einem wahrhaft apostolischen Muthe entgegen, und ob auch Valentinian II. von seiner Mutter in's Interesse für die Arianer gezogen war, so söhnte er sich doch bald auf die Vorstellung des Theodosius hin mit der katholischen Kirche aus, so daß mit dem Tode der Justina die letzte Hoffnung der Arianer im Abendlande verschwunden war; im Morgenlande aber fuhr Theodosius fort, kräftige Maßregeln gegen die Ketzer überhaupt, besonders aber gegen die Eunomianer anzuwenden, und seine Söhne Arcadius und Honorius, sowie auch deren Nachfolger, traten in seine Fußstapfen ein. Hiegegen konnte sich der Arianismus nicht mehr länger im römischen Reiche halten und nur bei einigen Völkern erhielt er sich noch länger fort, so bei den Gothen, Sueven, Burgundern, Vandalen und Longobarden. Man würde sich übrigens sehr täuschen, wollte man den Untergang des Arianismus im römischen Reiche dem kräftigen Auftreten des Theodosius allein oder auch nur vorzugsweise zuschreiben; schon längst waren ja seine Anhänger unter sich getheilt, den gemeinschaftlichen Fluch jeder Häresie tragend, im Volke selbst wurde er eigentlich nie recht einheimisch, und ob auch die orthodoxen Bischöfe oft ihren Gemeinden entrissen wurden, so unterhielten die Hirten doch von der Verbannung aus einen lebendigen Verkehr mit ihrer Heerde, sie stärkend und kräftigend; auch den geistigen Waffen, womit ein Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Nyssa, Didymus der Blinde, Ephräm der Syrer, Ambrosius, Hilarius, Eusebius von Vercelli und Damasus von Rom gegen den Arianismus ankämpften, konnte dieser nicht Stand halten. Gott läßt seine Kirche drücken, aber nicht unterdrücken. Vergl. Möhlers Athanasius der Große ꝛc. Kuhns Dogmatik. Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Baurs christliche Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Walch, Hist. der Ketzer. Schröckhs K.G. [Fritz.]

Arkiten (עַרְקִי) waren nach Genes. 10, 17 und 1 Chron. 1, 15 ein kanaanitischer Volksstamm, der nach Josephus (Ἀρκαῖος δὲ Ἄρκην [κατῴκισεν] ἐν τῷ Λιβάνῳ Antt. I. 6, 2.) zu Arke wohnte und diesen Ort ohne Zweifel gegründet hatte. Arke aber, (τὰ Ἄρκα bei Ptolem. V. 15., Arca bei Plin. V. 16) lag nordöstlich vom heutigen Tripolis an der nordwestlichen Seite des Libanon (Contra Tripolim in radicibus Libani situm. Hieron. quæst. in Genes. 10.) Die Stadt ist bekannt als Geburtsort des Kaisers Alexander Severus und erhielt später den Namen Cæsarea Libani. Noch jetzt sind bei Tel-Arka bedeutende Ruinen davon zu sehen (Burckhardt, Reisen in Syrien ꝛc. S. 271 f. 520 f.).

Arles, Synoden daselbst. I. Die donatistischen Streitigkeiten (s. Donatisten), wie Optatus von Mileve sagt, „aus Zorn geboren, durch Ehrsucht genährt und durch Geiz gestärkt", hatten im christlichen Afrika sehr stark um sich gegriffen. In schlauer Weise nun gingen die Donatisten gar bald den Kaiser mit der Bitte an, durch gallische Bischöfe ihre Sache untersuchen und über sie entscheiden zu lassen. Constantin d. Gr. veranstaltete deßhalb zu Rom im J. 313 eine Versammlung, bestehend aus 3 gallischen, und 15 italienischen Bischöfen, an der Spitze Papst Melchiades; auch Cäcilian und Donatus von Casä Nigrä mit je 10 Bischöfen hatte sich eingefunden. Hier wurde nun die Wahl und Ordination des Cäcilian für gültig erklärt, Donatus aber aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Hiegegen protestirten die Donatisten, und appellirten an den Kaiser. Dieser ließ nun die geltend gemachten Einwendungen prüfen, und um den Streitigkeiten überhaupt ganz ein Ende zu machen, im J. 314 eine zahlreiche Versammlung in Arles zusammenkommen. Aber auch hier wurde die Sache ebenso entschieden,

wie im Jahre vorher. Nachdem die Sache Cäcilians abgethan war, erließ die Synode gegen Mißbräuche, die sich während der diokletianischen Verfolgung in die kirchliche Disciplin eingeschlichen hatten, 22 Canones, von denen folgende die wichtigsten sind: Can. 1. Das Osterfest soll überall an einem und demselben Tage gehalten werden; Can. 2 eifert gegen das Nichtresidenzhalten der Geistlichkeit. Nach Can. 3 sollen Ausreißer mit dem Kirchenbann bestraft werden; Can. 4 bestraft die Theilnehmer an blutigen Fechterspielen mit Kirchenbann, und die nämliche Strafe wird durch Can. 5 auch über die verhängt, welche im Theater mitwirkten. Can. 7 verpflichtet die Beamten, daß sie bei ihrer Beförderung von einer Provinz in eine andere sich bei ihrem neuen Bischofe durch ein von ihrem seitherigen Bischof schriftlich ausgestelltes Zeugniß über ihre Gemeinschaft mit der Kirche ausweisen. Can. 8 erklärt, daß Ketzer, wenn sie zur Kirche zurückkehren, nicht mehr getauft werden sollen, so sie anders auf den dreieinigen Gott getauft sind. Nach Can. 10 sollen (junge) Ehemänner, wenn ihre Frau auch die Ehe gebrochen, doch bei den Lebzeiten dieser keine andere nehmen. Mit Bezugnahme auf die Donatisten verordnete Can. 13, daß, wer aus öffentlichen Verhandlungen überwiesen wird, die hl. Schriften, oder hl. Gefässe oder seine Mitbrüder verrathen zu haben, aus dem Stande der Cleriker entfernt werden soll, ohne daß jedoch die von Solchen Ordinirten ihrer Würde entsetzt werden sollten (durch diesen Canon wurde also die Ordination Cäcilians mit Umgehung der Frage, ob Felix von Aptunga ein Traditor gewesen sei, für gültig erklärt); Can. 14 aber schließt denjenigen bis zu seinem Lebensende von der Kirchengemeinschaft aus, der seine Brüder fälschlich anklage. Can. 15 untersagt den Diakonen das angemaßte Recht zu consecriren, und Can. 18 hält insbesondere die Unterordnung der Diakonen an Stadtkirchen unter die Presbyter aufrecht. Nach Can. 16 soll einer nur da wieder seine Aufnahme finden, wo er excommunicirt worden; Can. 20 verlangt, daß bei der Ordination eines Bischofs 7 oder wenigstens 3 andere Bischöfe beigezogen werden sollen. II. Auch im J. 353 wurde zu Arles eine Kirchenversammlung gehalten; Kaiser Constantius verlangte die Aufnahme der Arianer in die Kirchengemeinschaft und die Verurtheilung des Athanasius. Auch abendländische Bischöfe, darunter Vincentius, Bischof von Capua, hatten sich im Namen des Papstes Liberius eingefunden; so sehr sie auch am Rechten festhalten wollten, so sehr setzte man ihnen mit Gewalt zu, die Verurtheilung des Athanasius auszusprechen; alle ließen sich dazu zwingen, mit Ausnahme des Bischofs von Trier, Paulinus, der aber dafür nach Phrygien in die Verbannung geschickt wurde. III. Wieder wurde eine Kirchenversammlung zu Arles im J. 452 wie die Einen sagen, oder wie Andere meinen, im J. 380 gehalten; wie viele Capitel hier erlassen wurden, ob 25, oder einige fünfzig, ist ebenfalls eine Streitfrage; soviel jedoch ist immerhin gewiß, daß die meisten Bestimmungen nur aus den Canones der Synode von Nicäa 325 genommen sind. Das erste Cap. z. B. schließt einen Neophyten von den höhern Weihen aus, das zweite bestimmt, daß kein Ehemann zum Priester geweiht werden dürfe, ohne vorhergehendes Versprechen der Enthaltsamkeit (promissa conversio). Nach Cap. 5 soll ein Bischof ordinirt werden von 3 Bischöfen, mit Zustimmung des Metropoliten. Cap. 7 schließt diejenigen, welche sich selbst entmannen, vom Eintritt in den geistlichen Stand aus u. s. w. IV. Auch im J. 529 wurde in Arles ein Provincialconcilium gehalten, welches mehrere Decrete rücksichtlich dessen, was bei Ertheilung der hl. Weihen zu beobachten sei, auch sprach es sich gegen die pelagianische und prädestinatianische Irrlehre aus. [Fritz.]

Armbänder bei den Hebräern, s. Putzsachen.

Armenien. (Christenthum daselbst. Katholiken. Schisma und Häresie.) Armenien ist ein vorderasiatisches Hochland zwischen 52½°—68° östlicher Länge und 37°—41½° nördlicher Breite und ungefähr 150,000 Quadratmeilen betragend, im N. an Albanien, Iberien und das schwarze Meer, im O. an Persien

und das kaspische Meer, im S. an die gordischen Gebirge und Mesopotamien, im W. an Kleinasien gränzend. Die Luft ist im Allgemeinen angenehm und gesund, in den nördlichen und westlichen Gegenden zwar kalt, im Osten und Süden dagegen mild und warm, und das Land überhaupt sehr fruchtbar. „Von Natur unfruchtbare Gegenden hat es wenige, viele Strecken scheinen bloß unfruchtbar, weil sie nicht gehörig bewohnt und bebaut werden, auch gibt es nur wenige Producte, die in Armenien nicht fortkommen könnten." Akontius Kiuver, armenische Geographie. Asien. I. 34. Die gewöhnliche, schon im Alterthum übliche Eintheilung des Landes ist die in Groß- und Kleinarmenien; jenes wurde vorzugsweise Armenien genannt und lag östlich vom Euphrat, dieses dagegen westlich. Die Eingebornen nennen übrigens das Land nicht Armenien, sondern Hajastan, von Haig, dem Stammvater der Nation, dem Sohne Thorgom's, des Urenkels von Japhet; Armenien nannten es die Syrer und Griechen nach Aram, dem sechsten Sprößling von Haig (Mos. Choren. H. A. II. 5. 12.). Auch in der Bibel kommt Armenien nicht unter diesem Namen vor; jedoch ist außer Zweifel, daß unter „Berge Ararats" (הָרֵי אֲרָרָט Genes. 8, 4.), wo Noah's Arche stehen blieb, eben der noch jetzt unter diesem Namen bekannte armenische Berg (s. d. A.) und unter „Land Ararat's" (אֶרֶץ אֲרָרָט Jes. 37, 38.) eben das Land Armenien, etwa in beschränkterem Umfange als der oben angegebene, gemeint ist. Auch Thogarma (Genes. 10, 3. 1 Chor. 1, 6) und Haus Thogarma's (Ezech. 27, 14. 38, 6.) wird meistens und mit Recht von Armenien verstanden; denn Thogarma erscheint mit Gomer in Magogs Heere und die Tradition bezeichnet den Stammvater der Armenier als einen Sohn Thorgom's (*Θοργομά* gebrauchen die LXX. für תּוֹגַרְמָה) und sie selbst nennen sich Haus Thorgoms (Whiston zu Mos. Choren. S. 26), so wie auch schon ein Scholion der Sept. *Θοργομά* durch Armenier und Iberer erklärt und Syncellus geradezu sagt: *Θοργομά, ἐξ οὗ Ἀρμένιοι* (Chron. p. 12). Es ist also, wie unter Ararat, so auch unter Thogarma Armenien oder wenigstens ein Theil davon gemeint. Bei Ezechiel 27, 14, womit Herodot (I. 149) und Strabo (XI. 558. 587) übereinstimmen, erscheint es reich an Pferden und Maulthieren und steht mit Tyrus in Handelsverbindungen. Seine sonstige vorchristliche Geschichte, weil in jene des theokratischen Volkes nicht unmittelbar eingreifend, ist hier zu übergehen und nur in Betreff der herrschenden Religion und des Cultus zu bemerken, daß Armenien hierin nach den Nachbarländern, namentlich Mesopotamien und Syrien, auch Persien und Griechenland sich richtete. Als Hauptgottheiten erscheinen Aramazd, entsprechend dem griechischen Jupiter, Anahid (= *ταναΐς, ἀναΐτις*) dessen Tochter, entsprechend der Diana und Venus, die noch von Tiridat als eine der ersten griechischen Gottheiten bezeichnet wird (Agathang. I. 7), ferner der babylonische und syrische Bel oder Baal (Mos. Chor. II. 27), sodann Wahagn, den Armeniern eigenthümlich, aber dem griechischen Herakles ungefähr gleich stehend, (Mos. Chor. I. 31), endlich Apollo, Vulkan und Minerva. Alle hatten besondere Bildsäulen in eigenen Tempeln, und wurden in ähnlicher Weise durch Opfer und andere Gebräuche verehrt, wie bei den Völkern, von denen sie entlehnt waren. Gelegenheitlich kommen auch noch andere Götter vor, deren Verehrung jedoch weniger häufig und allgemein gewesen sein mag. Als z. B. König Abgar (s. d. A) seine Götzen von Nisibis in das neu erbaute Edessa überbringen ließ, waren es Beel, Nabog, Bathnikal und Tharathai (Mos. Chor. II. 27); und zur Zeit, wo Gregor der Erleuchter sein Bekehrungswerk begann, betete man zu Thortan in der Landschaft Daranalia den „weißen Götzen Barsam" an (Agathang. II. 10). Jener nämliche Abgar jedoch war auch der erste armenische Fürst, der dem Heidenthum entsagte und sich zum Christenthum bekehrte. Seine Bekehrungsgeschichte knüpft sich an den bekannten Briefwechsel zwischen Christus und Abgar, den schon Eusebius und später unabhängig von ihm Moses von Chorene aus dem edesseni-

schen Archive mittheilt. In Folge desselben nämlich, so wird berichtet, sandte der Apostel Thomas einen von den siebenzig Jüngern Namens Thaddäus nach Edessa, um den Abgar von seinem Leiden zu befreien und ihm und seinem Volke das Evangelium zu verkünden. Sobald Abgar von der Ankunft des Thaddäus Kunde erhielt, ließ er ihn vor sich kommen und erkannte an einer wunderbaren Erscheinung dessen höhere Mission, wurde sofort von seiner Krankheit geheilt, ließ sich taufen und glaubte dem Evangelium. Seinem Beispiele folgten bald seine Angehörigen und allmählig das ganze Volk; die Götzenaltäre und Götzenbilder wurden mit Schilf bedeckt und ihre Tempel geschlossen. Jetzt ordinirte Thaddäus zu seinem Stellvertreter und Nachfolger den Addäus und begab sich in andere Gegenden, Abgar aber bethätigte auf alle Weise seinen Eifer für die Verbreitung und Befestigung des Christenthums in seinem Lande. So rasch und erfreulich aber diese unter solchen Umständen vor sich ging, so wenig konnte sie Bestand und Dauer gewinnen. Viele armenische Großen hatten weniger aus Ueberzeugung, als dem Herrscher zu gefallen, das Christenthum angenommen, und fielen nach Abgars Tod wieder von demselben ab. Die beiden Nachfolger Abgars, Ananun (Anonym) und Sanatrug, waren mehrfach von denselben abhängig und thaten dasselbe. Jetzt begann eine schwere Verfolgung gegen die Christen. Ananun ließ dem Addäus, während er das Evangelium verkündigte, die Füße abhauen, worauf er starb, und Sanatrug, der nach Ananuns baldigem Tode auch die Herrschaft über Edessa erhielt, unter der Bedingung, daß er die Einwohner nicht zum Abfall vom christlichen Glauben nöthige, hielt sein Versprechen nicht, sondern ließ bald wieder die Götzentempel öffnen und die glaubenstreuen Christen hinrichten, darunter sogar seine eigene Tochter Sanducht, so wie auch den Thaddäus, der wieder nach Armenien zurückgekommen war, weßhalb er von seinem Volke den Namen Apostelmörder erhielt. (Vgl. Tübinger Quartalschrift. Jahrg. 1842. S. 336-65.) Auf ihn folgten sofort lauter heidnische Herrscher über Armenien bis auf Tiridat den Großen, und es läßt sich denken, daß unter ihnen das Christenthum entweder verschwinden mußte, oder im besten Falle nur ein sehr kümmerliches Leben fristen konnte. Letzteres war jedoch immerhin noch der Fall. Eusebius (H. E. II. 1) und Sozomenus (H. E. VI. 1) bezeugen es einstimmig, und andererseits wird ausdrücklich berichtet, daß zur Zeit Kosrov's I. (214-259) viele Christen in Armenien zerstreut gewesen seien, die derselbe theils zu harter Sklavenarbeit, theils zum Tode verurtheilt habe (vgl. Tschamtschenanz, Gesch. Armeniens I. 359). Daß aber die Masse der Bevölkerung heidnisch und dem Christenthum nicht besonders geneigt war, erhellt daraus, daß Bardadsan (Bardesanes), der die Armenier bekehren wollte, mit seiner Bemühung nichts ausrichtete und sie bald wieder aufgeben mußte. Erst mit der Bekehrung Tiridats des Großen (im J. 302), der die Christen längere Zeit grausam verfolgt und blutige Edicte gegen sie erlassen hatte, faßte das Christenthum aufs neue und allgemein festen Fuß in Armenien. Gregor der Erleuchter, aus königlichem Geblüte entsprossen, geboren zu Walarschapat im J. 257, wurde jetzt Armeniens Apostel, nachdem er mehrere Jahre zuvor von Tiridat grausam gemartert und endlich in einen tiefen Abgrund voll Unrath und Schlangen geworfen, aber in demselben wunderbar erhalten worden war. Dem Beispiele des Königs folgten die Vornehmen und das ganze Volk. Gregor wurde vom hl. Leontius zu Cäsarea zum Bischof und Oberhaupt der Kirche in Armenien geweiht und leitete dieselbe mit großer Sorgfalt und Weisheit im Geiste des Evangeliums. Die Götzen und Götzentempel wurden zerstört und statt ihrer erhoben sich zahlreiche Kirchen mit reichlicher Dotirung für den Clerus, in größeren Städten wurden Bischofssitze gegründet, an vielen Orten Klöster erbaut, überall für die erforderliche Anzahl von Priestern gesorgt, und zur Bildung derselben eigene Seminarien, so wie zur Unterweisung des Volkes eigene Volksschulen errichtet. Nachdem solcher Gestalt das Christenthum in Armenien neu gepflanzt

und für seinen Fortbestand die zweckmäßigsten und weisesten Vorkehrungen getroffen waren, zog Gregor sich in die Einsamkeit zurück und weihte auf Verlangen Tiridat's seinen Sohn Aristages zu seinem Nachfolger, welcher sofort nach seiner Weisung und in seinem Geiste die Kirche in Armenien regierte. Ungefähr um dieselbe Zeit erfolgte die Bekehrung Constantin's des Gr. zum Christenthum. Dieß veranlaßte den König Tiridat zu einer Reise nach Rom, wobei er sich von Gregor begleiten ließ, der auch seinen Sohn Aristages mit sich nahm. In Rom schlossen die beiden Regenten Constantin und Tiridat und die beiden Kirchenfürsten Papst Silvester und Gregor einen Freundschaftsbund, worin sie sich in einer schriftlich aufgesetzten Urkunde feierlich verpflichteten, daß zwischen den beiden Reichen und Kirchen fortan unverbrüchliche Treue und Eintracht bestehen solle, und Papst Silvester bestätigte den Erleuchter in der Patriarchenwürde über ganz Armenien mit allen Vorrechten der drei andern damaligen Patriarchen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. (Vgl. über diesen vielfach angefochtenen Bericht des Agathangelus: Storia di Agathangelo versione Italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechitaristi etc. Venez. 1843. p. 193 sq. — Bekehrung Armeniens durch den hl. Gregor Illuminator. Wien 1844. S. 191-97.) Nun ist von selbst klar, daß die armenische Kirche im Wesen der Lehre und Disciplin vom Anfang an mit der römischen übereinstimmte und auch gleich andern größern und kleinern Kirchenprovinzen im organischen Kirchenverbande stund. Und dieses Verhältniß wurde auch nach Gregor nicht aufgehoben, sondern dauerte noch lange in guten und bösen Zeiten der armenischen Kirche fort. Gut waren ihre Schicksale noch unter dem schon genannten Sohne Gregors, Aristages, der mit Jacob von Nisibis u. A. auch der Nicäner Synode anwohnte, so wie auch unter dessen Bruder und Nachfolger Warthanes. Beide wurden in ihren edlen Bemühungen von Tiridat kräftig unterstützt. Allein nach dem Tode dieses Fürsten wurden unter dessen Nachfolgern schon die Enkel des Erleuchters wegen ihres Glaubenseifers hingerichtet. Zuerst Gregorius in der Provinz Phaitaragan, weil seine Zurechtweisungen den Vornehmen lästig waren; dann dessen Bruder Husig, weil er sich dem Befehle des Königs Tiran widersetzte, götzendienerische Bilder nach dem Wunsche Kaiser Julians in den christlichen Kirchen aufzustellen; und doch war Tiran gerade durch Husig's Vater Warthanes König geworden. Husig's Enkel, Nerses, der nach ihm Patriarch wurde, konnte sein Amt nicht einmal förmlich antreten, sondern wurde gleich nach seiner Erwählung von demselben Tiran hingerichtet, weil er ihm wegen seiner Ungerechtigkeiten und Laster die verdiente Zurechtweisung gab. Während dieser Tiran von Julian dem Abtrünnigen abhängig war, wurde sein Nachfolger Arschag II. vom Perserkönig Schapuh (Sapores), einem der ärgsten Christenfeinde, auf den Thron erhoben. Es läßt sich denken, daß unter solchen Umständen die christliche Kirche in Armenien nicht gedeihen konnte. Selbst Nerses der Große, durch den der christliche Glaube und Lebenseifer einen neuen Aufschwung erhielt, konnte nur auf kurze Zeit wohlthätig wirken; Arschag II. zeigte sich ihm nur wohlwollend und willfährig, wenn er in großen Bedrängnissen seiner stets erfolgreichen Hilfe bedurfte, und König Pap, dem Nerses zum Throne verholfen, ließ ihn zum Dank dafür vergiften, als er seiner Ermahnungen müde ward. Nach seinem Tode verschwand bald auch die Frucht seines gesegneten Wirkens. Die vielen von ihm erbauten Wittwen- und Waisen-, Armen- und Krankenhäuser und Klöster wurden zerstört, ihre Bewohner vertrieben und die zu ihrem Unterhalte bestimmten Stiftungen confiscirt, und in gleicher Weise auch dem Clerus seine Einkünfte und Zehnten entzogen, ein trauriges Vorbild für spätere Zeiten und andere Länder. Die Patriarchen Schasag, Zawen und Aspurages, die auf Nerses folgten, waren ohne Kraft und meistens sittenlos; die Könige, dem Christenthum mehr ab- als zugeneigt, ohne feste Gewalt, unselbstständig, von ihren eigenen Satrapen abhängig, zwischen

dem Kaiser zu Constantinopel und dem Perserkönig schwankend, bald dem Einen, bald dem Andern, oft beiden zugleich tributpflichtig, und sofort das Land selbst je nach Umständen bald von persischen, bald von griechischen Truppen mit Krieg überzogen und verheert. Dabei fehlte es auch nicht, wie es unter solchen Verhältnissen zu geschehen pflegt, an ehrgeizigen und intriguanten armenischen Großen, die um irdischer Vortheile willen das Christenthum verfolgten, und die Perser in Verfolgung der Christen und Verwüstung des Vaterlandes unterstützten. Erst mit dem Patriarchate Sahag's (Isaaks) des Großen begann wieder eine bessere Zeit für die Kirche in Armenien. Während seiner vieljährigen Wirksamkeit (390-440) im Sinn und Geiste seiner großen Ahnen Gregor, Husig und Nerses, brachte er, vom hl. Mesrop kräftig unterstützt, die Kirche in Armenien wieder zu einer Blüthe, die in früheren Zeiten kaum ihres Gleichen hatte. (Vgl. Goriun's Lebensbeschreibung Mesrop's, übersetzt ꝛc. von Welte. Tübingen 1841.) Die von den Abtrünnigen und Persern zerstörten Tempel (z. B. der Rhipsimeanerinnen) wurden wieder hergestellt, die verschwundene Disciplin wieder in's Leben zurückgeführt, Klöster errichtet und für einen mit der christlichen Lehre vertrauten und glaubenseifrigen Clerus gesorgt. Namentlich wichtig wurden aber die von Sahag und Mesrop gegründeten Unterrichtsanstalten, nachdem letzterer für die Armenier ein eigenes ihrer eigenthümlichen Sprache angemessenes Alphabet erfunden hatte, und sofort die Uebersetzungen nicht bloß der hl. Schriften (s. Bibelübersetzungen), sondern auch griechischer und syrischer Kirchenväter und mancher Schriften des classischen Alterthums in die armenische Sprache besorgte (cf. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno. Venez. 1825. p. 7-29). Joseph und Eznich, Johann und Arzan, Leontes und Goriun waren, außer Sahag und Mesrop, selbst hauptsächlich dabei thätig, und der von ihren Volksgenossen ihnen gegebene Ehrenname: „die Uebersetzer" eine wohlverdiente Auszeichnung. Auf einer Nationalsynode zu Walarschapat (im J. 426) suchte er durch eine große Anzahl von Gesetzen die Verhältnisse der Priester, Chorbischöfe und Bischöfe zu ordnen, ihre Obliegenheiten fest zu bestimmen und sie zur genauen Erfüllung derselben und überhaupt zu einem den Forderungen des Christenthums entsprechenden Leben anzuhalten. Auf einer spätern Synode (432) wurden die Beschlüsse der ökumenischen Synode zu Ephesus angenommen und über Nestorius und seine Anhänger der Bann ausgesprochen, zugleich eine neue Uebersetzung der Bibel nach einem aus Ephesus erhaltenen zuverlässigen griechischen Exemplare beschlossen und nachher alsbald ausgeführt. Als später die Anhänger des Nestorius die Schriften des Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsweste in's Syrische, Armenische und Persische übersetzten und möglichst verbreiteten, um dadurch den Nestorianismus als offenkundig übereinstimmend mit der Lehre der Väter zu rechtfertigen, versammelte Sahag eine neue Synode nach Aschtischat (435), wo jene Schriften verworfen und über die Vereinigung der zwei Naturen in Christus die orthodoxe katholische Lehre ausgesprochen und sanctionirt wurde. Nach Sahags Tod übernahm Mesrop selbst das Patriarchat, jedoch nur als Stellvertreter bis ein Nachfolger für Sahag gewählt sein würde. Es wurde aber, so lang er lebte, keiner gewählt. Auf ihn folgte sodann der Patriarch Joseph; denn Surmag, Berkischo und Samuel waren nur durch Intrigue und weltliche Gewalt emporgehobene Eindringlinge, die durch seltene Schlechtigkeit den Patriarchenstuhl entehrten, während Sahag eine Zeit lang gewaltsamer Weise von demselben entfernt war. Josephs Patriarchat, der an Glaubensfestigkeit und Eifer seinen großen Vorgängern glich, ist besonders merkwürdig durch den Wardanischen Krieg, in welchem Armenien mehr als einmal an den Rand des Verderbens und in die äußerste Gefahr gebracht wurde, mit dem christlichen Glauben den Zoroastrismus vertauschen zu müssen. (Ein armenischer Bischof, Namens Elisäus, Augenzeuge der Ereignisse, hat diesen Krieg ausführlich beschrieben. Die

beste Ausgabe seiner Werke ist die venetianische vom J. 1838, armenisch.) Der endliche Ausgang des langen Kampfes, während dessen, abgesehen von den im Kriege Gefallenen, zugleich zahlreiche glaubenstreue Christen grausam gemartert und hingerichtet wurden, war der Sieg der katholischen Kirche in Armenien. Wie die Abtrünnigkeit einzelner Häuptlinge und ihres Anhanges, so waren auch die schon frühern und wiederholten Versuche der Nestorianer und anderer vereinzelter Irrlehrer nicht im Stande, ihre Orthodoxie zu erschüttern und ihren Bestand zu gefährden. Namentlich verdient in dieser Hinsicht der Patriarch Johannes Mantacunensis (480-487) rühmliche Erwähnung, der das Gebetbuch der armenischen Kirche und die Liturgie verbesserte, die zur Zeit der Verfolgung Abgefallenen wieder in die Kirche zurückführte, über die Erhaltung der reinen Lehre sorgfältig wachte und namentlich die Beschlüsse der Synode von Chalcedon annahm, gegen welche in Armenien bereits manche Stimmen laut wurden und sie des Nestorianismus beschuldigten. — Endlich aber bemächtigte sich die Häresie selbst des Oberhauptes der armenischen Kirche. Der Patriarch Nerses von Aschtarag in der Provinz Bagrewand wird als der erste Patriarch genannt, der auf der Synode zu Feyin oder Foyin, dem damaligen Patriarchensitze am Flusse Mezamor nördlich von Aschtaschat, die Synode von Chalcedon als nestorianisirend anathematisirt und damit wenigstens indirect den Monophysitismus acceptirt habe (527). Wiederholt wurde dieses Verwerfungsurtheil auf einer ferneren Synode in derselben Stadt unter dem Patriarchen Abraham und jetzt über alle, die jene Synode annehmen würden, das Anathem ausgesprochen (596). Einige Zeit später unter Nerses V. mit dem Beinamen Schinoch (Erbauer) wurden die chalcedonensischen Beschlüsse ebenfalls für nestorianisch erklärt und anathematisirt (645) und diese Verurtheilung wenige Jahre später von einer neuen Synode unter demselben Patriarchen in derselben Stadt wiederholt (648). Der Philosoph David legte zwar hier den versammelten Bischöfen und Priestern eine Aufforderung des Kaisers vor, die Synode von Chalcedon nicht ferner zu verwerfen, und suchte dieselbe auch seinerseits dadurch zu unterstützen, daß er die Richtigkeit der chalcedonensischen Lehre behauptete und nachwies; allein das Verwerfungsurtheil wurde nur nachdrücklicher wiederholt, als es früher war ausgesprochen worden. Und bald darauf sprach eine Synode zu Manazgert (651) unter dem Patriarchen Johannes, dem Nachfolger des vorerwähnten Nerses, den Bann aus nicht bloß über die Synode von Chalcedon, sondern auch über den dogmatischen Brief Papst Leo's I., über den Patriarchen Jezer (Esra) und die von ihm gehaltene Synode zu Garin (629), weil sie die Bestimmungen der Chalcedonenser Synode angenommen, und behauptete wiederholt und auf's Nachdrücklichste nur eine Natur in Christus. — Jetzt war die armenische Kirche vom kirchlichen Gesammtkörper und dem Mittelpunct des kirchlichen Lebens förmlich getrennt, gleichsam ein abgerissenes Glied, und fristete sofort in dieser Vereinzelung nur noch kümmerlich ihr Leben. Auf schismatisch und häretisch gesinnte Patriarchen folgten zwar auch wieder orthodoxe, aber auch wieder umgekehrt; was sich daraus erklärt, daß die Verwerfung der Chalcedonenser Synode bei den Einen nur Verwerfung des Nestorianismus war und auf mangelhafter Kenntniß dieser Synode beruhte, bei den Andern dagegen wohl überlegte und förmliche Annahme des Monophysitismus. Die Einen wie die Andern konnten zur Patriarchenwürde gelangen, weil sie doch in der Verwerfung der chalcedonenser Beschlüsse und in der Trennung von der Kirche einig waren. Die Erstern aber waren natürlicher Weise immerhin geneigt zur Annahme der bestrittenen Synode und zur Vereinigung mit der römischen Kirche, wenn man ihnen nur den Beweis lieferte, daß sie damit nicht zugleich an den Nestorianismus verfallen, sondern vielmehr in den wesentlichen Glaubenslehren mit Rom schon im Voraus übereinstimmen und keinen Grund haben, die Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu fliehen. Daher machte auch

dieser Beweis stets den Anfang bei allen Vereinigungsversuchen, die in der Regel ziemlich leicht gelangen, weil die Getrennten von dieser Classe die sittlichen und religiösen, auch die politischen Nachtheile der Trennung sehr gut einsahen und oft bitter beklagten. Die wichtigsten dieser Versuche waren der schon erwähnte auf der Synode zu Garin, dann ein anderer auf der Synode zu Hromglai i. J. 1179, wo besonders der berühmte Bischof Nerses von Lambron durch seine vielbewunderte Synodalrede Alle zur Annahme der Chalcedonenser Synode bestimmte; wiederum ein anderer auf der Synode zu Sis, wo nach manchen vorbereitenden Verhandlungen zwischen dem König Hetum (Hayto) und dem Papste und griechischen Kaiser, und nachdem bereits auf einer Synode (1251) die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater und Sohne angenommen worden, unter dem Patriarchen Constantin in Gegenwart Hetum's und seines Sohnes Leo mit großer Einstimmigkeit gemäß der Synode von Chalcedon zwei Naturen in Christus behauptet und der Monophysitismus sammt dem Monotheletismus, dem die Anhänger des erstern ebenfalls zugethan waren, verworfen wurde. Als dieser Synodalbeschluß in Armenien sogleich große Anfechtungen erfuhr, wurde er nach Kurzem auch mit großem Nachdrucke unter demselben Patriarchen auf der Synode zu Atan (1316) wiederholt. Eine fernere Vereinigung zwischen der armenischen und katholischen Kirche fand Statt auf der Synode zu Florenz, nachdem die weitläufigen, scheinbar erfolgreichen, in der That aber fruchtlosen Verhandlungen mit den Repräsentanten der griechischen Kirche bereits beendigt waren (1439). Die Abgeordneten der armenischen Kirche gaben, auf die Vorstellungen des Papstes Eugen, der vierten, fünften und sechsten ökumenischen Synode ihre Zustimmung und verstunden sich auch in andern Dingen, namentlich in Betreff der Sakramentenspendung, zu allem, was der Papst verlangte. Freilich war auch diese Wiedervereinigung mit Rom keine allgemeine und dauerhafte; aber ein beträchtlicher Theil des Volkes blieb von jetzt an doch mit der wahren Kirche in steter Verbindung, und es fehlte von Zeit zu Zeit nicht an großartigen Bemühungen, dieselbe immer fester und allgemeiner zu machen. Namentlich verdient dießfalls genannt zu werden die Genossenschaft der „vereinten Brüder", bald nach dem Anfang des 14ten Jahrhunderts von einem Dominicaner Bartholomäus gestiftet, welche lange Zeit hindurch vor und nach der Synode von Florenz mit großem Erfolg am Werke der Wiedervereinigung arbeitete und nur durch zu große Schroffheit und Verletzung des armenischen Nationalgefühls ihre eigene Wirksamkeit mehrfach lähmte. Noch weit Bedeutenderes als diese Genossenschaft leistete später eine von Mechitar zu Anfang des 18ten Jahrhunderts nach der Regel des hl. Benedict gegründete Congregation, welche die Vorzüge der vorigen in erhöhtem Maaße besaß, von ihren Mängeln aber frei war. Im J. 1712 bestätigte sie Papst Clemens XI., und von da an wirkte sie und wirkt bis auf diesen Tag äußerst wohlthätig für Armenien, indem sie theils armenische Jünglinge für den katholischen Priesterstand bildet und sie dann in die Heimath entläßt, um dort als katholische Priester für ihre Kirche zu wirken, theils durch Verbreitung guter Bücher, namentlich die Schriften der armenischen Väter, der alten orthodoxen Lehre der Kirche wieder Eingang zu verschaffen sucht (vgl. die treffliche Abhandlung von Windischmann in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1835 S. 2 ff.). Ein Zweigverein dieses Ordens ist die Lazaristen-Congregation zu Venedig, deren Abt zugleich Erzbischof ist und die in der genannten Richtung am ausgezeichnetsten wirkt und durch ihre literarische Leistungen auch für Europa große Wichtigkeit hat. — Nun könnte es allerdings befremden, daß die mancherlei Vereinigungsversuche immer schnell zu gelingen schienen, aber doch nie ganz zum Ziele führten. Der Erklärungsgrund für diese Erscheinung liegt aber einfach darin, daß einerseits immer auch politische Hebel in Bewegung gesetzt wurden, und andererseits die schismatisch und häretisch Gesinnten immer darauf ausgingen, das Werk des Friedens zu hintertreiben, oder

so weit es etwa zu Stande gekommen war, wieder zu vereiteln. Und diese Partei war gewöhnlich der andern an Zahl weit überlegen, so daß z. B. selbst einige von den Bischöfen, welche zu Hromglai die orthodoxe Lehre und die ihr entsprechende Disciplin angenommen hatten, nach ihrer Rückkehr dieselbe nicht einmal zu publiciren und in Anwendung zu bringen wagten. Und bei dieser Partei geschah es denn auch, daß ihrem häretischen Separatismus und Subjectivismus bei beharrlicher Verschmähung der Wahrheit und ihrer Quelle verschiedenartige Irrlehren zusagten und sofort auch im Leben sich ausprägten. Mit dem Monophysitismus steht der Aphthartodoketismus (s. Aphthartodoketen) in nächster Beziehung, er fand daher auch in Armenien seine Anhänger; ebenso bietet jener leichte Anknüpfungspuncte für den Patripassianismus dar und es fehlte daher in Armenien auch nicht an diesem; selbst mit dem Trisagion wurde nach der Weise des Peter Fullo die Formel „der du für uns gekreuzigt worden bist" verbunden. Auch manichäische und anderweitige Irrlehren fanden bei den schismatischen Armeniern Eingang, so daß ihr Land schon im Mittelalter bei den Abendländern als ein Sammelplatz der meisten Häresien betrachtet wurde (Clem. Galan. historia Armena ecclesiastica et politica. Colon. 1686. p. 281). Mit den dogmatischen Irrthümern gingen natürlich auch verschiedenartige Sonderbarkeiten und Mißbräuche im Cult und in der Disciplin Hand in Hand. Schon der Mönch Nicon, der im 10ten Jahrhundert lebte, weiß viel von denselben zu erzählen. Nach seiner Angabe wurde z. B. beim hl. Opfer bloßer Wein ohne Beimischung von Wasser gebraucht, um auf die Eine Natur Christi hinzudeuten; an Fasttagen wurde nicht celebrirt, weil dadurch das Fasten gebrochen worden wäre; dem Kreuzeszeichen und den Bildern Christi und der Heiligen wurde keine Verehrung erwiesen, vielmehr das Anathem über ihre Verehrer ausgesprochen; an ein Purgatorium wurde nicht geglaubt, dagegen zum Heile der Abgeschiedenen Schafe und Rinder geschlachtet, denen zuvor gesegnetes Salz gegeben worden. Auch manches Judaisirende kam vor, wie z. B. daß das Fleisch gewisser Thiere für unrein galt, daß nur solche zu Priestern genommen wurden, die von Priestern herstammten ꝛc. (Galanus, H. A. p. 264 sqq. 274 sqq. 344 sqq.). Im Laufe der Zeit erlitten zwar diese verkehrten Meinungen und Gebräuche wieder verschiedene Modificationen und machten auch andern Platz, wie dieß im Gebiet der Häresie und des Schisma nicht anders zu erwarten ist; aber der schlechte Baum konnte nur schlechte Frucht bringen und das Spätere war nicht weniger verkehrt als das Frühere (vgl. Wiggers, kirchliche Statistik. Hamburg u. Gotha 1842. I. 234 ff., wo übrigens die Zustände und Verhältnisse der armenischen Kirche sehr oberflächlich und in den Hauptpuncten meistens unwahr dargestellt sind). Allerdings zeigen sich zwar auch bei den unirten, d. i. mit der katholischen Kirche wieder vereinten Armeniern in Cult und Disciplin manche Abweichungen von jener Kirche. Und man begreift leicht, wie dieß nicht anders sein kann, wenn man bedenkt, daß sich in Armenien in den frühern bessern Zeiten vor dem Schisma das kirchliche Leben ungeachtet der organischen Verbindung mit der allgemeinen Kirche doch ziemlich selbstständig entwickelte, etwas abhängig wohl von der griechischen, aber fast ganz unabhängig von der römischen Kirche. Es verhält sich daher schon mit ihrer Kirchensprache ähnlich wie bei den Griechen; es ist nicht die lateinische oder griechische, sondern die eigene Volkssprache und zwar die altarmenische, obwohl sie dem Volke ungefähr eben so unverständlich ist, als etwa dem Italiener die lateinische. Sodann haben die Armenier ihre eigenen Kirchenbücher, ihr eigenes Missale, Rituale, Brevier ꝛc. in eben dieser altarmenischen Sprache abgefaßt, und von den entsprechenden Büchern der römischen Kirche mitunter beträchtlich abweichend. Die Meßliturgie namentlich ist so ziemlich die griechische des Basilius und Chrysostomus mit manchen Annäherungen zum römischen Missale (vgl. die Liturgie der kathol. Armenier ꝛc. von F. X. Steck. Tübingen 1845); das Rituale

ist ungleich reicher als das römische, wiederum mehr das griechische zum Muster nehmend; die neue schöne Venetianer Ausgabe von 1840 z. B. hat bei nicht gerade großem Drucke 726 Octavseiten; das Brevier dagegen ist weit compendiöser als das römische und nach einem andern Plane angelegt, übrigens ebenfalls so, daß die Psalmen als das Hauptgebet erscheinen. Jedoch handelt es sich hier im Allgemeinen und Einzelnen um formelle und außerwesentliche Abweichungen, wobei die Uebereinstimmung im Wesentlichen überall leicht erkennbar ist. — Was die Regierung der Kirche betrifft, so erhellt schon aus dem Gesagten, daß vom Anfang an, d. h. seit Gregor dem Erleuchter, der Patriarch, gewöhnlich Katholikos genannt, an der Spitze derselben stund. Unter ihm stunden die Bischöfe, denen die Priester untergeordnet waren, so wie diesen wiederum die Kirchendiener geringern Ranges. Im Laufe der Zeit bildeten sich aber mehrere Patriarchate neben einander, die zum Theil auch mit einander um den Vorrang stritten. Im J. 1311 nämlich nahm zuerst der armenische Bischof von Jerusalem den Patriarchentitel an und seine Nachfolger behielten denselben bei, waren jedoch vom bisherigen Patriarchen und seinen Nachfolgern abhängig. Im J. 1440, wo der erste Patriarch zu Sis in Cilicien an der Grenze von Kleinarmenien residirte und oft von den kirchlichen Vorgängen in Großarmenien nicht einmal eine Kunde erhielt, erhob sich zu Etschmiazin, einem Kloster am Fuße des Ararat und nahe am Araxes in Großarmenien, ein eigener Patriarch für dieses Land und hatte ebenfalls in fortlaufender Linie seine Nachfolger. Endlich wurde im J. 1461 auch noch ein eigener Patriarchenstuhl zu Constantinopel errichtet, der aber bis in die neuere Zeit von jenem zu Etschmiazin abhängig war, bis er endlich vor nicht gar langer Zeit sich unabhängig von ihm zu machen wußte. — Die Zahl der unirten Armenier, sowohl in ihrem Heimathlande, als auch in auswärtigen Ländern, namentlich in Rußland und den österreichischen Staaten, ist bereits groß und scheint durch die edlen Bemühungen der Mechitaristen, namentlich der Lazaristen, immer mehr zuzunehmen; eine genaue Angabe derselben ist jedoch nicht möglich. Einen eigenen Patriarchen und Primas haben sie zu Constantinopel. (Das wichtigste Hülfsmittel zur nähern Kenntniß unseres Gegenstandes ist außer den ältern armenischen Geschichtschreibern und einzelnen neuern Monographien die Geschichte Armeniens von Tschamtschenanz in drei starken Quartbänden, die zahlreiche Auszüge aus den frühern armenischen Schriftstellern mittheilt und dieselben theilweise ersetzt. Venedig 1784—86.) [Welte.]

Armenische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Armenpflege, christliche. Das heidnische Alterthum kannte die Charitas nicht. Sie widersprach dem Ethos desselben, und es ist einer der auffallendsten Charaktere der heidnischen Literatur, daß sie keine Kunde von eigentlichen milden Stiftungen bewahrt. Das Wesen des Christenthums führte dagegen zur reichsten Entwicklung der Wohlthätigkeit. Die christliche Lehre von der Schöpfung des Menschen durch Gott nach seinem Ebenbilde enthält die weitere Lehre von der Menschheit als der Kindschaft Gottes, und daher von deren allgemeiner Verbrüderung, und da nach christlicher Anschauung die ganze Schöpfung nur um des Menschen willen da ist, von der Erde als einem Lehen Gottes zur Erfüllung der Berufung des ganzen Geschlechts. Eine größere Auffassung der Wirthschaft der Menschheit gibt es nicht, als die, welche der katholischen Kirche eignet. Unmittelbare Folgen dieser Lehre, welche das Materielle zum Träger und Mittel des Geistigen, die Menschheit zu einem Reich der Berufe, die Arbeit wie zu einer Sühne so zu einem Beruf, und alle Habe, die ganze Natur, zur Ausstattung dieses Reiches macht, ist das Recht jedes Menschen als eines Bürgers dieses Reiches zum Miteigenthum an diesem Gesammteigenthum, zum Miterwerb und zum Mitgenuß, und daher das unbedingte Recht zur Ergreifung des für die Existenz des physischen Lebens nothwendigen Guts, und die diesem Recht entsprechende Pflicht der Besitzenden als

Vollmachtträger der verbrüderten Menschheit und ihres gemeinsamen Vaters, dem Armen von ihrem Besitz mitzutheilen, nach dem großen Gebot des Christenthums, nämlich dem der allausgleichenden Liebe. Dem Christenthum, nach dessen Lehre Christus aus seiner Herrlichkeit sich für die Erlösung der Menschheit selbst arm machte, und der nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, ist jeder Arme ein Vertreter des Erlösers. 1 Petr. 4, 8. Matth. 16, 27. 25, 35 fg., 10, 42. Luk. 16, 9. Nach christlicher Lehre gehören zur Rechtfertigung neben dem Glauben die guten Werke, und zur Sühne für begangene Sünden und für die Ablösung zeitlicher Strafen Werke der Barmherzigkeit. So wurzelt also die Armenpflege im innersten Wesen des Christenthums, und so ewig dieses ist, so ewig ist die Pflicht der Armenunterstützung und die Gelegenheit dazu nach dem evangelischen Wort: es wird unter euch stets Arme geben. Aber wie die Entwicklung des Christenthums eine sehr vielartige und vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitende ist, so auch die Armenpflege. In der christlichen Urgemeinde bestand wirklich eine Art christlichen Communismus. Die Apostelgeschichte zeigt uns ein rührendes Bild desselben. Nicht nur stand sie in einer sittlichen Gesammthaftbarkeit für den Unterhalt der Armen ein, sondern sie versuchte sogar den persönlichen Besitz aufzuheben und ein Gesammteigenthum der Gemeinde einzuführen (Act. 2, 44). Das ist in kleinen familienähnlichen und unter starken religiösen Inspirationen stehenden Gemeinden durchführbar, nicht aber in größern Gemeinschaften, und so dürfte auch selbst die in den Urkunden über das erste Christenthum (Epist. ad Diognet. Nr. 5, 6. Tertullian. Apologet. Nr. 39. Clemens Alex. pædagog. III. Nr. 5, 5 sqq.) wiederholt begegnende Nachricht: „Die Christen haben unter sich Alles gemein, nur die Frauen nicht", nur von der gegenseitigen materiellen Unterstützung der bei ihrer Unterdrückung in einen engen Bund gedrängten Christen in Nothfällen zu verstehen sein. Eine eigentliche Gemeinschaft der Güter in Körperschaften bei der Armuth der einzelnen Mitglieder, den wahren christlichen Communismus zeigt erst das Institut des Klosterlebens, wo inmitten des Reichthums der Communität der einzelne Mönch sich durch das Gelübde der Armuth zum ewigen Verzicht auf das persönliche Eigenthum verpflichtete. In diesen Klöstern war der Unterschied zwischen Reich und Arm aufgehoben. Allein in der großen Gesellschaft der Welt ist dieses unmöglich. Und so sehen wir auch in den ersten Zeiten des Christenthums eine christliche Armenpflege, geleitet von Jenen, welche die ersten Gemeinden auch in allen andern Beziehungen ihres öffentlichen Lebens leiteten. So empfingen in Jerusalem die Apostel die Armenspenden der Gläubigen (Act. 4, 34. 35.); bei der spätern schärfern Aussonderung der Aemter kam die Armenpflege an den Diakonat (Act. 7, 1 ff.), welcher sie auch in den spätern Zeiten aus Auftrag des Bischofs besorgte. Es galt in der Kirche der Grundsatz, das gesammte Vermögen der Kirche sei Vermögen der Armen, nämlich vorweg für die Armen bestimmt, und gewissermaßen der Kirche als Pflegerin der Armen zur Verwaltung anvertraut, von der Kirche aber an die Pfründner übergeben, damit diese als Väter für die Armen sorgten. Daher sollte ein Geistlicher, der Privatvermögen besaß, nie das Pfründevermögen genießen; deßwegen fügten die würdigsten Bischöfe und andere Geistlichen zu den Verrichtungen ihres Amtes noch Handarbeit, um dadurch so viel zu verdienen, daß sie das Einkommen ihrer Pfründe als Armengut den Armen ersparen konnten. Daher sagt vom hl. Augustin Possidius: „Der Armen war er stets eingedenk, und gab für sie aus jener Quelle, aus welcher für sich und für alle bei ihm Wohnenden verausgabt wurde, d. h. entweder aus den Einkünften der Kirchengüter oder aus den Opfern der Gläubigen." Aus lauter Sorge für die Armen „wollte er kein Haus, keinen Acker oder eine Villa kaufen". Und als er die Einkünfte der Kirche für die Armen erschöpft hatte, „verkündete er es dem christlichen Volk, daß er nichts mehr zum Vergeben an die Armen habe";

„selbst die Gefäße des Herrn ließ er (wie der hl. Ambrosius) wegen der Gefangenen und wegen sehr vieler Armen zerbrechen und einschmelzen und daraus Vergabungen an die Armen machen", und er sprach aus: „Es sei nicht Sache des Bischofs, Gold zu bewahren und die Hand des Armen abzuweisen." Wie die Armenpflege als die Pflicht des Bischofs in jener Zeit angesehen wurde, so war sie im Einzelnen die Pflicht der Pfründner. So sagt der hl. Hieronymus: „Dem Freunde etwas rauben, ist Diebstahl. Die Kirche betrügen, ist Kirchenraub. Etwas empfangen haben, was an die Armen zu vergaben ist, und wenn Viele hungern, entweder vorsichtig oder behutsam sein wollen, oder was das offenbarste Verbrechen ist, ihnen davon etwas entziehen, das übertrifft die Grausamkeit aller Straßenräuber. Ich werde vom Hunger geplagt, und du urtheilst, wann mein Magen gesättigt ist? Entweder vertheile alsbald, was du empfangen hast, oder wenn du ein furchtsamer Austheiler bist, so entlasse den Spender, daß er das Seinige selbst vertheile. Ich will nicht, daß auf meine Rechnung dein Beutel voll sei. Niemand kann besser das Meinige bewahren, als ich. Der beste Ausspender ist der, welcher Nichts für sich aufbehält." „Es ist der Ruhm eines Bischofs," sagt der hl. Hieronymus, „die Armen zu unterstützen. Es ist die Schmach aller Priester, nach eigenen Reichthümern zu streben." Der Canon 17 des IV. Concils von Karthago gebietet, „der Bischof soll die Leitung der Wittwen, Waisen und Fremden nicht selbst, sondern durch den Erzpriester oder Archidiakon besorgen." Canon 13 desselben Concils sagt: „daß dem wegen der Vertheidigung des Glaubens Bedrückten durch den Diakon der Unterhalt verabreicht werden solle," und Canon 31 „der Bischof soll die Habe der Kirche als anvertraute und nicht als eigene benützen. Nach Canon 33 sollen „die Armen und Alten der Kirche mehr als die Andern zu ehren sein." Jedoch sollen nach Canon 101 „junge Wittwen, welche am Körper schwächlich sind, auf Kosten der Kirche, in deren Sprengel sie verwittwet sind, unterhalten werden;" aber es sollen nach dem Canon 103 „die Wittwen, welche aus dem Almosen der Kirche unterhalten werden, so emsig in Gottes Werk sein, daß sie durch Verdienste und Gebet die Kirche unterstützen." Der hl. Ambrosius hatte schon gesagt (Epist. 31): „Die Kirche besitzt Nichts für sich, als den Glauben. Diese Einkünfte gibt sie, diese Früchte. Der Besitz der Kirche ist Unterhalt der Armen. Man möge aufzählen, welche Gefangenen die Tempel losgekauft, welche Nahrung sie den Armen gegeben, welchen Verbannten sie die Nothdurft des Lebens gereicht haben." Das ist in dem ersten halben Jahrtausend die Armenpflege der Kirche. Aber auch der *Staat* war nicht zurückgeblieben. War ihm zur Zeit des Heidenthums die Wohlthätigkeit nur ein Mittel der Politik zur Niederhaltung des hungernden Pöbels gewesen: jetzt wird sie ihm Zweck. Der Arme und der Reiche sind versöhnt: die Mildthätigkeit ist Mittlerin. Die öffentlichen Unterstützungen sind Thaten der Hingebung: die Gaben der Wohlthätigkeit sammeln sich zu Capitalen an; dauernde Stiftungen entstehen; die Staatsbehörden schützen sie. Das bürgerliche Recht ermuntert zu Vermächtnissen für die Armuth; es verleiht den Stiftungen bürgerliche Rechte; es stellt sie unter eine Obhut, die zugleich Schutz und Aufsicht vereinigt, und indem die Gesetzgebung den christlichen Gedanken ausspricht: „Et quia humanitatis nostræ est egenis prospicere ac dare operam, ut pauperibus alimenta non desint (Constit. Valent. et Marcian. 12. §. 2 de sacrosanct. eccles. I., 12.), folgt sie doch zugleich den Interessen der polizeilichen Vorsicht, indem ein Gesetz von Gratian, Valentinian und Theodosius (Cod. Theodos. lib. XIV. tit. 18) vorschreibt, der öffentliche Unterstützung begehrende Bettler solle untersucht werden, und zeige er sich körperlich kräftig, so solle er seine Freiheit verlieren. Justinian, diese Bestimmungen mildernd, verfügte (Nov. LXXX., cap. IV.): die freien, arbeitsfähigen Bettler, welche ihren Lebensunterhalt nicht ehrlich erwerben können, sollen von den Unternehmern öffentlicher Arbeiten angestellt oder in verschiedenen Gewerken, zu welchen sie sich eignen,

beschäftigt und zugleich verköstigt werden. Sie sollen keine unnütze Last für die Gesellschaft sein und gebessert werden. Ist der Bettler Sklave, so soll er seinem frühern Herrn zurückgegeben werden; wird er fremd in der Hauptstadt gefunden, so soll er in seine Heimathprovinz zurückgeschickt werden. Verweigert der Bettler die ihm auferlegte Arbeit, so soll er ausgewiesen werden. Dagegen sollen die durch körperliche Gebrechen oder Alter gebeugten Armen in der Hauptstadt bleiben dürfen oder mildthätigen Personen anvertraut werden. Auch diese Strenge war in christlichem Geist. Schon der Apostel (II. Epist. ad Thessal. c. 3. v. 10) hatte gesagt: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen." Und die Constitutiones apostolicæ sprechen aus: der Müssiggänger, welcher hungert, verdient keine Hilfe, er ist nicht einmal würdig, ein Mitglied der Kirche zu sein; man soll das Kind unterhalten, damit es ein Gewerb erlerne, um einst, es mit Geschick betreibend, und sich das Geräthe dazu anschaffend, sich selbst unterhalten zu können und nicht die Mildthätigkeit seiner Brüder zu mißbrauchen (Lib. II. c. 4. Lib. IV. c. 2.). Der hl. Ambrosius rügt die scheinbaren und arbeitsfähigen Armen, welche als Landstreicher herumziehen, und die den wahren Armen gebührende Unterstützung für sich wegnehmen (De offic. lib. II. c. 16). In der Kirche tritt die polizeiliche Rücksicht vor der der Charitas zurück. Es zeigt sich in den fünf ersten Jahrhunderten als leitenden Grundsatz der Armenpflege in der lateinischen Kirche, was Thomassin vet. et nova eccles. discipl. de benef. Part. III., Lib. III. cap. 27 ausgesprochen: „Unum est corpus ecclesia universa, quæ uno maxime animatur et vegetatur charitatis spiritu. Quantacumque sit unius corporis membrorum intercapedo, et condolent illa sibi et congaudent." Derselbe Geist beseelte die morgenländische Kirche in jener Zeit. Es wurde auf dem Concil von Antiochia der apostolische Canon erneuert: „Daß der Bischof die Gewalt über das Kirchenvermögen habe, daß er es sämmtlich für alle Armen verwende." Wunderbar ist die Leistung des hl. Chrysostomus für das Armenwesen. Aus einem Schreiben des Isidorus Pelusiota an den Bischof Cyrillus von Alexandrien ersieht man wie die Verwaltung des kirchlichen Vermögens überhaupt, so auch die besondere Obsorge für die Armen. Das Vermögen wurde einem Oekonomen, meistens einem Geistlichen, übergeben, der unter Beizug anderer Männer die Verrechnung führte, welche der Bischof dann prüfte und durch seine Unterschrift genehmigte. Hiebei war nun eine Hauptausgabe für die Armen. Sorgte der Bischof aus Nachlässigkeit oder Mitwissenschaft schlecht für das Kirchenvermögen oder für die Armen, so wurde er entsetzt, oder ihm ein getreuer Oekonom beigegeben. Wir ersehen aus L. 2. Ep. 88 desselben Isidorus, wie die Bischöfe die Armenstiftungen erwirkten. „Und auf diese Weise machen es nun die erprobtesten Priester. Denn wenn Jemand sagt: ich will Etwas der Kirche widmen und zueignen, so befehlen sie ihm, es den Armen zu geben. Wenn er aber dieses schon gethan hat, so rügen sie ihn nicht, sondern lassen ihn freundlich und mild gewähren, nicht als wenn sie dieses für besser und vortrefflicher als jenes hielten; denn nicht deßwegen kam Christus, daß er die Kirche mit Gold und Silber fülle, allein sie sollen Jenem, welcher dieses Geschenk brachte, keine Aengstlichkeit in der Seele erregen." Diese Verpflichtung der Kirche zur Armenpflege, wie sie übereinstimmend in der abend- und morgenländischen Kirche anerkannt war, bestand auch in der spätern Zeit. Das Concilium Agathense erklärt im Canon 4 Jene, welche die Vermächtnisse der Kirche einbehalten, als Mörder der Armen, velut necatores pauperum. Ebenso verfügt das Concilium Aurelianense I.: „Wir bestimmen es als ganz gerecht, daß auf Ausbesserungen der Kirchen, auf den Unterhalt der Priester und der Armen, und auf die Loskaufung der Gefangenen Alles, was Gott an Früchten gnädig verliehen hat, ausgegeben werde, und daß die Geistlichen zur Unterstützung des kirchlichen Werks angehalten werden. Wenn irgend einer der Priester bei dieser Sorge minder eifrig und ergeben gewesen, so soll er von den Comprovincialbischö-

fen gerügt werden. Wenn er sich auch unter dieser Rüge nicht gebessert hat, so soll er, bis er den Fehler bessert, der Gemeinschaft der Brüder unwürdig gehalten werden." Dasselbe Concil bestimmt in Canon 16: „Der Bischof solle den Armen oder Preßhaften, welche wegen Schwäche mit ihren Händen nicht mehr arbeiten können, Kost und Kleidung spenden, wie weit die Möglichkeit reicht." Das Concilium Turonense II. aber verfügt auf den Fall, daß die bischöflichen Einkünfte zur Versorgung der Armen nicht hinreichen: „Jede Stadt soll ihre armen und dürftigen Einwohner in der gehörigen Verköstigung nach Vermögen unterhalten, so daß sowohl die Landpfarrer als sämmtliche Stadtbürger ihre Armen verpflegen, wodurch bewirkt werden wird, daß die Armen selbst in anderen Städten nicht herumziehen." Hier sehen wir also schon die öffentliche Laienarmenpflege neben die kirchliche treten. Die Art der Unterstützung der Armen wurde von dem Bischof dem Diakon überlassen, daher hieß die Armenpflege selbst, sowie der den Armen bestimmte Ort Diaconia. Wie in der abendländischen Kirche Gregor d. Gr. als Armenvater glänzt, so in der morgenländischen Johannes, Patriarch von Alexandrien, der, nachdem er einstimmig gewählt worden war, sich nicht eher weihen ließ, bis ihm ein Verzeichniß sämmtlicher Armen der Stadt vorgelegt worden war, wobei er die Armen seine Herren nannte, indem er sagte: „Welche ihr Arme und Bettler nennt, jene verkünde ich als Herren und Helfer. Denn sie werden uns wahrhaft helfen und das Reich der Himmel schenken können." Auf dem Concil von Aachen vom J. 816 wurde der Geistlichkeit die Armensorge nachdrücklich eingeschärft, indem es verfügt: „Die Sachen der Kirche sind, wie von den hl. Vätern überliefert wird, Stiftungen der Gläubigen, Ablösungen der Sünden und Vermögen der Armen. Denn die Gläubigen, durch die Gluth des Glaubens und die Liebe zu Christus entzündet, machten wegen des Heils ihrer Seelen und wegen der Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland aus ihrem eigenen Vermögen die Kirche reich, damit daraus die Krieger Christi ernährt, die Kirchen ausgeziert, die Armen erquickt, und die Gefangenen nach der Gelegenheit der Zeit losgekauft würden." Daher rügt auch das 4te Pariser Concil vom J. 829 Jene, welche sich über den wachsenden Reichthum der Kirche beschweren, da dieser für die Unterstützung der vielen Kranken nicht ausreiche. „Es schwinde daher," sagt es, „die Gehässigkeit, welche zu sagen pflegt, die Kirchen Christi haben zu viel, und sie erwäge, daß, so groß auch das Vermögen der Kirche sei, es doch, wenn vertheilt wird, was auszutheilen ist, nicht zu viel ist. Denn die Begierlichkeit, ja die Nachlässigkeit einiger Austheiler, nicht der Kirche reichliche Habe ist zum Schaden. Denn sonderbar, die weltliche Ehrsucht hat nicht genug und die Kirche Christi hat zu viel!" Auch ein Generalconvent zu Aachen vom J. 817 hat bestimmt, daß von allen den Kirchen oder den Mönchen zugewandten Almosen der Zehnten sollte für die Armen verwendet werden — ut de omnibus in eleemosynam datis tam Ecclesiæ quam fratribus decimæ pauperibus dentur." So hatten die Armenstiftungen die Stürme der Völkerwanderung überdauert: die Geistlichkeit hatte als frühere Verwalterin der Almosen der Gläubigen inmitten der großen Umwälzung die Verwaltung der Armenanstalten beibehalten. Die Capitularien-gesetzgebung der fränkischen Könige hatte sie in der Uebung dieser Sendung erhalten. Sie übertrug der Geistlichkeit die Armenpflege als eine Würde, eine Pflicht: Capitularia ed. Baluz. Add. 4. c. 90, 153. Capitularia colleg. Herold. c. 18. Das Vermögen der Armen ward oder blieb mit dem der Kirche zusammengeworfen. Capit. lib. I. c. 77. Add. 3. c. 1. „Die Kirche ist verpflichtet, die Armen zu ernähren." Ibid., lib. VI. c. 430. „Die Geistlichen sollen Tafeln halten, an welchen die Armen aufgenommen werden. Ibid. add. 4. c. 143. „Die Bischöfe sollen sie in der Noth unterstützen." Ibid., cap. V. incerti anni. cap. VIII. Tom. I. p. 534. „Die Klöster sollen ihnen Unterhalt bieten." Capitularia anni 853. c. 1.

anni 867 c. 1. Capit. Carol. Magn. l. I. c. 87. „Statutum est, quidquid tempore Imperii nostri a fidelibus ecclesiæ sponte collatum fuerit, in ditioribus locis duas partes in usus pauperum, tertiam in stipendia cedere Clericorum, aut Monachorum, in minoribus vero locis æque inter Clerum et pauperes fore dividendum. Nisi forte a datoribus, ubi specialiter dandæ sint, constitutum fuerit.“ Auch das 3te Concil von Tours vom J. 813 bestimmte, daß die Zehnten der einzelnen Kirchen zwischen den Pfarrern und den Armen getheilt werden sollten. — Ut decimæ quæ singulis dabuntur Ecclesiis per consulta Episcoporum a Presbyteris ad usum Ecclesiæ et pauperum summa diligentia dispensentur.“ In der Capitulariengesetzgebung wurden die oben erwähnten apostolischen und antiocheniſchen Canones erneuert; so heißt es (L. 7. c. 58): „Episcopus Ecclesiasticarum rerum potestatem habeat ad dispensandum erga omnes qui indigent cum summa reverentia et timore Dei; participet autem et ipse quibus indiget si tamen indiget,“ und ferner (Add. 3. c. 46): Licitum sit Episcopis, præsentibus Presbyteris et Diaconibus de thesauro Ecclesiæ familiæ et pauperibus ejusdem secundum canonicam institutionem juxta quod indiguerint erogare. In großen Nöthen legten die Bischöfe den Geistlichen, Aebten, Aebtissinnen, den Grafen und Laien überhaupt einen Census zur Unterstützung der Armen auf. In einer großen Mißernte schrieb Karl d. Gr. vor (Capitul. l. 6. c. 136. l. 1. c. 132), wie viele Arme Jeder zu ernähren habe, und um welchen Preis das Getreide zu verkaufen sei. Die Hauptsorge für die Armen oblag zuerst der Geistlichkeit, und nur, wenn deren Mittel nicht ausreichten, traten die Gemeinden ein, wie dieß der oben angeführte Beschluß: „Suos pauperes quæque civitas alito“ zeigt. Auch sollte die weltliche Obrigkeit selbst über die Erfüllung dieser Pflichten der Geistlichen wachen. Capit. Caroli Calvi. anni 877 c. 10. So tritt also eine gemischte Armenpflege ein. In der Völkerwanderung hatte sich nämlich für die öffentliche Armenpflege ein anderes Princip, das der gegenseitigen Garantie, des Patronats erhoben, nach welchem die Armen ein Recht auf Unterstützung haben, der müßige und landfahrende Bettel verboten ist, dagegen die Gemeinden und die Leudes zur Unterstützung der Armen verpflichtet sind. Die fränkische Gesetzgebung hat so die Regel verkündet, welche bis zur Gegenwart den Unterhalt der Armen in ganz Europa den betreffenden Gemeinden auferlegt hat. Die Lex Longobardorum (lib. I. tit. V. c. 27 tit. XLIII. c. 1) gab ähnliche Bestimmungen. Die Capitularien befahlen den Fideles, die landstreicherischen Bettler zu strafen und den Bettel durch eine genügende Unterstützung zu verhüten. Capit. V. anni 806 c. 10. Collect. Capitular. lib. I. c. 30, 115. lib. V. c. 256. lib. VI. c. 282, 388. Der Arme soll in die Xenodochien aufgenommen werden, er soll überall eine sichere Zufluchtsstätte finden. Capit. anni 793, c. 14, 19. Jeder Fidelis soll seinen Armen unterhalten. Cap. anni 813, c. 11. Collect. Capitularium lib. II. c. 10. Niemand soll es wagen, ihm das wenige ihm Bleibende zu entziehen oder seiner Freiheit ihn zu berauben. Capit. anni 809 c. 12. de pauperibus non opprimendis. Die Comites sollen für ihn sorgen. Collect. Capitular. lib. II. c. 6. Die Wittwen, Waisen, Schwachen stehen unter dem Schutze des Königs, wie unter dem Gottes selbst: sie sollen den rechten Frieden haben. Cap. anni 788 c. 2. Cap. anni 797 c. 1. Cap. anni 806 c. 2. Allein die Hauptsorge für die Armen verblieb dennoch der Geistlichkeit. Den Armen und Bettlern stand das Recht auf einen Antheil vom Zehnten zu, welchen der Pfarrer bezog, und zwar so bestimmt, daß er ihn wie eine Pfründe hatte. Deren Zahl war bestimmt und in die Kirchenmatrikel eingetragen, daher sie auch matricularii hießen. So spricht Hincmar (Hincmar T. I. p. 734) zu seinen Pfarrern: „Sæpe vos admonui de matricularis quales suscipere debeatis et qualiter eis partem decimæ dispensare debeatis. Interdixi enim vobis Dei autoritate, ut nemo Presbyter pro loco matriculæ quodcumque xenium vel servitium in messe vel in quocunque suo servitio præsumat requirere vel accipere et matricularis debitam partem decimæ quam fideles

pro peccatis suis redimendis Domino offerunt, nemo præsumat vendere.“ Hincmar hatte auch schon den richtigen Grundsatz der Armenpflege, daß das Almosen nicht den Arbeitsfähigen, sondern den Armen gegeben werden solle, welche für die Arbeit zu gebrechlich sind. So sagt er (Hincmar T. I. p. 717): „Ut matricularios habeat juxta qualitatem loci, non bubulcos aut porcarios, sed debiles et pauperes et de eodem dominio, nisi forte ipse Presbyter habeat fratrem aut aliquem propinquum, debilem, aut pauperrimum, qui de eadem decima sustentetur. Reliquos autem propinquos, si juxta se habere voluerit, de sua portione vestiat atque pascat.“ Das Concil von Paris vom J. 1212 sprach aus, daß, weil durch Christi Vorschrift schon die Laien zum Almosengeben verpflichtet seien, dieses Gebot noch weit strenger für die Klostergeistlichen gelte: „Cum ad opera misericordiæ indigentibus exhibenda, non solum Regulares, verum et sæculares ex præcepto Domini teneantur: Religiosis maxime præcipimus, ut curæ infirmantium et debilium adhibeant operam diligentem; et reditus assignati eleemosynæ nullatenus imminuantur, vel aliis usibus deputentur et subtracti restituantur. Idem de infirmariis duximus statuendum.“ Es wurden Ablässe für Armenspenden ertheilt. So sprach sich das Concil von Ravenna vom J. 1311 im Canon 30 aus: da das Kirchenvermögen Habe der Armen sei, so liege den Episcopaten, Capiteln und Klöstern ob, in christlicher Liebe reichliches Almosen zu spenden: die Bischöfe sollen täglich eine bestimmte Anzahl Armer zur Tafel ziehen, ferner sollten in allen Städten und in allen Bezirken des Bisthums Almosensammler für die verschämten Armen aufgestellt werden und die Almosengeber sollten einen 40tägigen Ablaß erlangen, wenn sie reumüthig ihre Sünden einem Priester gebeichtet haben. Im J. 1566 schrieb der Cardinal Polus den Pfründnern in Decreto 5 vor: „Ne sumptuum moderatio avaritiæ tribuatur, quidquid ex fructibus Ecclesiarum, deductis eis quæ earum oneribus sustinendis et ipsis atque ipsorum familiaribus necessaria sunt, supererit, id omne juxta illa quæ beatus Gregorius Papa Augustino de fructibus Ecclesiæ dispensandis rescripsit, ad pauperes Christi suscipiendos et alendos, ad pueros et adolescentes in scholis et studiis educandos, atque in alia pia opera ad Dei gloriam et proximi utilitatem et aliorum exemplum distribuant. Sint patres pauperum, sint orphanorum, viduarum et oppressorum refugium et tutela.“ Der Kirchenrath von Trient, die alte Disciplin auch in diesem Punct als giltig anerkennend, hat indirect die frühere kirchenrechtliche Verpflichtung der Bischöfe und Pfründner zur Unterstützung der Armen in dem Verbot erneuert, das Kirchenvermögen ihren Anverwandten zu verschenken, außer wenn sie arm sind. „Omnino eis interdicit Synodus (Sess. 25 c. 1), ne ex reditibus Ecclesiæ consanguineos familiaresve suos augere studeant. Cum et Apostolorum Canones prohibeant, ne res ecclesiasticas, quæ Dei sunt, consanguineis donent, sed si pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant.“ Und wie diese Bestimmung des Trienter Kirchenraths zu verstehen sei, hat das I. Mailänder Concil vom J. 1565 in der folgenden Vorschrift an die Pfründner (Acta Eccl. Mediol. p. 39) ausgesprochen: „Si vero qui Ecclesias et Beneficia Ecclesiastica quæcunque obtinent, quorum fructus ad eos velut divinorum obsequiorum Ministros honeste sustentandos proprie sunt attributi; si uberiores sint, quam ad tuendam vitam conditionisque suæ rationem requiratur, dubitare non debent, ad eum finem hanc copiam illis esse attributam, ut præter ea quæ ad victum et cultum eorum satis essent suppeterent, etiam quibus divini cultus ornatus ac splendor conservaretur, et pauperum inopia et indigentia sublevaretur, quemadmodum etiam Deus plerosque divitiis cumulat, ut amicos sibi faciant, a quibus cum defecerint, in æterna tabernacula recipiantur. Quapropter per misericordiæ Jesu Christi viscera obtestamur, atque monemus, ut meminerint ea bona non sibi esse credita ad luxum, neque ad augendos consanguineos sed ad vitam honeste, ut fidelem Dei ministrum et pietatis Christianæ Magistrum decet, traducendam. Ex eo vero quod supererit, si necessaria pauperibus alimenta denegaverint, intelligant se, quos non paverint, occidisse: atque ob

violatam sanctissimæ charitatis legem mortale peccatum commisisse, quo sibi iram in die iræ thesaurizaverunt.“ Der Feudalismus, dessen Wesen es war, das Gemeinsame zu vereinzeln, zu zersetzen, that dieses auch rücksichtlich der Armenpflege. Der Grundherr, der an die Stelle der Gemeinde getreten war, übernahm die Last der Armenpflege, welche nach der Capitulariengesetzgebung der Gemeinde zustand: die Geistlichkeit fühlte sich aber durch den Beitritt der Armenhilfe der Laien ihrer Pflicht mehr entbunden. Daher tritt bei dem Untergang des Lehenwesens die Armuth schroffer hervor. Allerdings nehmen die im 12ten Jahrhundert entstehenden Gemeinden und Bürgerschaften einen Theil der Armen in ihren Schutz, aber nur die Mitglieder der Gemeinden. Daher wird der Bettel ein öffentliches Drangsal. Die Staatsgesetzgebung waffnet sich gegen Bettel und Landstreicherei, sie sucht die Arbeit zu organisiren. Allein die sich mehrenden Freilassungen der Hörigen warfen eine Menge Unversorgter in die Gesellschaft; nicht alle verstanden, suchten die Arbeit. Die Einkünfte der Geistlichkeit waren aber verschwunden. Da war die Polizei genöthigt, für die Armen und Gewerke einzuschreiten. Bei den erstern straft sie streng den Bettel und die Landstreicherei, andererseits aber gibt sie ihnen ein Recht auf die Unterstützung der Gemeinde. Rücksichtlich der Gewerke bestimmt sie die Löhne und stellt sie unter die Ordnung der Zünfte. In Frankreich wirken in dieser Richtung die Etablissements des hl. Ludwig, die Ordonnanz vom Februar 1350. In Folge der Verpflichtung der Gemeinde zur Armensorge entsteht in Frankreich die Armensteuer, so nach dem Beschluß des Concils von Tours, Cap. 4, Can. 7., und einer Ordonnanz von Franz I. aus dem J. 1536. Sie wurde zu Paris 1551 förmlich eingeführt, und im Jahre 1560 im ganzen Königreich angenommen. Auch die einzelnen Innungen sollten ihre verarmten Glieder unterstützen. Und doch verheerte der Bettel Frankreich, bis die Verordnungen Ludwigs XIV., namentlich die Reglements vom April 1656 erschienen. Gleichwohl erregten die Bettler in Paris 1659 acht bewaffnete Aufstände, worauf das Edict von 1662, auf ganz Frankreich erstreckt, die Pflicht den Kirchspielen auferlegt, ihre Armen zu unterhalten, die Regel des Wohnsitzes für den Armen festsetzt, die Bildung einer Armenrolle, die für die Eintragung in dieselbe nöthigen Bedingungen, das Recht der Armen, je nach den Fällen in die Hospitalanstalten aufgenommen oder zu Haus unterstützt zu werden, die Umlage und die Eintreibung einer Abgabe von den Steuerpflichtigen für die Armen anordnet. Der Bettel wurde durchweg verboten. Ein ähnliches System der Armengesetzgebung entstand in England seit Heinrich VIII. und Elisabeth, und führte dort zu den gräßlichen Mißbräuchen der Armensteuer, die in Frankreich nicht erschienen, weil hier die gleichen Maßregeln eine mildere, beschränktere Ausführung fanden, da in Frankreich die Hospitalanstalten und Privatspenden reichlichere Hilfsquellen boten, als im protestantischen England. Bekanntlich hat die Gesetzgebung der französischen Revolution eine Centralisation der Armenpflege in der Staatsverwaltung angestrebt, welche in der Erfahrung scheitern mußte. Milder wurde sie in England durch die Bill vom 4. August 1834 durchgeführt. In Teutschland hat eine berühmte Constitution Karls V. vom 9. Juli 1548 das Armenwesen geordnet. Sie beklagt, an die alte Widmung des vierten Theils des Einkommens der Kirche für die Armen erinnernd, die Versäumung dieser Bestimmung und die Nachlässigkeit, welche eine Menge milder Stiftungen untergehen gelassen, die Entartung anderer: sie schreibt den Bischöfen, Stiftern und Klöstern vor, die Hospitalasyle wieder herzustellen, in sie die Wittwen und Waisen, die wahren Armen Gottes, aufzunehmen und fremde Reisende zu beherbergen. Allein eine tiefe Zerrüttung kam durch die Reformation, wie in allen Ländern, so auch in Teutschland in die Armenpflege. Die Säcularisation der kirchlichen Anstalten führte auch zu einer Säcularisation der milden Stiftungen. Jetzt trat die Staatsverwaltung in den protestantischen Ländern in die Armenpflege ein: und in den katholischen Ländern drang die Polizei der sich erweiternden Landeshoheit auch in diesen Kreis ein

Allein sei es, daß die Stifter ihren milden Stiftungen die Geistlichkeit zur Vollzieherin gegeben, sei es, daß das bisherige Herkommen entschied, die Hauptsorge für die Armen verblieb langehin noch der Geistlichkeit. Nur setzte die Staatsgesetzgebung die leitenden Normen für die öffentliche Armenpflege fest: so über die Ansprüche der Armen auf die Unterstützung, über deren Pflicht zu arbeiten, über die Gemeindlichkeit der Armenlast, über deren Zusammenhang mit den Gemeindeanstalten, den Bürgerrechten, den Statuten der Zünfte. Die Verdrängung der Geistlichkeit von der socialen Wirksamkeit hat auch das Armenwesen zu einem Gegenstand lediglicher Staatsverwaltung gemacht. Und erst die schlimmen Erfolge der Staatsarmenpflege haben in der neuesten Zeit zu einem lebhaften Streit über die Betheiligung des Staats und der Kirche geführt. Nicht ganz, aber doch theilweise fällt damit der Streit über die Localisation und die Centralisation der Armenpflege zusammen: jene ward von Dr. Chalmers und von Dr. Reche, diese vom Herzog von Lincourt und J. Bentham vertheidigt. Beide Systeme bedürfen einander zur gegenseitigen Ergänzung. Wichtiger ist uns der Streit zwischen der Staatsarmenpflege und der religiösen Mildthätigkeit. Auch diese beiden sollen sich nicht ausschließen, sondern vereint zum schweren Werk zusammen wirken. Für deren gegenseitiges Verhältniß ist von Bedeutung die practische Unterscheidung der Armenpflege in private, öffentliche und körperschaftliche. Die private übt der einzelne Mensch, die öffentliche der Staat, die körperschaftliche üben Vereine. Die Staats- und Kirchenarmenpflege müssen zusammenwirken, weil die Privatwohlthätigkeit ihre Gaben meistens an die Geistlichkeit gibt, wo dann bei einer Geschiedenheit der kirchlichen und der staatlichen Armenpflege eine doppelte Verwendung zu Gunsten ränkesüchtiger Armen, zum Schaden der ehrlichen eintritt: jedenfalls wird sonst beiderseits eine kostbare Belehrung, Controle, Concurrenz vermißt. Die Abweichung der Verfahrungsweisen, die Ungleichheit der Gaben, der Widerspruch in der Verwaltung, zerrütten die besten Entwürfe, stören ihre Erfolge. Aus Rivalitäten entsteht Mißtrauen und aus diesem feindseliges Entgegenwirken. Ein Zusammenwirken wird aber schon von der Natur der Sache gefordert. Der Staat sieht in der Armuth, wenn sie allgemeiner wird, eine Störung der wirthschaftlichen und selbst der socialen Ordnung und erkennt in dieser Drangsal einen Gegenstand polizeilicher Obsorge. Insofern die Mildthätigkeit ein göttliches Gebot ist, ist die Kirche bei dessen Durchführung zuständig; abgesehen davon, daß der Wille der Stifter bei den meisten milden Stiftungen die Geistlichkeit zur Vollzieherin berufen hat: die Geistlichkeit ist aber hier vorzugsweise berufen, weil es keine gezwungene (wie die Briten sagen, keine compulsory charity), sondern nur eine freie und freudige in der christlichen Liebe und in sofern in religiöser Ueberzeugung und Stimmung wurzelnde Wohlthätigkeit gibt. Die Kirche muß aber bei der Armenpflege aus dem weitern Grund mitwirken, weil der Geistliche allein mit den Mitgliedern der Gemeinde in einem so nahen Verhältniß steht, daß er der berufsmäßige Mittler zwischen Reich und Arm und mit Allen so vertraut ist, daß er allein die nöthige Kenntniß für die Entwerfung einer genauen Classification der Armen und einer Statistik der Armuth hat, dann aber auch aus dem Grund, weil jede Unterstützung der Armen nicht bloß eine materielle Hilfe, sondern eine geistige sittliche Hebung der Lähmung seines sittlichen Willens und seiner moralischen Kraft ist, endlich weil der Opfergeist des Christenthums allein die wahre und nachhaltige Grundlage der Armenpflege gibt. Da dem Staat mehr nur die formelle Regelung dieses Verhältnisses zukömmt, der Kirche aber die wesentliche und höhere Ordnung desselben, so steht der Kirche hier selbst die Suprematie zu, zu deren Wiederherstellung der Ernst der Zeit bei dem Annahen einer Massenarmuth mahnt. (Ueber die Anstalten, welche die Kirche für die Armen errichtete, sehe man den Artikel: Kirchliche Wohlthätigkeitsanstalten, und über den Inhalt dieses Artikels meine Schrift:

System der gesammten Armenpflege. Stuttg. 1842—46. 3 Bände, zumal den IV. Theil im III. Band S. 507—659. [Buß.]

Armenpflege bei den Hebräern. In dem hebräischen Staat war durch die mosaische Gesetzgebung der Armuth so viel als möglich vorgebeugt, und, soweit sie nicht ganz verhindert werden konnte, für die Armen eben so rücksichtsvoll als zweckmäßig gesorgt, so daß der Müssiggang nicht befördert wurde, und es einen Bettlerstand gar nicht gab. Die Gesetze über die ursprüngliche Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme, und deren Familien, und über die Unveräußerlichkeit des so erhaltenen Grundeigenthums (s. Ackerbesitz) hatten die Folge, daß kein Hebräer arm geboren wurde, sondern ein Grundeigenthum zu gewärtigen hatte, wovon er sich ernähren konnte. Kam er in seiner Wirthschaft zurück, so war es dem Reichen zur Pflicht gemacht, ihm durch ein unverzinsliches Darlehen wieder aufzuhelfen. (3 Mos. 25, 35—37.) Wenn aber dieses nicht gelingen wollte, und er sich genöthigt sah, sein Grundeigenthum zu verkaufen, so konnte dieses nur auf eine gewisse Zeit geschehen, und der neue Besitzer mußte es ihm zu jeder Zeit wieder zurückgeben, wenn er oder ein Verwandter es für ihn einlösen wollte. (3 Mos. 25, 23 u. 24.) War er arbeitsfähig, so konnte er sich unterdessen, gleichfalls nur auf eine gewisse Zeit, mit Weib und Kindern an einen Reichen verkaufen, d. h. bei ihm in Dienst treten, sowohl um seinen Lebensunterhalt als auch den Einlösungspreis für sein Grundstück zu verdienen. Das Gesetz schrieb dem Herrn vor, einen Hebräer, der sich an ihn verkaufe, nicht als Sklaven, sondern als Taglöhner zu behandeln (3 Mos. 25, 39—41.); er verlor dabei seine bürgerlichen Rechte nicht, und konnte sich Eigenthum erwerben (3 Mos. 25, 26.); und im nächsten Sabbathjahr, welches alle 7 Jahre einfiel, mußte er wieder mit den Seinigen frei entlassen werden. Konnte er aber bei all Dem sein Grundstück nicht wieder einlösen, so mußte es ihm oder seinen Erben im nächsten Jubeljahr, welches alle 50 Jahre einfiel, frei zurückgestellt werden; denn in diesem Jahre fand eine allgemeine Wiedereinsetzung eines jeden Hebräers in sein Besitzthum (sowohl Acker als Haus, wenn letzteres in einem Dorfe lag), welches er etwa während jenes Zeitraums hatte veräußern müssen, ohne Ersatz, und folglich eine allgemeine Vermögensausgleichung, resp. Aufhebung der Armuth statt. (3 Mos. 25, 10. 13. 28 u. 31.) Den übrigen Armen aber, welche nicht in den Dienst eines Andern treten konnten, gewährte das Gesetz folgende vier Privilegien: 1) für sich das Getreide abzuschneiden, welches in den Winkeln oder an den Furchen des Ackers stand (3 Mos. 19, 9.); 2) die Nachlese zu halten sowohl auf den Aeckern, als in den Weinbergen und Obstgärten, wobei es dem Eigenthümer verboten war, dem hängen gebliebenen Obste nachzuspähen, ja selbst eine vergessene Garbe nachzuholen. (3 Mos. 19, 9. 10.; 5 Mos. 24, 19—22.); 3) den dritten Zehnten zu erhalten, d. h. denjenigen, welcher jedes dritte Jahr, mit Ausschluß des Sabbathjahres, nach Entrichtung des ständigen Zehntens für die Priester und Leviten, von dem Eigenthümer von dem Rest seines Jahreserträgnisses an Früchten und Vieh in der Weise entrichtet wurde, daß er ihn zu einem Gastmahl zu verwenden hatte, wozu er die Armen seines Wohnortes einladen mußte (5 Mos. 14, 28. 29. u. 26, 12.; Tob. 1, 8.); 4) das ganze Erträgniß des Sabbathjahres mit dem Eigenthümer zu theilen. Das Sabbathjahr bestand darin, daß jedes 7te Jahr der Boden ruhen sollte; er durfte daher weder bebaut noch besäet, noch der Weinstock beschnitten werden; und Alles, was darin von selbst wuchs auf dem Felde, in den Gärten, an den Obstbäumen, in den Weinbergen, war Gemeingut für den Armen wie für den Reichen. (2 Mos. 23, 11.; 3 Mos. 25, 4—7.) Außerdem war die Privatwohlthätigkeit oder das Almosen durch das mosaische Gesetz nachdrücklich empfohlen (5 Mos. 15, 11.), und wurde nachher von den Propheten eben so nachdrücklich eingeschärft (Jes. 58, 6. 7. u. a.; s. Almosen). — Erst zur Zeit Christi kommen

bei den Hebräern Bettler vor; aber es waren nur kranke und gebrechliche Personen, und sie bettelten nicht in den Häusern, sondern an öffentlichen Plätzen. (Mark. 10, 46.; Luk. 16, 20.; Apg. 3, 2.) [Wetzer.]

Arminius, Jakob, nach welchem ein Theil der holländischen Calvinisten Arminianer genannt wird, wurde im J. 1560 in Südholland geboren, studirte in Utrecht, Marburg und Leyden, und bildete sich dann unter Theodor Beza in Genf weiter aus. In Basel hielt er öffentliche Vorlesungen. Im J. 1588 wurde er Prediger in Amsterdam, bald aber in Streitigkeiten hineingezogen, die sein ganzes Leben erfüllten und trübten. Calvin's strenge Lehre von der Gnadenwahl und Verwerfung war vielen Calvinisten längst ein Stein des Anstoßes — sie wurde darum erst im Geheimen — dann öffentlich in Wort und Schrift bestritten. Arminius sollte sie gegen solche Angriffe vertheidigen, erklärte sich aber selbst gegen sie. Die Sache erregte großes Aufsehen. Doch durch den Einfluß mächtiger Freunde wurde er endlich Professor in Leyden (1603). In Gegenwart seines Gegners Gomarus mußte er sich vorher über seine Uebereinstimmung mit dem Calvinischen Lehrbegriff erklären. Er scheint dieses in zweideutigen Wendungen gethan zu haben, denn bald erklärte er sich offen gegen die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl; darüber entstand eine allgemeine Bewegung, und das ganze Land theilte sich in zwei feindliche Hälften, die sich auf's heftigste befehdeten. Er selbst wurde von den einflußreichsten Männern gegen die Angriffe seiner Feinde geschützt, bis ein blutiger Kampf ausbrach, und seine Partei völlig gestürzt wurde. Diese Verfolgung erlebte Arminius nicht mehr. Er starb 1609. Seine Schriften handeln meistens über die Gnadenwahl. [Gams.]

Arminianer. Die Lehre Calvin's in ihrer strengen Consequenz und abschreckenden Härte hatte sich vorzüglich im Westen in Frankreich, Holland und Schottland ausgebreitet, und hatte nicht wenig dazu beigetragen, jene herzlose und abstoßende Charaktere, jene unbeugsame Starrsinnigkeit und jene finstere Grausamkeit zu bilden, welche uns in der Geschichte dieser Länder entgegentreten. Wie sie sich ihren Gott dachten, so wurden sie selbst. Weil aber die Lehre von der absoluten Gnadenwahl auf die Spitze getrieben wurde, und jene Verblendung, welche eine solche Lehre annehmen konnte, doch zuletzt von einem Theile der Calvinisten weichen mußte, ja weil es der menschlichen Natur auf die Dauer unerträglich ist, einen solchen Gott, der ohne Grund die Einen von Ewigkeit verwirft, indeß er die Andern begnadigt, zu ertragen, so entstanden im Schooße des Calvinismus selbst in Holland verschiedene Ansichten über die Gnadenwahl, und Versuche, dem starren Lehrsatz einen annehmbarern Sinn abzugewinnen oder zu unterlegen. Konnten ja Calvin und sein Schüler Beza keine Unfehlbarkeit ihrer Lehren mit Recht in Anspruch nehmen, da sie sich selbst von der Kirche getrennt, und für die Wahrheit ihrer Lehren bloß das Gewicht und die Geltung ihrer eigenen Person darboten. Damit nun war freilich ein Riß in das streng aus- und durchgeführte System gemacht, welcher nicht mehr verwischt werden konnte. Nothwendig rief ein Angriff auf einen der Hauptsätze dieser Lehre von der andern Seite einen um so festern und starrern Widerstand hervor, als es einleuchten mußte, daß es sich hier bei einiger Nachgiebigkeit um das Sein oder Nichtsein des Lehrgebäudes handelte. Lange vor dem Auftreten des Arminius (s. d. A.) war die strenge Gnadenwahl ein Gegenstand der Angriffe geworden. Unter ihm und durch ihn aber entbrannte der Streit mit aller Hitze. Arminius, seit 1603 Professor zu Leyden, behauptete, diese Lehre und was mit ihr zusammenhänge, stehe im Widerspruch mit der Gerechtigkeit, der Weisheit und Güte Gottes, sie lasse sich mit dem Predigtamte, dem Empfang der Sakramente, und den Pflichten eines Christen nicht vereinigen. Aus der Schule trat der Streit in's Leben und erzeugte eine Masse von gehässigen Streitschriften, die über die ganze Bevölkerung des Landes geworfen wurde. Alles wurde Partei: Die Prediger bekriegten sich auf den Kanzeln, das Volk

stritt sich auf den öffentlichen Plätzen, im Schooße der Familie, bei Mahlzeiten und in Wirthshäusern — selbst auf den Schiffen fochten die Schiffsknechte — und alle Räume widerhallten von Gnade und Gnadenwahl, ganz wie zu des Arius Zeit über die Gottheit Christi. Die strengen Calvinisten, welche auch von Gomarus, dem Gegner und Amtsgenossen des Arminius in Leyden, Gomaristen hießen, waren ihrerseits in zwei Parteien zerfallen, die unter dem Namen Supralapsarier und Infralapsarier bekannt sind. Umsonst befahl man in einer 1605 zu Rotterdam gehaltenen Synode den Arminianern, sich an die in den vereinigten Staaten geltenden Bekenntnißschriften zu halten. Auch der im Jahr 1609 erfolgte Tod des Arminius minderte den Streit nicht. Die Arminianer wußten, daß auf ihrer Seite der Generaladvokat Barneveld und die meisten Magistrate, sowie die einflußreichsten Personen des Landes stünden. Sie überreichten 1610 den Ständen von Holland eine Vorstellung, in der sie ihren Lehrbegriff entwickelten, mit dem Titel: Remonstrantia, woher sie auch den Namen Remonstranten erhielten. Die Hauptsätze ihrer Lehre sind: 1) Gott hat von Ewigkeit beschlossen, jene selig zu machen, von denen er voraus sah, daß sie bis an's Ende unverletzt an Jesum glauben würden, jene aber zu verdammen, von denen er vorausgesehen, daß sie in ihrem Unglauben verharren würden; 2) Christus ist für alle Menschen gestorben, der Wohlthaten seines Todes aber werden nur die theilhaftig, welche an ihn glauben; 3) kein Mensch kann sich diesen Glauben durch sich selbst oder durch seine natürliche Kräfte erringen, sondern die Menschen, die von Natur verdorben und unfähig sind, etwas Gutes zu denken oder zu thun, müssen vor Gott durch den heiligen Geist wiedergeboren werden; 4) die Gnade Gottes ist also allen Menschen nothwendig und sie muß Alles, was an ihnen wahrhaft gut genannt werden kann, anfangen, fortsetzen und vollenden. Daher sind alle guten Werke Gott und seiner Gnade allein zuzuschreiben, doch zwingt diese Gnade Gottes den Menschen nicht wider seinen Willen und er kann durch seinen bösen Willen widerstehen; 5) wer mit Christus durch den Glauben vereinigt ist, der hat hinreichende Kraft, die Versuchungen des Bösen und den Reiz zur Sünde zu überwinden. Die Gnade aber, behaupteten sie später, kann der Mensch durch seine Sünde wieder verlieren. Die Gomaristen gaben eine Gegenschrift ein, in der sie auf die Festhaltung der strengcalvinischen Lehre drangen und wurden daher auch Contraremonstranten genannt. Es wurden verschiedene Unterredungen gehalten, um die Parteien zu vereinigen, zu denen die 1611 zu Haag und 1613 zu Delft gehaltenen Disputationen gehören. Die Generalstaaten erließen 1614 ein Edict, in dem sie fernere Dispute verboten. Die Arminianer aber waren bis jetzt so ziemlich im Vortheile aus dem oben angegebenen Grunde. Aber jetzt nahm die Sache eine für sie schlimme Wendung. Der Graf Moritz von Nassau, der nach dem Tode seines Bruders Philipp Wilhelm Prinz von Oranien wurde, ergriff, bisher ein indifferenter Mann, dem das religiöse Moment an diesen Streitigkeiten gleichgültig war, aus politischen Gründen entschieden die Partei der Gomaristen. Die Stände waren auf Seite der Arminianer. Ihren Einfluß mußte er zu brechen suchen, indem er das Volk und das Heer gegen sie aufwiegelte. Und nur, wenn er sich an die strenge Partei anschloß, konnte er auf die Unterstützung des theologisirenden Königs Jakob I. von England rechnen. Moritz, gebietend über ein ihm blind folgendes Kriegsheer, beschloß auf den Wunsch der Gomaristen, eine Nationalsynode zu halten, und auf diesem Wege die Gegenpartei zu unterdrücken. Vorher zog er durch die Städte, setzte die Magistrate, die den Arminius begünstigten, ab, veranlaßte bei den Generalstaaten einen Befehl zur Gefangensetzung des Barneveld, welche ohne Widerstand erfolgte. Auch der berühmte Hugo Grotius wurde in das Gefängniß geschickt. Die Synode in Dordrecht (1618) suchte man möglichst allgemein zu machen. Es erschienen Theologen aus Holland, England, Hessen, der Pfalz, Bremen und der Schweiz. Auch

die Arminianer mit ihrem jetzigen Haupte Episcopius erschienen; weil sie aber nicht zur Geltung kommen konnten, zogen sie sich bald zurück, und protestirten gegen die Giltigkeit der Beschlüsse der Synode, weil ihre Ankläger und Gegner nicht ihre Richter sein könnten. Ihr Protest wurde natürlich abgewiesen. Er laufe den Concilien der Kirche von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon zuwider — denn auch jene Bischöfe, die sich den Irrthümern des Arius, Macedonius, Nestorius und Eutyches widersetzten, seien nichtsdestoweniger deren Richter gewesen. Damit hatte diese Versammlung freilich ihren eigenen Widerstand gegen die Beschlüsse der Trienter Kirchenversammlung gerichtet. Da die Synode von ihrer Macht durch das Wort Gottes selbst überzeugt sei und den rechtmäßigen Synoden alter und neuer Zeit folgen wolle, so erkläre und spreche sie aus, daß die, welche sich zu Parteiführern in der Kirche und Lehrmeistern des Irrthums aufgeworfen hätten, die Religion verderbt, die christliche Einigkeit zerrissen hätten, und Gegenstand des Aergernisses seien. Darum erkläre sie die Synode aller geistlichen Aemter und auch der academischen Würden unfähig, und entsetze sie ihrer Stellen. Ohne Erbarmen vollzog Moritz diese Beschlüsse. Die Arminianer wurden entsetzt, viele verbannt, viele lange in Banden gehalten. Olden-Barneveld wurde als Hochverräther hingerichtet. Nicht die Fürsprache des französischen Hofes, nicht seine heldenmäßige Vaterlandsliebe, seine unschätzbaren Verdienste, nicht sein hohes Alter konnten ihn gegen die Rache des Oraniers schützen. Den Hugo Grotius rettete nur das Glück, da es ihm gelang, in einem Verschlag, in den ihn seine Frau verschlossen, zu entrinnen. Den eigenmächtig aus der Verbannung Zurückkehrenden drohte ewiges Gefängniß. Alle, die im Verdacht standen, an den geheimen gottesdienstlichen Versammlungen der Geächteten Theil genommen zu haben, wurden der Plünderung der Soldaten preis gegeben. Diese Verfolgung und die in sich selbst zerfallende Partei, deren Anhänger in ihren Ansichten immer mehr zum Socinianismus sich hinneigten, brach ihre Kraft. Moritz starb 1625, und sein Bruder Friedrich Heinrich, der ihm folgte, hatte mildere Grundsätze. Er rief die Verbannten zurück, die an verschiedenen Orten, z. B. in Rotterdam und Amsterdam, Gemeinden gründeten. Hier errichteten sie auch ein berühmtes Gymnasium, dessen Lehrer — von Simon Episcopius an — stets im Ruhm großer Gelehrsamkeit standen. Heute ist die Secte auf einige Tausende zusammengeschwunden — dem Namen nach — denn in der That blieb der holländische Protestantismus so wenig vom Eindringen des Rationalismus frei, wie der anderer Länder. [Gams.]

Armuth, freiwillige, unfreiwillige. Die Begriffsbestimmung der Armuth ermittelt sich durch den Gegensatz zum Reichthum. Besteht dieser im Besitze eines Uebermaaßes an jenen Mitteln, die zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse dienen, so ist jene der Mangel selbst an den unentbehrlichsten Bedingungen zur Erhaltung der irdischen Existenz. Mit dem Heraustreten aus diesem strengen Gegensatze gewinnt der Begriff der Armuth einen breiten Boden für die mannigfachsten Gestalten und Abstufungen, denen eine ebenso vielfältige Steigerung des entgegengesetzten Begriffs zur Seite geht. Je mehr die beiderseitigen Stufen sich den absoluten Endpuncten zuneigen, desto mehr erweitert sich inzwischen der Raum für den Mittelstand, der nicht nur das Zureichende für die eigenen Bedürfnisse und Bequemlichkeiten hat, sondern von seinem Mehrbesitz auch die darbende Armuth zu unterstützen vermag. Schleicht sich aber in diese Sphäre eine erkünstelte Bedürftigkeit ein, so wird das bisher Entbehrliche für die Selbstbefriedigung in Anspruch genommen, und es bildet sich eine neue Gestalt der Armuth, die Dürftigkeit, die in dem Maaße die hinreichenden Mittel verliert, als die künstlichen Bedürfnisse wachsen und sich zu Unentbehrlichkeiten steigern. — Die Armuth hat in all diesen Formen und Schattirungen sich in der menschlichen Gesellschaft eingebürgert. Wenn in nachfolgenden Zeilen von ihr die Rede ist,

so schwebt uns jedoch nur der erstere Begriff derselben vor Augen. Es gehört keine besonders tiefe Betrachtung dazu, um einzusehen, daß dieser sociale Zustand für die sittliche Lebensidee der Menschheit nicht so gleichgültig ist, als die Oberflächlichkeit meint. Armuth sowie der Reichthum sind stehende Factoren der gegenwärtigen sittlichen Weltordnung, wie sie unter dem bestimmenden Einflusse des göttlichen Waltens sich seit der geschichtlichen Urzeit gestaltet hat. „Der Herr macht arm und reich, erniedrigt und erhöht" (1 Kön. 2, 7.). Als daher Christus in die Welt eintrat, seine erlösende Thätigkeit in ihr zu entwickeln, machte er sich's nicht zur Aufgabe, diesen socialen Gegensatz zu vernichten, so wenig er es umgehen konnte, sich in ein bestimmtes Verhältniß zu demselben zu setzen. In der Eigenthümlichkeit dieses Verhältnisses wurzelt die christliche Anschauungsweise der Armuth. — Christus war persönlich arm und seine Armuth war die Sache seiner freien Wahl (Luk. 9, 58; 2 Kor. 8, 9.). Aus dieser Thatsache kann man bei der Feststellung der Idee von der christlichen Armuth zu viel und zu wenig schließen — zu viel, wenn man die Verzichtleistung auf irdisches Besitzthum zur Bedingung der Theilnahme an Christus stempelt und die äußere Besitzlosigkeit unbedingt als Gipfel der christlichen Vollkommenheit erklärt, indem man zugleich die bezüglichen Aeußerungen des Heilandes (Matth. 19, 21; Mark. 10, 21; Luk. 12, 33; 14, 33.) mißversteht und in ihrem eigenthümlichen Sinne nicht begreift; zu wenig, wenn man in der Armuth Christi und seinen dießfallsigen Forderungen an die Jünger und Apostel das darin liegende allgemeine Princip übersieht, und in beiden nur etwas durch die damaligen Zeitverhältnisse Gebotenes erblickt, das nach veränderten Umständen seine moralische Anwendbarkeit und Nothwendigkeit verliert. Diese beiden auf irrigen Consequenzen beruhenden Auffassungen erreichen keineswegs die Idee der christlichen Armuth. Wer da glaubt, die absolute Verachtung und die Wegwerfung des irdischen Gutes mache den Christen aus und äußere Besitzlosigkeit sei die geforderte Aehnlichkeit mit Christus, der irrt sich sehr. In jenem Sinne könnte man auch einem Diogenes von Sinope die Christlichkeit nicht absprechen; eine solche Aehnlichkeit wäre offenbar eine bloß äußerliche und dieß nicht einmal, weil im Christlichen das Aeußere vom Innern nicht getrennt werden kann und nur als Frucht und Ausdruck des Geistes etwas gilt und bedeutet. Hat doch schon Platon das eitle Spiel durchschaut, das der geistlose Cynismus trieb (Diog. Lært. lib. VI. cap. II. n. 4. [26].), und dem eindringenden Scharfblick eines Sokrates entging die Eitelkeit nicht, die durch den zerrissenen Mantel des Antisthenes blickte (Diog. Lært. lib. II. cap. 5. n. 16 [36].). Wenn Stoiker die Armuth, die Verachtung zeitlicher Güter priesen, so geschah es, weil sie in der Erhebung über die irdische Bedürftigkeit das Mittel gefunden zu haben glaubten, den Launen des eisernen Schicksales Trotz bieten zu können; wenn die Ebioniten den Besitz irdischen Gutes auf die äußerste Nothdurft einschränkten, so thaten sie es in dem Wahne, als wäre der Satan Eigenthümer dieser Welt und alles weltliche Besitzthum etwas an sich Schlechtes, ein Eingriff in ein den Satansdienern angehöriges Gebiet. Mit diesen Auffassungen hat die christliche Idee der Armuth nichts gemein. Verzichtet der Christ auf den Besitz irdischer Güter, so will er durch die damit gesetzte Verzichtleistung auf eine gesicherte Existenz sich nur um so vertrauensvoller an die Vorsehung anschließen und sich von ihrem speciellen Walten nur noch abhängiger machen. Ebenso erblickt der Christ in den irdischen Gütern eine Offenbarung der göttlichen Güte, sofern sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß gebraucht werden; hat auch der spätere Mißbrauch sie den Einflüssen des Bösen geöffnet, so stellt sich der christliche Geist zunächst keine andere Aufgabe, als sie diesen in immer weiterem Umfange zu entziehen, und als Mittel zur Erlangung der höheren, himmlischen Güter auf die geeignete Weise zu gebrauchen, geschehe dieß durch Dahingabe oder durch sittliche Verwendung und Förderung derselben.

— Die Idee der christlichen Armuth begreift sich nur aus der Idee der Erlösung. Christus befreit die Seinigen von aller Anhänglichkeit an den weltlichen Besitz, die mit dem Trachten nach dem Reiche Gottes unvereinbar erscheint; er erhebt den durch seinen Geist geheiligten und beseligten Willen der Erlösten über den Gegensatz von irdischem Besitz und Nichtbesitz, so daß sie Beides nach Gottes Wohlgefallen mit der gleichen geistigen Freiheit hinnehmen, nur bestrebt, das Eine wie das Andere den höheren Interessen und der Vermittlung des ewigen Seelenheiles dienstbar zu machen. Die christliche Armuth ist Armuth im Geiste (Matth. 5, 3), sie ist die durch die erlösenden Einflüsse des Geistes Christi vermittelte geistige Freiheit des Willens gegenüber den irdischen Gütern; als solche macht sie sich als ein allgemeines Princip der christlichen Lebensgestaltung geltend. — Es bedarf nach dem bisher Gesagten kaum mehr der Bemerkung, daß das, was man gewöhnlich Armuth nennt, für den christlichen Standpunct nur unter der Bedingung eine Bedeutung hat, wenn sie als Frucht und Ausdruck des innern geistigen Losgelöstseins von irdischem Besitz hervortritt und der reicheren Aneignung himmlischer Güter zum fördernden Organe dient. Gehört auch die äußere Armuth mit zur gegenwärtigen Weltordnung, so ist sie wie jeder irdische Gegensatz nichts weniger als über alle sittlichen Gefahren erhaben; sie hat solche so gut als der Reichthum. Wahrlich nicht als das sittlich Gefahrlose, nicht als wäre sie schon an und für sich der Gipfel sittlicher Vollkommenheit, hat der Erlöser die äußere Armuth sich zum irdischen Gewande erkoren; er wollte vielmehr das sittlich Gefährliche dieses Zustandes durch sein persönliches Eingehen in denselben objectiv überwinden und durch den geistigen Reichthum, den er in diese Lebensform hineinlegte, sie für die Seinigen zum Medium einer höheren, vollkommneren religiös-sittlichen Lebensentwicklung bereiten. Aus diesem Gesichtspuncte begreift es sich nun auch, daß die äußere Armuth Christi als freigewählte etwas mehr ist, als das dürftige Product gebieterischer Zeitumstände, daß sie als eine ewige Idee aufleuchtet in der Zeit und voranleuchtet allen Zeiten christlicher Lebensbildung mit dem einladenden Rufe, das arme Leben des Heilandes in seinem himmlisch bereichernden Geiste um des Reiches Gottes willen zu theilen (Matth. 19, 21; Mark. 10, 29. 30; Luk. 18, 28—30; vgl. Matth. 19, 27. 28.). — Mit dieser Anschauung haben wir den Grund und Boden gewonnen, in welchem freiwillige Armuth als christliche Idee wurzelt. In diesem Zusammenhange erhellt, daß die freie Wahl äußerer Besitzlosigkeit oder nothdürftigen Besitzes als That des christlichen Geistes aus dem Streben entspringt, auf diesem Wege die Interessen des Reiches Gottes, die Sache des Evangeliums Christi in einer Weise zu fördern, wie dieß auf einem andern unter bestimmten Verhältnissen nicht möglich erscheint. Es ändert in der Sache nichts, ob die Freiwilligkeit der Armuth sich als Entäußerung irdischer Güter, in deren Besitz man war, oder als absichtliches Beharren in ursprünglicher Besitzlosigkeit bethätigt, nur darf, wie sich's aus dem bisher Entwickelten versteht, der Grund nicht faule Bequemlichkeit oder die Scheue vor der zur Besitzerweiterung erforderlichen Anstrengung sein, sondern als alleinige Triebfeder muß die Rücksicht auf den himmlischen Beruf und die durch irdische Sorgen ungestörte Aneignung geistiger Heilsgüter wirksam hervortreten. Die nähere Begründung und Entwicklung findet die Idee der freiwilligen Armuth in der Lehre von den evangelischen Räthen, auf welchen Artikel hier verwiesen wird. — Von der freiwilligen Armuth unterscheidet sich die unfreiwillige; ihr Begriff ist aus dem einfachen Gegensatze klar. Sie zerfällt in eine unverschuldete und in eine verschuldete: beide Arten bieten der eigenthümlichen Wirksamkeit des christlichen Geistes Anknüpfungspuncte dar. Durch treues Festhalten an dem Geiste Christi vermag der Christ einerseits die sittlichen Gefahren, welche eine durch niederschlagende Unglücksfälle oder durch die Bosheit menschlicher Leidenschaften herbeigeführte Verarmung mit sich bringt,

in unerschütterter Glaubenskraft und in selbstverläugnender Liebe zu überwinden, andererseits weiß er eine reiche Fülle von Tugenden zu entwickeln, die, sowie sie ihm einen überschwenglichen Ersatz irdischer Genüsse gewähren, auch geeignet sind, auf den Nächsten erbauend zu wirken und so das Reich Christi allseitig zu erweitern. Sind Leichtsinn, Müssiggang, Verschwendung, sinnliche Ausschweifungen die Ursachen der Armuth und Noth, so sucht der christliche Geist aus diesen züchtigenden Sündenfolgen für den Verschuldeten ein Erweckungsmittel zur Buße und Bekehrung zu bereiten, und treibt ihn durch ein solches Strafgericht an, in die Fußstapfen des zur bußfertigen Rückkehr sich aufraffenden verlornen Sohnes (Luk. 15, 14 ff.) einzutreten und seine Seele zu retten (1 Kor. 5, 5.). — Zum Schlusse verdient noch das so segensreiche Verhältniß angedeutet zu werden, in welches die freiwillige Armuth sich zur unfreiwilligen auf dem christlichen Lebensgebiete stellt. Unläugbar ist das Loos der Armuth ein drückendes, ein hartes, nicht so fast durch die Entbehrungen, die es auferlegt, als durch die eiserne Nothwendigkeit, womit es Zeit und Kraft in fortwährender Arbeit und Sorge um die leibliche Nothdurft verzehrt, und durch die erniedrigende Abhängigkeit von fremder Willkür, wodurch nur zu gewöhnlich alles menschenwürdige Selbstgefühl abgestumpft wird und zur niederträchtigen Gesinnung herabsinkt. Aber gerade diesen beiden Momenten, den Hauptgefahren der Armuth, weiß die freiwillige Uebernahme jenes Looses in Kraft des christlichen Geistes nicht nur für sich, sondern selbst für Diejenigen, die mit Banden der Nothwendigkeit an dasselbe gekettet sind, siegreich zu begegnen. Der Christ, der mit freier Selbstbestimmung in den Kreis der unfreiwilligen Armuth herabsteigt, bringt Selbstgefühl genug mit, um erniedrigenden Zumuthungen gegenüber den unveräußerlichen Adel der Menschenwürde geltend zu machen; der bloße Anblick einer Persönlichkeit, die als lebendiges Abbild der freien Armuth Christi erscheint, ist geeignet, mit allem Harten und Herben dieses Lebenskreises auszusöhnen; ein Solcher wird in seinem starken Gottesmuthe den zagenden Armen eine unzerbrechliche Stütze, dem stolzen Reichthume durch sein selbstverläugnendes Beispiel eine stehende Strafpredigt, aber auch durch unwiderstehliche Geistesmacht bei der Hartherzigkeit der Besitzenden ein rührender Fürsprecher für die schüchterne Dürftigkeit. Die geistigen Schätze, die der christliche Geist der Armuth überhaupt öffnet, das Gebet, das er mit der Arbeit als von der Erdscholle lösendes und das Herz zum Himmel erhebendes Mittel verbinden heißt, weiß der freiwillig Arme, der es aus christlichem Liebesdrange geworden, in diesen Kreisen der Gesellschaft nur noch fließender zu machen und nicht bloß zur Veredlung und moralischen Kräftigung der armen Classen, sondern auch zum Kaufpreis der Mildthätigkeit aus den Händen der Begüterten, denen das Gebet der Armen die irdischen Gaben mit himmlischen Gütern aufwiegt (vgl. 2 Kor. 6, 10.), zu verwenden. — Aus diesen Andeutungen dürfte einleuchten, daß die Idee der freiwilligen Armuth mit zu jenen Mächten gehört, wodurch der christliche Geist allein im Stande ist, die immer schroffere Kluft zwischen Reich und Arm vermittelnd auszufüllen, den „Pauperismus", diese in sittliche Verkommenheit und Entartung versunkene Armuth, das „Arbeiterthum", das da den Menschen zur gedankenlosen Maschine macht und in rastloser Arbeit allen geistig-religiösen Aufschwung lähmt, und ähnliche Gebrechen der modernen Gesellschaft zu heilen und zu gesunden Lebenserscheinungen umzubilden. — Vgl. Fuchs, Gebrechen unserer Zeit in der Neuen Sion Jhg. 1845, S. 34 f. — Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, Stuttgart 1846, S. 100—121 (fünftes Gespräch). — Patristische Quellen in Nickel's und Kehrein's Beredtsamkeit der Kirchenväter. Zweiter Bd. S. 31 f. [Fuchs.]

Arn (Arno), erster Erzbischof von Salzburg. Arno, oder wie er sich selbst nennt, Arn, ein Sachse oder Bajoarier von Geburt, war kein Bruder des berühmten Alkuin, wie ihn noch in neuester Zeit Pertz dafür ausgibt (s. Opera Al-

cuini edita a Frobenio T. I. p. XV. und Hansiz Germ. sacra T. II. p. 102). Er empfing im Schooße der Freisinger Kirche seine Bildung und Erziehung und wurde daselbst um das J. 765 zum Diakon, und im J. 776 zum Priester geweiht. Schon als Diakon und Presbyter erscheint Arn öfter im Gefolge Tassilo's und in nicht weniger als 25 Urkunden der Freisinger Kirche ist er als Zeuge unterschrieben; auch in der Stiftungsurkunde des berühmten Klosters Kremsmünster findet sich sein Name unter den Zeugen aufgeführt. Im J. 778—79 trat Arn in das niederländische Kloster Elnon, wo er im J. 782 zur Abtswürde emporstieg und Viele durch sein Beispiel zur Tugend anleitete. Mit dem letztgenannten Jahre beginnt Arn's inniges Verhältniß zu Alkuin, der damals in der Nähe des Klosters Elnon sich aufhielt. Indeß kehrte er im J. 785 nach Bajoarien zurück, von Herzog Tassilo zum Bischof von Salzburg berufen. Da Arn das besondere Vertrauen des Herzogs besaß, so wurde er sammt dem Abte Hunrich von Mondsee im J. 787 von Tassilo nach Rom zu Papst Hadrian geschickt, um durch die Intercession des apostolischen Stuhles den Frieden zwischen Karl d. Gr. und dem Herzog zu vermitteln. Ein Jahr darauf fiel die Agilolfingische Dynastie und Karl d. Gr. nahm zu Regensburg von Bajoarien, nun eine fränkische Provinz, Besitz. Dieses wichtige Ereigniß gab die Veranlassung zu dem sog. „Congestum" oder „Indiculus", einer in vielfacher Beziehung höchst merkwürdigen Schrift, welche Arn noch im J. 788 (nicht erst 798) durch seinen Diakon Benedikt mittelst genauester Nachforschungen zu Stande brachte und welche zunächst die Gütererwerbungen der Salzburger Kirche von der Zeit ihrer Gründung durch den hl. Rupert bis auf das J. 788 enthält. Schon als eines der ältesten Urkundenbücher an sich wichtig, erscheint diese Schrift überhaupt für die Bayerische Geschichte früherer und damaliger Zeit von höchster Bedeutung, denn sie ist nicht nur eine lehrreiche Topographie über die Gauen Bajoariens vom nördlichen Fuße der Tauernkette und von der untern Traun bis zur Donau und zum Lech: sondern sie zeigt auch die regierende Dynastie in ihrer Successsion und ihren innern Rechten und auswärtigen Verhältnissen; sie zeigt die Bevölkerung Bajoariens in ihrer Abstammung und ihren Bestandtheilen, wie man z. B. daraus ersieht, daß um Salzburg und im südöstlichen Bajoarien noch viele römische Familien und darunter Erlauchte, Edle, und Freie vorhanden waren; sie beweist ferner, wie sehr cultivirt und genau vermessen Bajoarien schon im 7ten und 8ten Jahrhundert war, und wie daselbst Dienstbarkeit und Knechtschaft in einem durchaus mildern Sinne sich gestaltet hatte, als es nach den LL. Bajuariorum annehmbar scheinen möchte. Uebrigens machten laut dieser Schrift außer den Herzogen eine Menge Bajoarier aller Stände die reichlichsten Schenkungen an die Salzburger Kirche. Nichts gewährt jedoch sowie in die Menge und den Reichthum dieser Schenkungen so auch in die große Zahl der bis zum J. 788 errichteten Kirchen und Oratorien der Salzburger Diöcese einen richtigeren Blick, als die Aufzählung des Indiculus von mehr als 60 allein durch die Barschalken und ihre Knechte mit oberherrlicher Genehmigung dotirten Pfarrkirchen im Salzburg-, Chiem-, Isen- und Thälergau. Nebst dem Indiculus wird noch eine andere Schrift, „Notitiæ breves" auf Arns Namen geschrieben. Sei dem wie ihm wolle, so viel ist gewiß: dieses letztere Werklein wurde höchst wahrscheinlich noch zu Arn's Lebzeiten und unter seinen Augen und Einfluß, oder doch sehr kurz nach seinem Tod abgefaßt, und ist eigentlich nur der erweiterte, umständlicher, klarer und correcter gefaßte Indiculus und daher von nicht geringerer Bedeutung als der Indiculus selbst. Aber nicht allein durch sein Congestum erwarb sich Arn großes Verdienst. Er erwirkte im J. 791 von König Karl, bei dem er in hohem Ansehen stand, eine Bestätigungsurkunde aller Schenkungen des Salzburger Stiftes, die sodann während der Zeit seiner bischöflichen Verwaltung noch bedeutend zunahmen. Vom hl. Rupert her bis zum J. 987 waren die Bischöfe von Salzburg zugleich Aebte des daselbst von Rupert

gestifteten Klosters zu St. Peter; als Abt von St. Peter brachte Arn dieses Stift sammt der damit verbundenen Schule unter der brieflichen Einwirkung Alkuins in Disciplin und Wissenschaft zu neuem Aufschwunge. Ueberdieß erscheint er schon seit dem J. 791 als Missus Dominicus in Bajoarien, und war im nämlichen Jahre im Gefolge Karls bei dessen Zug gegen die Hunnen, wie er auch im J. 796 Karls Sohn Pipin in der Hunnischen Expedition begleitete. Rügte dieß der fromme Alkuin, so gab es doch die nächste Veranlassung zu einer ruhmwürdigen Wirksamkeit Arns in Niederpannonien, denn nach Pipins Sieg über die Hunnen übergab derselbe im väterlichen Auftrage einen Theil Niederpannoniens von dem Plattensee jenseits der Raab bis zur Mündung der Drau in die Donau mit den darin zurückgebliebenen Hunnen und Slaven dem Bischof Arn von Salzburg zur geistlichen Obsorge. Und dazu kam, daß Arn das von seinem Vorgänger Virgil begonnene Bekehrungswerk der Carantanen und benachbarten Slaven eifrig fortsetzte. Nach diesen Vorgängen machte Arn im J. 797 eine Reise nach Rom, wo er sich längere Zeit aufhielt und im J. 798 von Papst Leo III. nach dem Wunsche König Karls und der bajoarischen Bischöfe die erzbischöfliche Würde sammt dem Pallium erhielt. So wurden die Salzburger Bischöfe die Erzbischöfe von Bayern, ob auch die Passauer Bischöfe im 9ten und 10ten Jahrhundert öfters mit den Erzbischöfen von Salzburg wegen ihrer Ansprüche auf Pannonien und auf den erzbischöflichen Titel von Lorch Streit führten. Arn machte auch schon im J. 799 Gebrauch von seiner neuen Gewalt durch die Abhaltung der Synode von Reisbach (v. Pertz, Monum. T. III. p. 77 sqq.), begleitete aber noch im Herbst des nämlichen Jahres den Papst Leo III., der wider seine grausamen Feinde zu Rom hilfesuchend sich zu König Karl nach Paderborn geflüchtet hatte, nach Rom zurück, nachdem er vorher noch bei den Slaven in Pannonien gepredigt, Kirchen erbaut, Priester eingesetzt, und mit Zustimmung Karls den Priester Theoderich in Abhängigkeit von der Salzburger Kirche zum Bischof der Carantanen und niederpannonischen Slaven eingesetzt hatte. Nach seiner Rückkehr aus Rom hielt er die langersehnte persönliche Zusammenkunft mit Alkuin, besuchte das Kloster Elnon, und übertrug daselbst die Gebeine des hl. Amandus (wovon er auch einen Theil sammt dem Cultus des Heiligen nach Salzburg brachte), ging aber schon wieder im Herbst des J. 800 im Geleite Karls nach Rom, wo er den Synodalverhandlungen in Papst Leo's Angelegenheit und der Kaiserkrönung Karls beiwohnte. Nochmal, im J. 803 machte Arn die Reise nach Rom in Angelegenheit der sog. Chor- oder Landbischöfe. Als sodann Karl im September — November des J. 803 in Bajoarien weilte, ward unter Arn die zweite Synode zu Reisbach abgehalten, wo unter Anderm im Einklang mit der päpstlichen Antwort die Chorbischöfe abgeschafft, und die vorhandenen in die Reihe der Priester gesetzt wurden; und da Karl im October desselben Jahres auch Salzburg besuchte, bestätigte er für ewige Zeiten die im J. 796 von Pipin geschehene Uebertragung eines Theils von Niederpannonien unter die geistliche Jurisdiction der Salzburger Kirche. Dessenungeachtet übte Bischof Urolf von Passau im J. 804—805 im Salzburgischen Antheil von Niederpannonien predigend und Priester weihend das bischöfliche Amt aus und verband damit Ansprüche auf den erzbischöflichen Titel von Lorch, weßhalb ihn Arn absetzte und Hatto zum Bischof von Passau bestellte. Dieß geschah um 805 nach Arns Rückkehr aus Ravenna, bis wohin er den Papst Leo, der im J. 804 zum zweiten Male zu Kaiser Karl gereist war und eigens durch Bajoarien seinen Rückweg nahm, begleitet hatte; ein Jahr darauf hatte er als kaiserlicher Missus den Vorsitz bei dem zu Oetting abgehaltenen Landtag der bajoarischen Großen geistlichen und weltlichen Standes (Buchners Gesch. von Bayern Bd. 2. S. 25), und im J. 807 hielt er zu Salzburg mit den Bischöfen und Aebten Bajoariens abermals eine Synode, worin nebst Anderm die Theilung der Zehnten in 4 Theile entschieden wurde, wovon ein Theil dem Bischofe, der zweite

den Geistlichen, der dritte der Kirchenfabrik und der vierte den Armen zufallen sollte. Im nämlichen Jahre tritt Arn zum letzten Male als Missus Dominicus zu Kloster Garsch am Inn auf; in dieser Eigenschaft hatte er im J. 802 zu Regensburg und Freising, im J. 804 zu Aibling und Tegernsee und 807 auch zu Föring mit andern kaiserlichen Missis Gericht gehalten. Inzwischen waren nach dem Tode des trefflichen Patriarchen Paulin von Aquileja († 802), mit welchem Arn im freundschaftlichsten, auch literarischen Verkehr gestanden, Streitigkeiten zwischen Arn und dem neuen Patriarchen Ursus ausgebrochen, indem letzterer behauptete, Carantanien sei schon seit alten Zeiten seinem Sprengel unterworfen gewesen. Diese Controverse entschied Karl d. Gr. im Juni 810 auf dem Reichstage zu Aachen dahin, daß in Zukunft die Drau die Grenze beider Diöcesen bilden, der nördliche Theil von Carantanien nach Salzburg, der südliche aber nach Aquileja gehören solle; auf Bitten Arns bestätigte Ludwig der Fromme im J. 820 diesen Entscheid. Im J. 811 machte Karl d. Gr. über sein persönliches Eigenthum sein Testament; unter den dabei anwesenden Bischöfen, Aebten und Grafen wird auch Arn genannt, wie auch im Testamente selbst die Salzburger Erzkirche bedacht wurde. Noch einmal vor Karls Ende tritt Arn in der Geschichte auf, da er im Concil zu Mainz im J. 813 einer der Vorsitzer dieses Kirchenrathes war (Harduin T. IV. p. 1008). Allein von 814 an bis zu seinem Tode, 24. Jan. 821 scheint er sich, die Verwaltung seiner Diöcese ausgenommen, der Theilnahme an allen andern öffentlichen Angelegenheiten entzogen zu haben; nicht einmal bei der Synode zu Aachen im J. 816 war er zugegen, weßhalb ihm Ludwig der Fromme die daselbst entworfene Regel für die Canoniker eigens zuschicken ließ. Eine seiner letzten in die Geschichte eingetragenen Handlungen war, daß er den Bischof Reginar von Passau, weil auch er den Lorcher Archiepiscopat für sich in Anspruch nahm, nicht anerkannte. Mit dieser reichen Wirksamkeit, welcher die bayerische Kirche ihre Weiterbildung und Befestigung dankt und die sich weit über Bayern hinaus erstreckte, vereinte Arn einen großen Eifer für die Wissenschaft, wie aus Alkuins Briefen an Arn hervorgeht. Auch mit andern bekannten und kenntnißreichen Männern seiner Zeit, wie mit Paulin von Aquileja, Engilram ꝛc. stand er im brieflichen Verkehr. — Hansiz Germ. sacra T. II. unter dem Titel Arno; Kleimayrn, Nachrichten über Juvavia und dessen Codex diplom.; Kopitar, Glagolita Clozianus LXXII. etc.; Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steyermark, Wien 1840, Bd. I.; die Bayerischen Geschichten von Buchner und Rudhart; v. Koch-Sternfeld, Abhandlung über Arns urkundlichen Nachlaß ꝛc. im V. Band der historischen Abhandlungen der kön. bayr. Akademie der Wissenschaften 1832 ꝛc. ꝛc. [Schrödl.]

Arnauld, s. Jansenisten.

Arnd, Johann, gehört zu den ausgezeichnetsten mystischen Theologen der protestantischen Gemeinschaft. Am 27. Dezember 1555 zu Ballenstädt im Fürstenthum Anhalt geboren, selber Sohn eines Predigers, wandte er sich frühzeitig mit frommem Gemüthe dem Studium der Theologie zu, wurde schon 1583 Diakon in seiner Vaterstadt, im folgenden Jahre Pfarrer zu Badeborn, erlebte aber hier wie in seinen späteren Stellen mehrfache Verfolgungen und starb endlich als braunschweigischer Generalsuperintendent zu Celle am 11. Mai 1621. Im Gegensatze zu der lutherischen Buchstaben-Orthodoxie und Polemik seiner Zeit legte Arnd, ohne jedoch im Glauben von seiner Kirche abzuweichen, den Hauptnachdruck auf das christliche Leben, auf die Bethätigung des Glaubens in Liebe, auf Buße und Ertödtung des alten Menschen u. dgl., und beschäftigte sich am liebsten mit den Büchern der altkatholischen Mystiker St. Bernhard, Tauler, Thomas von Kempen ꝛc., wurde aber dafür von den lutherischen Zeloten und Afterscholastikern, namentlich von Lucas Osiander in Tübingen, als Häretiker und Schwärmer verdächtigt. Andere angesehene lutherische Theologen nahmen sich jedoch

des frommen Mannes mit Kraft an, besonders J. Gerhard, Valentin Andreä, Hunnius, Quenstädt u. A. Seine „vier Bücher vom wahren Christenthum", sowie sein Gebetbuch unter dem Titel: „Paradiesgärtlein" sind in unzähligen Auflagen und in böhmischen, schwedischen, dänischen, ungarischen, holländischen, englischen, französischen und lateinischen Uebersetzungen, die Lieblingslectüre aller frömmern Protestanten der gesammten Welt geworden. Auch katholische Ueberarbeitungen „der vier Bücher vom wahren Christenthum" für Katholiken sind erschienen. Etwas weniger Ruhm haben Arnd's zahlreiche gedruckte Predigten eingeerntet. Seine Richtung wurde später noch mehr von Spener, dem Stifter der Pietisten, verfolgt, und stets hat auch Arnd unter den Pietisten sehr beredte Vertheidiger gefunden, z. B. an Joh. Albrecht Bengel, welcher in Arnd den Engel sah, von dem in der Offenbarung Johannis 14, 6 die Rede ist. Vgl. die Biographie des „seligen Johann Arnd" in Arnold's „Leben der Gläubigen" (Supplement zu Bd. III. der unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie von Gottfr. Arnold, Schaffhauser Ausgabe, S. 569 ff.), und Pahl's Abhandlung „über Arnd und seinen religiösen Geist" in Tzschirner's Memorabilien, III., S. 1 ff.

Arnobius war zu Ende des 3ten Jahrhunderts unter Kaiser Diocletian ein berühmter Lehrer der Beredtsamkeit in seiner Vaterstadt Sicca im proconsularischen Afrika. Die antike Beredtsamkeit, die Tochter freier Verfassungen und einer durch Siege und Entfaltung der Cultur erstarkten Nationalität, hatte seit der Zwingherrschaft der römischen Kaiser ihre Nahrung und ihr wahres Lebenselement verloren, sie war eine feile Kunst, ein Gepränge mit Worten, eine stilistische Uebung geworden. Seitdem aber das Christenthum sich trotz aller Verfolgung durch Folter und Schwert mit reißender Schnelligkeit im römischen Reiche ausbreitete und mit dem Götterculte zugleich das römische Staatsgebäude, das mit jenem stand und fiel, allmählig, aber sicher zu untergraben drohte, seitdem namentlich der Neuplatonismus den großartigen Versuch machte, sich als den Mittelpunct aller höhern geistigen Interessen, die durch das Christenthum gefährdet erschienen: der classischen Studien, der Denk- und Gewissensfreiheit, der Vernunftmäßigkeit der bestehenden heidnischen Culte ꝛc. hinzustellen, und Hand in Hand mit der römischen Staatspolitik dem Christenthume die beinahe schon errungene Herrschaft über die Geister zu entreißen, seitdem öffnete sich auch für die Rhetoren wieder ein großes Feld und ein reicher Stoff war ihnen geboten, bei dessen Bearbeitung sie auf den Beifall aller Gebildeten, aller Feinde des „barbarischen Christenglaubens" rechnen durften. Auch Arnobius war, was damals ein Rhetor sein mußte, ein eifriger Bekämpfer des Christenthums, wobei ihm eine sehr ausgebreitete Kenntniß der Geschichte, Literatur ꝛc. zu Gebote stand. Allein bei allem Aufbieten von Geist und Beredtsamkeit ließ sich die dunkle Seite des Heidenthums: der Mangel einer klaren Erkenntniß des persönlichen Gottes und die ungeheure, durch den Götterculd selbst, durch öffentliche Spiele, Theater ꝛc. wie zur Schau getragene Unsittlichkeit nicht hinwegdemonstriren. Männer von Wahrheitssinn und hellem Blicke sahen dieß ein, und bei aller scheinbar noch so lebhaften Defension, bei aller Unterstützung, die ihnen aus der Staatscasse zufloß, konnten sich Manche des Gefühls nicht erwehren, sie kämpften für eine verlorne Sache. Es hat unter solchen Umständen die Bemerkung des hl. Hieronymus psychologische Wahrheit, ein Traumgesicht (gleichsam die hervortretende höhere Wahrheit, wo das Leben ein Traum war) habe Arnobius bestimmt, zum Christenthum überzutreten. Niemand glaubte an die Bekehrung eines Redners, dessen Ansichten über das Christenthum allgemein bekannt waren, am wenigsten der Bischof von Sicca, den Arnobius um die Aufnahme in die christliche Gemeinde bat. Zum Beweise der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung schrieb daher Arnobius auf des Bischofs Aufforderung das apologetische Werk: Libri VII disputationum adversus gentes. „O der Blindheit!" sagt er I., c. 39, „noch vor Kurzem verehrte ich die

eben aus dem Schmiedofen kommenden Bilder, die auf dem Ambos und durch den Hammer bereiteten Götter, wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, bezeugte ich meine Verehrung, redete ihn an, als wenn eine lebende Kraft da wäre und ich erbat mir Wohlthaten von dem Nichts fühlenden Steine, und selbst den Göttern, welche ich für solche hielt, fügte ich schwere Schmach zu, da ich sie für Holz, Steine und Knochen hielt, oder meinte, daß sie in solchen Dingen wohnten. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahrheit geführt worden bin, weiß ich, was alles Jenes ist." — Das Werk kann nicht wohl vor 303 verfaßt worden sein, da IV, c. 36 den Heiden vorgeworfen wird, daß sie die hl. Bücher der Christen verbrennen, Kirchen zerstören ꝛc., was zum Erstenmale in der 303 angeordneten diocletianischen Verfolgung geschah. In das J. 304 dürfte also auch die Taufe des Arnobius zu setzen sein. Von seinen übrigen Lebensverhältnissen ist nichts Näheres bekannt. Arnobius stellt sich in seiner Apologie noch ganz auf den theistischen Standpunct der früheren Apologeten, indem er die Verwerflichkeit des Göttercultes aus der allein vernünftigen Lehre von Einem persönlichen Gott und Vater beweist, den uns sein Sohn Christus, der durch Wunder als wahrer Gott Beglaubigte, bekannt gemacht hat. Dieser Gedanke wird nicht so fast philosophisch, als vielmehr durch gründliches Eingehen in die römische und griechische Mythologie und Literatur und mit schonungsloser Enthüllung der Schattenseiten des heidnischen Cultus in der eigenthümlichen, oft etwas breiten Manier der afrikanischen Beredtsamkeit durchgeführt. Die Mythen vom Ursprunge, der Zahl, Gestalt, den Affecten und Verbrechen der Götter, die Feste, solchen Göttern dargebracht, die Bilder und Opfer, durch die man sie zu ehren glaubte, seien für den Christen unbegreifliche Dinge. Bemerkenswerth ist das Ende des 5ten Buches. Arnobius ist der Erste, der an dieser Stelle, freilich noch ungenügend, die Bestrebungen des mit dem 3ten Jahrhundert auftretenden Neuplatonismus, den alten Göttercult durch allegorische Deutung zu idealisiren, als unhistorisch und im Leben unausführbar nachweist, ein Punct, dem von nun an die bedeutendern Apologeten ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Der allgemeine Standpunct, den Arnobius einnimmt, mit Uebergehung oder doch nur leiser Berührung der eigentlichen christlichen Wesenlehren, die selbst unchristlichen Lehren, daß die Seele nicht von Gott erschaffen, nicht ihrer Natur nach unsterblich sei, daß die Sünde aus der Schwachheit der menschlichen Natur entstehe, — dieß Alles erklärt sich aus der Eile, mit welcher Arnobius seine ziemlich ausführliche Schrift zu verfassen veranlaßt war, noch ehe er in das Wesen des Christenthums tiefer einzudringen und die Unklarheit mancher Begriffe zu berichtigen Muße gehabt hatte, kann uns aber nicht hindern, ihn den interessantern Apologeten des Christenthums beizuzählen. [Scharpff.]

Arnobius der jüngere. Nicht zu verwechseln mit dem im vorangehenden Artikel besprochenen Arnobius ist der jüngere Kirchenschriftsteller dieses Namens, ein gallischer Bischof oder Priester um die Mitte des 5ten Jahrhunderts. Seine Lebensumstände sind nicht bekannt, aber es ist ein lateinischer Commentar über die Psalmen auf uns gekommen, woraus hervorgeht, daß Arnobius zu den sog. Semipelagianern gehört habe. Dieser von mystischen und allegorischen Erklärungen volle Commentar findet sich in der Bibliotheca maxima Patrum, Lugdun. T. VIII. und in der Ausgabe von de la Barre. Paris 1639. Die altercatio cum serapione Aegyptio, welche man auch unserem Arnobius zuschreibt, und die gleichfalls in der Biblioth. max. abgedruckt ist, kann wegen ihres streng-augustinianischen Inhalts nicht von ihm herrühren. Vgl. Bähr, die christl. röm. Theologie. Carlsruhe 1837 S. 378 und Du-Pin, nouvelle Biblioth. T. III. P. II. p. 219.

Arnold von Brescia hörte als Lector an der dortigen Kirche von Abälard's glänzender Gelehrsamkeit und begab sich daher zu ihm nach Frankreich. Begeistert von dessen kühnen Gedanken suchte Arnold sie sogleich auf die Kirche

als deren Reformator anzuwenden. Zu dem Ende führte er ein äußerlich strenges Leben und trat in den Mönchsstand. Die Geschichte des freien Rom schwebte seinem Geiste vor, mit der sich die päpstliche Gewalt nicht zu reimen schien, und die er daher sammt aller clerikalischen Macht auf den Typus der Apostel reduciren wollte. Die Zeit (das 12te Jahrhundert) war seinen Ideen günstig und ein Theil des Clerus entartet. Zuerst säete er den Saamen der Zwietracht zwischen Laien und Geistlichkeit in Brescia, daher der dortige Bischof im J. 1139 bei Papst Innocenz II. Klage führte auf einem Concil in Rom. Arnold ward Stillschweigen auferlegt, dieser aber floh zu Abälard, wodurch der hl. Bernhard ihn kennen lernte, der seine Rede mit Honig und seine Lehre mit Gift, ihn selber vorn mit einer Taube und hinten mit einem Scorpion verglich, kurz, ihn ganz durchschaute. Arnold ward excommunicirt und floh nach Zürich. Bernhard warnte die Züricher. Nach fünfjährigem Aufenthalte in Zürich glaubte Arnold den günstigen Zeitpunct für seine demagogischen Pläne erspäht zu haben. Im J. 1144 begab er sich nach Rom, wo das Volk in unruhiger Bewegung gegen Papst Lucius II. begriffen war. Er entflammte das Volk zum höchsten Freiheitsschwindel und als der Papst beim Angriffe auf das Capitol an einem Steinwurfe gestorben war und sein Nachfolger Eugen III. entfloh, so suchte Arnold die alte römische Republik herzustellen, wozu er die Leidenschaften des Volkes so entfesselte, daß es die Cardinäle angriff, mißhandelte und verwundete. Arnold und sein Anhang behaupteten ihre Uebermacht, bis Hadrian IV. Papst ward. Dieser verwarf die von Arnold und seinen Anhängern eingeführte Verfassung, worüber das ergrimmte Volk einen Cardinal tödtlich verwundete. Der Papst sprach das Interdict über Rom, eine Strafe, die es noch nie getroffen hatte. Bedrängt schwur das Volk und der Senat, Arnold zu verbannen, wenn das Interdict aufgehoben würde. Arnold flüchtete sich auf die Burg eines Edlen in Campanien. Indessen zog Friedrich I. zu seiner Krönung nach Rom und nahm den Schutzherrn Arnolds gefangen, bis dieser Arnold auslieferte. Der Kaiser übergab den Ketzer und Aufrührer dem Papste, der ihn hängen, seinen Leichnam verbrennen und die Asche in's Meer werfen ließ. [Haas.]

Arnold, Gottfried, ein lutherischer Geistlicher, geboren den 5. Sept. 1666 zu Annaberg in Sachsen, hat sich vorzüglich als Kirchengeschichtschreiber einen Namen erworben. Er besaß von Natur Anlage zur Mystik, und diese Anlage war durch den Pietisten Spener zu Dresden vollkommen ausgebildet worden. Gleich Spener unzufrieden mit dem Zustande der protestantischen Kirche, in manchen Puncten auch von dem dogmatischen Lehrbegriff derselben abweichend, rügte er besonders die Streitsucht, Rechthaberei und Anmaßung ihrer Theologen, den Verfall des christlichen Lebens unter denselben, ihre einseitige Verstandesrichtung, den Mangel an tief religiösem Sinn so wie an Anstalten zur Beförderung desselben, und suchte in diesen Rücksichten eine Verbesserung zu bewirken. Eine solche Tendenz und seine überspannten, oft geradezu fanatischen Ansichten zogen ihm viele Widersprüche von Seiten der lutherischen Geistlichen zu, um so mehr, als er sich im Leben unpractisch und ziemlich schwach zeigte. Er wurde daher gedrückt, und wenn ihm auch bisweilen nicht Unrecht geschah, so fühlte er sich doch beleidigt, und es entwickelte sich in ihm nach und nach ein gewaltiger Haß gegen die Geistlichen, besonders gegen die vorstehenden Behörden seiner Confession. Er gelangte zuletzt zu der fixen Idee, daß die Geistlichen von Anfang an bis auf seine Zeit an allem Unheil in der Welt Schuld trügen, und daß, wenn sie nicht gewesen wären, Alles vortrefflich gegangen sein würde. In diesem Geiste schrieb er nun auch seine „Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, vom Anfang des neuen Testaments bis auf das J. Chr. 1680" (Frankfurt a. M. 1699 f. 2 Bände Fol., wozu Supplemente zur Verbesserung der Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1703. 4. erschienen. Die dritte Ausgabe, Frankfurt und Leipzig

1779, 4 Bände 4. mit diesen Supplementen, ist die vollständigste. Die Ausgabe Schaffhausen 1740—42 enthält viele Zusätze von J. Fr. Cotta und auch die Streitschriften über das Werk). Arnold, von der Behauptung ausgehend, daß alle früheren Kirchengeschichten parteiisch seien, und daß sie es vorzüglich durch die Theologen der jeweils herrschenden Kirche geworden seien, wollte die erste unparteiische und wahre Geschichte der Kirche liefern. Schon die ältesten Kirchenhistoriker schilderte er als Männer, die voll von Vorurtheilen gewesen seien, und wegen derselben oft absichtlich die Geschichte entstellt und verfälscht hätten. Er machte ihnen besonders den Vorwurf, die Lehren und Sitten der Häretiker falsch dargestellt, und oft gerade die wahren und frommen Christen für Ketzer erklärt zu haben, ein Vorwurf, den er noch in größerem Maaße auf die späteren Kirchenhistoriker ausdehnte. Er behandelte deßhalb die ketzerischen Secten in seinem Werke mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit, bemühte sich, ihre Lehrbegriffe richtiger darzustellen, und sie und ihre Sitten zu vertheidigen. So ist sein Werk eine fortlaufende Apologie fast aller Häresieen gegen die Kirche, aller Minoritäten gegen die Majoritäten geworden. Die rechtgläubigen Theologen und Vorsteher der Kirche erfuhren von ihm schweren Tadel, und er beschuldigte sie geradezu, daß sie die besseren Christen verfolgt und bedrückt, dadurch ihre Herrschsucht und ihren Ehrgeiz befriedigt, und aus dem Christenthum selbst, einer Sache des Herzens und Gefühls, eine trockene Schulwissenschaft, einen Gegenstand des Speculirens und Disputirens, unnützer Formeln und äußerer Gebräuche gemacht hätten. Die Geistlichen erscheinen in seiner Schrift gleichsam als das personificirte böse Princip, und alle Personen, welche gegen sie aufgetreten waren, wurden von ihm in Schutz genommen. Das Alles wäre ihm wohl von seinen Glaubensverwandten nicht sehr verargt worden, wenn er sein Werk nur bis zur Reformation fortgeführt hätte; allein er führte es bis in die achtziger Jahre des 17ten Jahrhunderts fort, so daß noch ein beträchtlicher Theil von der protestantischen Kirchengeschichte mit hineinfiel, in welchem Theile seine Confessionsgenossen noch eine schlimmere Beurtheilung erfuhren, als selbst die Katholiken. Am heftigsten griff er nämlich die orthodoxen lutherischen Theologen an, und entwarf ein fürchterliches Gemälde von all den Uebeln, welche durch sie gestiftet worden seien. Es ist begreiflich, daß dieses Werk, welches auch formell seine bedeutenden Mängel hat, indem Schreibart und Darstellung geschmacklos, oft verworren sind, eine große Aufregung hervorbrachte, aber darin besteht nun sein Verdienst, daß es zu neuer Thätigkeit auf dem Felde der Kirchengeschichte und zu sorgfältigerer Behandlung derselben den Impuls gab. Es bahnte unter den lutherischen Theologen den Weg zu einer größeren Parteilosigkeit, und lehrte sie an die Möglichkeit glauben, daß auch noch etwas Gutes bei denen sein könne, die nicht Lutheraner seien. Die Folge war, daß die Polemik bei den protestantischen Schriftstellern von jetzt an eine mildere Form erhielt. — Arnold war im J. 1697 Professor der Geschichte in Gießen geworden, wo ihn Alles so sehr aneckelte, daß er schon im J. 1698 seine Professur niederlegte. Später wurde er noch preußischer Historiograph, und starb zuletzt als Prediger zu Perleberg in der Prignitz den 30. Mai 1714. Seine übrigen Schriften, welche alle von seinem Hange zur Mystik und Schwärmerei zeugen, verdienen hier keine besondere Erwähnung. Was seine Persönlichkeit betrifft, so muß man guten Willen und fromme Gesinnung, aber auch übertriebene Einseitigkeit und leidenschaftliche Heftigkeit bei ihm anerkennen. [Σ.]

Arnoldi, Bartholomäus, in der Reformationsgeschichte bekannt unter dem Beinamen „Usingen" (weil daselbst geboren), war Augustiner und berühmter Professor der Philosophie, später auch der Theologie an der Universität Erfurt, Lehrer und anfänglicher Freund Luthers. Als letzterer mit seinen Irrthümern hervortrat und die Universität Erfurt sich darüber in zwei Parteien spaltete, trat

Arnoldi auf die Seite der Kirchlichgesinnten, an deren Spitze ein anderer Lehrer Luthers, der alte, hochgeehrte Jodokus Trutvetter, einer der angesehensten teutschen Theologen, stand. Umsonst suchte Luther, als er im Mai 1518 von dem allgemeinen Augustinerconvent zu Heidelberg rückkehrend, nach Erfurt kam, den Arnoldi auf seine Seite zu ziehen (vgl. de Wette, Luther's Briefe, Bd. I. S. 111 f.); dieß gelang so wenig, daß Arnoldi vielmehr in Bälde als einer der eifrigsten Gegner der Neuerung, namentlich in Predigten hervortrat. Wegen seiner Anhänglichkeit an die alte Kirche mußte er jedoch im J. 1526 Erfurt verlassen. Im J. 1530 treffen wir ihn auf dem Augsburger Reichstage. Bald darauf durfte er wieder nach Erfurt zurückkehren, starb aber daselbst schon im J. 1532. Die von ihm in großer Zahl herausgegebenen Schriften sind selten geworden. (Vgl. seine Biographie in Moschmann's gelehrt. Erfurt, 5. Fortsetzg. S. 597, und Döllinger, die Reformation, Bd. I. S. 558.

Arnon (אַרְנֹן) war in der vormosaischen Zeit der Grenzfluß zwischen dem moabitischen und amoritischen Gebiete (Num. 21, 13. Richt. 11, 18), später zwischen ersterem und dem Stammgebiete Ruben, also der südliche Grenzfluß des ostjordanischen Gebietes der dritthalb Stämme (Jos. 13, 16). Er entspringt bei Katrane und fließt nördlich von Rabbath Moab durch ein tiefes Felsenthal, ungefähr 40 Ellen breit, in's todte Meer. Sein jetziger Name ist Mudscheb (وادي الموجب), den auch schon Abu Said in der arabischen Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs für Arnon gebraucht. Gegenwärtig ist er der Grenzfluß zwischen den Landschaften Belka und Kerek (Burckhardt S. 633 ꝛc.). Unter Bamoth Arnon (Höhen Arnons Num. 21, 28) hat man ohne Zweifel nicht die felsigen Ufer des Flusses überhaupt (Win.), sondern den Num. 21, 19 genannten Ort Bamoth zu verstehen, der somit als ein am Arnon gelegener bezeichnet wird, wie dieß auch Eusebius (im Onom. s. v. Bamoth) versichert, und der Parallelismus in Num. 21, 28 fordert.

Arnulph, der Heilige, Bischof von Metz, ist eben so sehr durch seine hohen persönlichen Eigenschaften, wie dadurch berühmt, daß er Stammvater des carolingischen Hauses geworden ist. Schon in jungen Jahren war Arnulph Major domus am fränkischen Hofe, ausgezeichnet durch Tüchtigkeit wie durch Frömmigkeit. Im J. 614 wurde er vom Clerus und Volk zum Bischofe von Metz gewählt, und konnte den dringenden Bitten, die Wahl anzunehmen, nicht widerstehen. Damit er Cleriker werden konnte, ging seine Gemahlin Doda in ein Kloster zu Trier. Sein Sohn Ansegis aber verheirathete sich mit Begga, der Tochter Pipin's von Landen, und aus dieser Ehe ging Pipin von Heristal, der Urgroßvater Carl's d. Gr. hervor. Aber auch als Bischof blieb Arnulph unter Chlotar II. und Dagobert d. Gr. (letzteren hatte er erzogen) fortwährend neben Pipin von Landen und St. Cunibert von Cöln im königlichen Rathe, bis er endlich auf anhaltendes Bitten von K. Dagobert die Erlaubniß erhielt, die letzten Tage seines Lebens in der Einsamkeit zu beschließen. Er ließ sich bei dem Kloster Remiremont in den Vogesen nieder und starb hier am 16. August 641. Alte Biographien dieses Heiligen sind abgedruckt bei den Bollandisten, tom. IV. Julii und bei Mabillon, Acta sanctorum Ord. S. Benedicti, t. II.

Aroer (עֲרוֹעֵר oder עֲרֹעֵר Richt. 11, 26.) 1) Eine Stadt am Arnon, früher die südliche Grenzstadt der Emoriten (Jos. 12, 2), später des Stammgebietes Ruben (Jos. 13, 9. 16. Richt. 11, 26). Zu Jeremia's Zeit aber gehörte sie den Moabiten (Jerem. 48, 19). Die noch vorhandenen Ruinen derselben heißen heut zu Tage Araayr. 2) Eine von den Gaditen erbaute (Num. 32, 34) und ihnen gehörige Stadt, gegenüber dem ammonitischen Rabba (Jos. 13, 25). Sie lag an einem Thalbache (2 Sam. 24, 5), wahrscheinlich einem Arme

oder Nebenbache des Jabbok. In ihrer Nähe schlug Jephta die Ammoniten (Richt. 11, 33). 3) Eine Stadt im Stammgebiet Juda's (1 Sam. 30, 28).

Arphachsad (אַרְפַּכְשַׁד, LXX. Ἀρφαξάδ) ist nach Genes. 10, 22 der dritte Sohn Sem's, von dem in gerader Linie Eber, Abraham, Jakob und sofort das israelitische Volk abstammt. Er wurde 2 Jahre nach der Sündfluth geboren und erreichte ein Alter von 438 Jahren (Genes. 11, 10—13). Da Josephus den Arphachsad zum Stammvater der Chaldäer macht, so haben einige neuere Ausleger den Namen für zusammengesetzt aus ארף und כשׂד gehalten, wovon ersteres die Bedeutung „Grenze" haben und letzteres Bezeichnung der Chaldäer sein soll, so daß ארפכשד so viel wäre als Chaldäergrenze. Doch hat jedoch die Unstatthaftigkeit dieser Deutung nachgewiesen, und läßt seinerseits, wie auch Winer, von Arphachsad die Bewohner von Arrhapachitis, nördlich von Assyrien am südlichen Abhange der gordyäischen Gebirge abstammen. (Comment. über die Genesis S. 256 f.) Allein dieses läßt sich ebenfalls nicht genügend begründen, so wie auch Bohlens Erklärung des Namens durch Arjapakshatâ (das Arien zur Seite liegende sc. Land) nur den Werth einer bloßen Vermuthung hat. [Welte.]

Arphad, s. Aram b.

Arrha, s. Mahlschatz.

Arrogation, s. Adoption.

Arsaces war der gemeinsame Name der Könige der Parther von Arsaces an, welcher um 250 v. Chr. an den Grund zu diesem Reiche legte. Hier aber ist bloß von Arsaces VI., sonst Mithridates I. genannt, die Rede, dessen 1 Makk. 14, 1—3 gedacht wird, und der zur Zeit des Makkabäerfürsten Simon regierte. Derselbe dehnte sein Reich gegen Osten bis an den Indus und gegen Westen bis an den Euphrat aus, und wird deßhalb auch a. a. O. König von Persien und Medien genannt. Der syrische König Demetrius (II.) Nikanor, welcher im J. 143 v. Chr. die Unabhängigkeit des jüdischen Staates von der syrischen Oberherrschaft anerkannte (1 Makk. 13, 34—42), wollte, von den Griechen jenseits des Euphrats, welche unter die Herrschaft der Parther gerathen waren, wiederholt eingeladen, die weggenommenen Provinzen wieder erobern, und ging deßhalb um das J. 140 v. Chr. mit einem Heere über den Euphrat und Tigris, und es fielen ihm auch viele Provinzen bei; aber sobald Arsaces Kunde davon erhielt, sandte er einen seiner Feldherrn mit einem Heere dem Demetrius entgegen, und letzterer wurde, unter dem Vorgeben einer Friedensunterhandlung, gefangen und sein Heer aufgerieben. Anfangs wurde er zwar in den Provinzen, welche zu ihm übergegangen waren, zu deren eigener Demüthigung herumgeführt, dann aber in seiner Gefangenschaft von Arsaces, der ihm selbst seine Tochter Rhodaguna zur Gattin gab, sehr gut behandelt, und endlich nach dessen Tod, in Folge eines anfangs siegreichen Feldzugs seines Bruders Antiochus Sidetes gegen den parthischen König Phraates wieder nach Syrien entlassen um das J. 130 v. Chr. (cf. Jos. Antt. XIII. 7. Justin. l. 36 c. 1. 38. c. 9. 41. c. 4. 5. Oros. lib. 5. c. 4.)

Arsenianer, s. Arsenius, griech. Patriarch. [Wetzer.]

Arsenius, ein römischer Diakon, wurde wegen seiner großen Gelehrsamkeit und nicht minder großen Frömmigkeit von dem Papst Damasus dem Kaiser Theodosius als Erzieher seines Sohnes Arcadius empfohlen. Theodosius bewies ihm solche Achtung, daß er verlangte, der Prinz solle den Unterricht von dem hl. Manne nur stehend empfangen. Allein der junge Arcadius, welcher bereits zum Augustus erhoben war, sah darin eine solche Erniedrigung, daß er seinem Lehrer nach dem Leben strebte. Dieser, von der Absicht seines kaiserlichen Zöglings unterrichtet, entfloh also in die ägyptische Wüste, wo er bis an sein Ende viele Jahre lang als frommer Einsiedler lebte. Er soll 95, nach Einigen sogar 120 Jahre alt geworden sein. Die Kirche zählt ihn unter die Zahl der Bekenner und feiert seinen Gedächtnißtag am 19. Juli.

Arsenius, griechischer Patriarch, bekannt durch den unbeugsamen Willen, womit er die Herrschaft des christlichen Sittengesetzes und die Kirchendisciplin auch einem Kaiser gegenüber geltend machte. — Theodor Laskaris II. (1255—59), Kaiser von Nicäa, hatte sterbend die Vormundschaft über seinen minderjährigen Sohn, Johann Laskaris, dem aus einem frommen Mönch und Einsiedler auf den griechischen Patriarchenstuhl erhobenen Arsenius übertragen, und dieser betrachtete es als heilige Gewissenssache, über dem Thronerben nach Kräften zu wachen, bis derselbe die Regierung übernehmen könne. Mittlerweile ergriff der mit dem kaiserlichen Hause mütterlicherseits verwandte Michael Paläologus die Leitung der Staatsgeschäfte, und der Patriarch konnte es nicht hindern, daß er bald darauf, 1260, selbst den Thron usurpirte. Als Michael zu seinem eigenen Erstaunen die Nachricht erhielt, daß sein Feldherr Alexis Strategobulus den Lateinern Constantinopel wieder entrissen habe, ließ er sich in der Sophienkirche dieser Stadt nochmals krönen, von dem erwähnten wichtigen Ereignisse eine neue Aera datirend, und nun war ihm der rechtmäßige Thronerbe, selbst als Mitkaiser, lästig. Um ihn zur Regierung unfähig zu machen, ließ er ihn nach byzantinischer Sitte blenden (1261, Dec.). Der schmerzlich ergriffene Patriarch schloß deßwegen den Michael Paläologus von der Kirchengemeinschaft aus, und war später durch Nichts zu bewegen, ihm die Absolution zu ertheilen. Verschiedene Gründe bestimmten zwar den Kaiser, sich zur Uebernahme jeder Kirchenbuße bereit zu erklären, nur dem Thron wollte er nicht entsagen; allein gerade das Letztere machte Arsenius zur Bedingung der Lossprechung, weil er des Thrones, den er durch ein so schweres Verbrechen eingenommen habe, nicht würdig sei. Selbst die Drohung des Kaisers, sich an den Papst zu wenden, erschütterte den frommen Patriarchen nicht, so daß der Kaiser zuletzt eine in Constantinopel versammelte Synode als Werkzeug gebrauchte, um ihn absetzen zu lassen. Freudig ging er in seine Verbannung auf eine Insel in der Propontis, wo er nach mehreren Jahren 1267 starb, ohne daß Verheißungen oder Drohungen ihn bewogen hätten, die Excommunication zurückzunehmen. Erst unter dem zweiten Nachfolger des Arsenius, unter dem Patriarchen Joseph, erlangte der Kaiser die Lossprechung vom Kirchenbanne (1268), allein Arsenius hatte zahlreiche Anhänger unter der griechischen Geistlichkeit — Arseniten oder Arsenianer — welche die Giltigkeit seines Verfahrens gegen den Kaiser fortwährend behaupteten, und eine ein halbes Jahrhundert andauernde Spaltung hervorriefen. In ihrem heftigen Eifer scheuten sie sich vor jeder Gemeinschaft mit den Anhängern des Patriarchen Joseph, wollten in Constantinopel eine Kirche für sich allein haben, weil sie die, in welchen die Josephiten Gottesdienst hielten, als entweiht betrachteten, ja sie machten sich anheischig, das Recht ihrer Sache durch ein Gottesurtheil zu beweisen. Michaels Nachfolger, Andronicus II., mußte darauf eingehen; zwei Schriften, welche die Grundsätze der beiden Parteien enthielten, wurden in ein Feuer geworfen, und die Arseniten erwarteten, daß ihre Schrift unversehrt bleiben und dadurch die Wahrheit ihrer Sache bewiesen werden würde. Allein es verbrannten beide Schriften, und der erste überraschende Eindruck bewirkte eine augenblickliche Versöhnung der beiden Parteien. Der Streit brach jedoch sogleich wieder aus, und endete (1312) mit dem Sieg der Arseniten. Das Verfahren des Arsenius wurde als rechtmäßig, er selbst für heilig erklärt, eine Buße des ganzen Volkes zur Sühne der Verschuldung gegen ihn angeordnet, und sein Leichnam im Sanctuarium der Hauptkirche zu Constantinopel beigesetzt. [Σ.]

Arthachsastha (אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא), Name zweier persischer Könige in den Büchern Esra und Nehemia; in den persepolitanischen Keilschriften Artakhsathra, im Armenischen Artasches und bei den Neuperſern Ardeschir genannt. Der ältere persische König dieses Namens wird von griechischen Schriftstellern Pseudosmerdes, jedoch von Justin (I., 9, 11) mit einer dem Persischen sich mehr anschließenden

Namensform Oropastes genannt. Er war es, welcher den Juden, auf Betrieb der Samaritaner, die Fortsetzung des Tempelbaues untersagte (Esra 4, 7 ff.) und nach siebenmonatlicher Regierung sammt den Magiern, die ihn auf den Thron erhoben hatten, im J. 522 v. Chr. erschlagen wurde. — Der andere Arthachsastha regierte im Zeitalter des Esra, welcher in dessen 7tem Regierungsjahre (457 v. Chr.) aus dem Exile in Babylonien heimkehrte (Esra 7, 1 ff.) und des Nehemia, welcher im 20ten Jahre des Arthachsastha (Neh. 2, 1), 444 v. Chr. Unterstatthalter von Judäa wurde. Nach dem Synchronismus der persischen Geschichte entspricht er dem Artaxerxes mit dem Beinamen Longimanus, welcher von 464—425 v. Chr. regierte. Was die Bedeutung des Namens angeht, den Herodot (VI., 98) durch großer König (?) erklärt, so bedeutet Arta-khsathra so viel als: dessen Herrschaft ehrenvoll ist, von dem Zendischen areta, ereta, geehrt und khsathra, Herrschaft (vgl. Lassen, Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes Bd. VI., S. 161 ff. Jahrg. 1844).

Artemon und die **Artemoniten**, s. Antitrinitarier.

Articulus fidei, s. Dogma.

Artikel, anglicanische (39), schmalkaldische, torgauische, s. symbolische Bücher.

Arubboth (אַרֻבּוֹת), nach 1 Kön. 4, 10. ein Ort, wahrscheinlich im Stammgebiet Juda.

Aruma (אַרוּמָה) nach Richt. 9, 41. eine Stadt in der Nähe von Sichem.

Arzneikunst bei den Juden. Die alten Hebräer haben ihre arzneilichen Kenntnisse, welche außerhalb des Gebietes der gewöhnlichen Beobachtungen und Erfahrungen liegen, von den Aegyptiern erhalten, wo die Heilkunde von einem Priesterorden cultivirt wurde. Es kommen bei den Hebräern sehr frühe Aerzte vor und es war die Arzneikunst schon zu Mose Zeit ein Erwerbszweig (2 Mos. 21, 19); später werden sie bei jeder Gelegenheit erwähnt und scheinen ziemlich zahlreich gewesen zu sein (2 Chr. 16, 12. Jer. 8, 22 a.). Auch bei ihnen befaßten sich die Priester mit dieser Wissenschaft, doch waren sie ordentlicherweise nicht ausübende Aerzte, sondern verwalteten nur bei einigen Krankheiten, wie dieß namentlich für den Aussatz gesetzlich bestimmt ist (3 Mos. 13 u. 14. 5 Mos. 28, 8 ff.), die medicinische Polizei; es war ihre Obliegenheit, die Krankheit und ihren Verlauf zu beobachten, über die Absonderung der Kranken vom Umgange und über die Wiederzulassung zu verfügen; aber nicht selten haben sich Propheten mit Heilungen beschäftigt (2 Kön. 4, 21 ff. 5, 10 ff. 8, 7 ff.). In der ältern Zeit betraf die Heilkunde vornehmlich körperliche Schäden und äußerliche Krankheiten (Jes. 1, 6. Ez. 30, 21. 2 Kön. 8, 29), und die Heilmittel waren ebenfalls hauptsächlich äußerliche, Salben, Bäder u. dergl. (2 Kön. 5, 10. 20, 7. Jer. 8, 21. 46, 11); schon im patriarchalischen Zeitalter kommen Wehmütter vor (1 Mos. 35, 17. 38, 27). Seit dem Exil wurden die ärztlichen Kenntnisse der Juden durch die mehrfache Berührung mit fremden Völkern erweitert, und namentlich haben sie in dieser Hinsicht von den Griechen gelernt. Einen wichtigen Einfluß auf das Heilverfahren übte bei den Juden die Vorstellung aus, daß die leiblichen Uebel von Gott verhängte Sündenstrafen seien (Joh. 9, 2. Nedarim fol. 4, 1), und der Glaube an Dämonenbesitzungen, von welchen ein Theil der physischen und psychischen Leiden abgeleitet wurde. Jene Vorstellung führte auf religiöse Heilmittel, Gebet und Bußübungen, und gegen die Besessenheit mit den daher abgeleiteten Uebeln wurden Beschwörungen, Amulette u. dgl. angewendet (Joseph. Antt. VIII. 2, 5. Schabbat fol. 6, 2. Joma fol. 8, 4). Vgl. Lindinger de Hebræorum vet. arte medica 1774. Sprengel de medic. Ebræor. 1789. [A. Maier.]

Asa (אָסָא, LXX. Ἀσά, Vulg. Asa), Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Abiam oder Abia (s. d. A.). Daß Maacha, die Mutter seines Vaters

(1 Kön. 15, 2.) auch als seine Mutter bezeichnet wird (15, 10.), ist kein Irrthum, denn אֵם (Mutter) ist im zweiten Fall die Großmutter und sie wird nur genannt wegen der wichtigen Stellung, die sie in den ersten Jahren der Regierung Asa's als גְּבִירָה einnahm (1 Kön. 15, 13.). Asa that was recht war in den Augen Jehova's und schaffte den Götzendienst mit allem Eifer ab, so daß er dabei selbst seiner Großmutter nicht schonte, weil sie demselben ergeben war, sondern sie von ihrer Stelle entfernte und den Ort ihres götzendienerischen Cultes zerstörte. Ganz vermochte er jedoch seine Absicht nicht in's Werk zu setzen und es wurde namentlich der gesetzwidrige Höhencult nicht ganz ausgerottet. Andererseits sorgte er auch für das Heiligthum und dessen Einkünfte und gab an dasselbe die Schätze ab, die sein Vater dafür geweiht hatte (1 Kön. 15, 14.). Auch für die bürgerliche Ruhe und Sicherheit seines Reiches sorgte er durch Erbauung fester Städte und Vergrößerung und gute Bewaffnung seines Heeres (2 Chron. 14, 6—8.). Als daher der äthiopische König Serach mit einem Heer von tausendmaltausend Mann heranzog, war er einigermaßen, wiewohl nicht verhältnißmäßig, zur Gegenwehr gerüstet. Gott verlieh ihm aber einen vollständigen Sieg über die Aethiopier und ungeheure Beute (2 Chron. 14, 9—15.). Als er jetzt auf's neue zum Eifer gegen die Götzen und für Jehova ermahnt wurde, folgte er der Mahnung und veranstaltete eine öffentliche gottesdienstliche Feier, wo er das ganze Volk zur Treue gegen Jehova eidlich in Pflicht nahm und jede Abgötterei mit dem Tode verpönte (2 Chron. 15, 1—9.). Nach 2 Chron. 15, 19; 16, 8. fiel der äthiopische Krieg in's 35ste Jahr Asa's und in's 36ste dann der Streit mit König Baesa von Israel; diese beiden Jahre aber sind nicht vom Regierungsantritte Asa's, sondern vom Anfang des Reiches Juda im Gegensatz zum Reich Israel gezählt; denn Baesa kam im dritten Jahr Asa's zur Regierung (1 Kön. 15, 33.) und regierte nur 24 Jahre (ebend.), erlebte also das 36ste Regierungsjahr Asa's nicht mehr. Baesa begann aber die Feindseligkeit gegen Asa damit, daß er Rama zur Festung machen wollte, um seinen Unterthanen das Wandern nach Jerusalem zu wehren (1 Kön. 15, 17. 2 Chron. 16, 1.). Asa schloß aber mit Benhadad von Syrien ein Bündniß, in Folge dessen dieser mehrere Städte im Norden des israelitischen Reiches eroberte, so daß Baesa genöthigt wurde, von der Belagerung Rama's abzulassen, worauf Asa das dazu bestimmte Material auf Geba und Mizpa verwendete (1 Kön. 15, 22.). Seit dieser Verbindung aber mit einem ausländischen Fürsten scheint Asa's Frömmigkeit und Gottvertrauen abgenommen zu haben. Den Propheten Hanani, der ihm einen Vorhalt darüber machte, daß er mehr auf den syrischen König als auf Jehova vertraue, von dem ihm doch der Sieg über die Aethiopier verliehen worden sei, ließ er ins Gefängniß werfen und bedrängte zu gleicher Zeit auch noch andere aus dem Volke. (2 Chron. 16, 7—10.) Und als er später, im 39ten Jahr seiner Regierung, an einem gefährlichen Fußübel litt, suchte er nicht bei Jehova, sondern bei den Aerzten Hülfe und starb im 41ten Jahr seiner Regierung (2 Chron. 16, 12 f.). [Welte.]

Asan (עָשָׁן auch כּוֹר עָשָׁן 1 Sam. 30, 30.) war nach 1 Chron. 6, 44. eine Levitenstadt und lag nach Jos. 19, 7. 1 Chron. 4, 32. im Gebiet des Stammes Simeon, nach Eusebius und Hieronymus 15 oder 16 römische Meilen westlich von Jerusalem. Ohne Zweifel verschieden davon ist das nach Jos. 15, 42. in der Niederung Juda's gelegene Asan.

Asaph (אָסָף, Sammler), 1) Sohn Berachja's aus dem Stamme Levi und dem Geschlechte Gerschom, war einer der ausgezeichnetsten Sangmeister Davids, der auch selbst religiöse Lieder verfaßte und in späterer Zeit sogar den Propheten beigezählt und Seher genannt wurde (1 Chron. 6, 24. [39]; 15, 17; 16, 5; 25, 1. 6. 2 Chron. 5, 12; 29, 30; Neh. 12, 45.). In unserer Psalmensamm-

lung werden ihm 12 Psalmen, nämlich Psalm 50 und 73—83 zugeschrieben, die jedoch nicht alle von ihm herrühren können, weil einige derselben Hindeutungen auf weit spätere Zeiten enthalten, wo man daher entweder annehmen muß, daß sich in die Ueberschrift eine Unrichtigkeit eingeschlichen habe, oder daß nicht der Zeitgenosse Davids, sondern ein späterer Asaph gemeint sei. Nachkommen desselben werden noch unter Josaphat (2 Chron. 20, 14 ff.) und Hiskia (2 Chron. 29, 13.) und selbst noch zur Zeit Esra's und Nehemia's (Esr. 2, 41; 3, 10. Neh. 7, 44; 11, 22.) als begeisterte Seher und Sänger beim Heiligthum erwähnt. 2) Asaph hieß auch der Vater Joach's, des Reichsannalisten unter Hiskia (Jes. 36, 3. 2 Kön. 18, 18, 37.).

Asarhaddon (אַסַּר־חַדּוֹן), Name eines assyrischen Königs, den außer der hl. Schrift (2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38. Esra 4, 7. Tob. 1, 21) auch Berosus (Euseb. Chron. Arm. Tom. I. p. 41. 43.) und Abydenus (l. c. p. 53) erwähnen. Er war der Sohn des Sanherib und von diesem an die Stelle des rebellischen Königs Belibus (nach Berosus, im Canon Ptolemäi Elibus, — El und Bel sind Namen desselben Gottes) zu Babylon als König oder Satrap eingesetzt. In dieser Eigenschaft erscheint er im Canon Ptolemäi unter dem Namen Ἀπρασανάδιος (st. Ἀσαρασανάδιος) welcher 6 Jahre lang (799—794) regierte. Als Sanherib durch die Hand seiner eigenen Söhne gefallen war und einer derselben sich zum Herrscher Assyriens aufgeworfen hatte, rächte Asarhaddon den Vater, tödtete den Bruder und setzte sich statt seiner auf den väterlichen Thron, das Königthum in Babylon dem Nachfolger Regeballos überlassend. Er war der letzte assyrische König, welcher einen Heerzug nach Palästina und Aegypten unternahm und beide Länder, wenn auch nur auf kurze Zeit, noch einmal dem assyrischen Reiche einverleibte. So berichtet Abydenus, welcher a. a. O. seinen Namen in dem übrigens sehr fehlerhaften Texte der armenischen Chronik Axerdis nennt. Die biblischen Nachrichten stehen damit im vollen Einklange. Auch sie melden von einem Zuge der Assyrer in der Zeit des jüdischen Königs Manasse (regierte nach gewöhnlicher Rechnung 699—644 v. Chr.) bei welcher Gelegenheit dieser abgöttische König zur Strafe für seine Sünden nach Babel (damals in Abhängigkeit von Assyrien) gebracht worden (2 Chron. 33, 11.) und erwähnen außerdem der Uebersiedlung assyrischer Colonisten durch Asarhaddon (Esra 4, 2.). Bei eben diesem Heerzuge geschah es ohne Zweifel, daß die Hauptstadt von Oberägypten No-Amon, oder Theben, jenes harte Loos erlitt, welches der Prophet Nahum (3, 8—10) schildert, und zwar die Eroberer nicht nennt, die aber, in Betracht der politischen Verhältnisse jener Zeit, keine anderen als die nach Abydenus a. a. O. damals in Aegypten als Eroberer erscheinenden Assyrer sein können. [Movers.]

Asarja, s. Usia.

Ascendent und **Descendent**, s. Verwandtschaft.

Asceten unter den Christen. Um die Zeit der Geburt Christi finden wir in der Heidenwelt die Ascese oder das Bestreben weit verbreitet, durch größtmöglichste Einschränkung in Speise und Trank, gänzliche Abtödtung und Beherrschung der Triebe und Begierden, besonders durch Verzichten auf das eheliche Leben, ähnlich dem Athleten, sich für den Tugendkampf zu üben (daher ἄσκησις) und zu stärken. Hauptsächlich waren es Stoiker und jene Classe von Menschen, welche als die freilich spätgekommenen Apostel und Apologeten des sinkenden Götterculte auftreten — Goëten nannte man sie — (in Aegypten gehören die Therapeuten zum Theile hieher), die sich in dieser Ascese gefielen. Allein Beider ascetische Uebungen waren Gewächse aus einer krankhaften Wurzel, taube Blüthen, denen keine gesunde und erquickende Frucht folgte. Denn bei den „affektlosen" Stoikern war es die Affectation der Tugend, was sie bewog, nachdem sich die theoretische Philosophie im Stande der Skepsis oder im mystischen Neupythagoreis-

mus, die epikureische im Sensualismus verloren hatte, mit Verzichtung auf alles Theoretische sich durch eine Art Appellation an das sittliche Bewußtsein des Volkes zur einflußreichsten Schule zu erheben. Da aber der Begriff ihrer Tugend zu inhaltsleer war, ein reines Abstractum und ohne alle Berücksichtigung des Menschenwesens gebildet, so waren sie selbst meistens das Widerspiel, die lebendige Ironie ihrer mit so vielem Pathos gepredigten Ascese. Bei jenen Apologeten des Heidenthums aber ging die Ascese aus dem Principe des Dualismus hervor, welcher alles materielle Sein und alle mit diesem gesetzten Lebensverhältnisse für das Böse an sich hält und daher Abtödtung des Körpers, Ehelosigkeit ꝛc. verlangen muß, damit durch eine Art von Naturprozeß, nicht durch Acte der sittlichen Freiheit, das Geistige im Menschen „entbunden" werde. Das Christenthum ist auch diesen Verirrungen gegenüber die Wahrheit und hat auch das, was in dieser Richtung das Heidenthum geträumt hat, zum klarsten Bewußtsein erhoben. Sobald nämlich das Christenthum die Verwirrung in den religiösen und sittlichen Begriffen aufgehoben und mit seiner Gnade die Gemüther wiedergeboren hatte, fehlte es nicht an Solchen, welche der oben genannten Ascese sich hingaben, jedoch mit der bestimmten Tendenz, jener sittlichen Größe und Vollkommenheit nachzueifern, welche auch im Leben des geliebten Heilandes als Selbstentäußerung, Entsagung und Hinopferung hervortrat. Alles wollten sie von sich werfen, was sie hindern könnte, Christus von ganzem Herzen zu lieben. Es war die Kühnheit des durch die göttliche Gnade gehobenen Muthes, mit Verachtung der auch in den gewöhnlichen sittlichen Verhältnissen liegenden Stützen der Tugend gerade das Herbste und für den gewöhnlichen Menschen kaum Erträgliche sich zur Lebensaufgabe zu setzen. Sollte nicht zugleich die Heidenwelt belehrt werden, daß in jener Ascese, deren sich Viele aus der glaubenskranken Heidenwelt so sehr rühmten, das Christenthum keineswegs nachstehe? Der Gipfel der Ascese war auch hier die Ehelosigkeit, bei den Einen als die mühsam errungene Beherrschung des mächtigsten Triebes, bei den Andern als die Entfaltung jener eigenthümlichen Begabung Einzelner, vermöge welcher sie, ohne Sinn selbst für die höheren und geistigen Beziehungen des Geschlechtlichen, hienieden schon jenen Zustand anticipiren, „da man nicht freiet noch gefreiet wird." Vgl. Matth. 19, 10—12. Diese Eigenthümlichkeit, — Virginität von der Kirche genannt — sollte so gut wie jede andere vom Schöpfer verliehene Gabe in der christlichen Ascese ihre Pflege und Befriedigung finden, oder vielmehr die christliche Ascese nur die Entfaltung dieser Gabe sein. Die christlichen Asceten (auch ἀγωνιστικοί, Kämpfer, continentes, Enthaltsame genannt) trennten sich anfangs nicht von der christlichen Gemeinde, sondern gebrauchten ihre geistlichen Erfahrungen zum Besten Anderer. Die erste Nachricht von ihnen gibt der hl. Ignatius († 106). Nachdem er in seinem Briefe an Polycarp c. 5 zuerst den Eheleuten Ermahnungen ertheilt hat, fügt er bei: „Wenn Jemand in Keuschheit (ἐν ἁγνείᾳ) zu verharren im Stande ist, zur Ehre des Herrn des Fleisches (d. h. zur Ehre des Herrn, der unser Fleisch auf den Tag des Gerichtes wieder erweckt und dessen Glieder unsere Körper sind) so thue er es in aller Demuth. Wer sich dessen brüstet, ist verloren." Diese Stelle setzt nicht nur die Existenz von Asceten unter den Christen voraus, sie ist auch das Bündigste und Wahrste, was sich über den Geist der christlichen Ascese sagen läßt. Später schrieb Athenagoras in seiner (i. J. 177 verfaßten) Apologie c. 28 u. A.: „Bei uns sind viele beiderlei Geschlechts zu finden, welche im ehelosen Stand altern, voll der Hoffnung, daß sie auf diese Weise enger mit Gott verbunden würden." Tertullian († gegen 240) sagt de cultu fœmin. II. c. 11: „Weihen sich nicht viele der Ehelosigkeit, einer mächtigen und an sich erlaubten Lust um des Reiches Gottes willen freiwillig entsagend?" Zur Zeit Tertullians finden wir schon die gottgeweihten Jungfrauen als einen besondern Stand

und durch die Kirche in jeder Weise ausgezeichnet. Selbst Verheirathete gab es, die mit gegenseitiger Einwilligung Enthaltsamkeit beobachteten, ohne übrigens das eheliche Band aufzulösen. — Unsere Auffassung erklärt eben so gut die äußere Aehnlichkeit als die innere wesentliche Differenz zwischen heidnischer und christlicher Ascese; sie involvirt das Urtheil der Verwerfung über jene oberflächliche, Alles nivellirende Ansicht, welche die christliche Ascese nur ein heidnisches Gewächs, auf christlichen Boden aus Mißverstand verpflanzt, sein läßt, ohne der christlichen Ascese eine eigenthümliche Lebenswurzel zu vindiciren. Dieses Eigenthümliche liegt aber unwidersprechlich 1) in der wesentlichen Beziehung zu Christus und dem rein ethischen Charakter der christlichen Ascese; 2) in dem Geiste der Demuth, in welchem sie sich nicht als die ausschließlich wahre Form christlichen Lebens ausgibt, und daher namentlich die Bedeutung der Ehe stets anerkennt und gebührend würdigt. Unvermeidlich war es allerdings, daß Manche, die Größe dieser Selbstüberwindung anstaunend, mit Dreistigkeit nachahmten, was sie nicht fassen konnten und wozu ihnen der anhaltende Muth fehlte. Es bildete sich hie und da die Sitte, daß gottgeweihte Jungfrauen mit Asceten zu rein geistigem Umgange in Gebet und andern geistlichen Uebungen in Einem Hause beisammen wohnten (*γυναῖκες συνεισάκτοι*). Wenn dem weltlich gesinnten Bischof Paul von Samosata (um 260) vorgeworfen wird, daß er *γυναῖκας συνεισάκτους* in seinem Hause habe, so muß jene Sitte sehr bald zum Mißbrauch geworden sein. Cyprian sah sich um dieselbe Zeit veranlaßt (in der Schrift: de disciplina et habitu virginum), die gottgeweihten Jungfrauen zu erinnern, wie viel schwerer sie sündigten, wenn sie ihrem Bräutigam, Christus, untreu würden. Ebenso war es eine allzu äußerliche Fassung des Begriffs der Weltverachtung, wenn besonders seit der decischen Verfolgung (249) mehrere Asceten sich von allem Umgange mit Menschen absonderten und in Einöden nur die Natur zur stillen Zeugin ihres geistigen Umganges mit Christus wählten. Diese Form der Ascese, durch die Anachoreten, Eremiten ausgeübt, fand besonders in Aegypten durch das Beispiel des Paul von Theben (228—340) und Antonius (251—356) vielen Beifall, bis Pachomius, ein Schüler des Antonius in diese separatistische Ascese wieder den Geist der christlichen Liebe brachte, indem er die zerstreut lebenden Asceten Aegyptens zum gemeinsamen Leben, *κοινόβιον*, cœnobium, vereinigte, und so im Mönchthume der christlichen Ascese die dauernde und im Wesentlichen stets beibehaltene Form verliehen hat. Denn wenn nur bei einer Gemeinschaft der Asceten die Armuth vollständig durchgeführt werden kann, weil nur der ganze Verein das Nothdürftigste besitzt, der Einzelne Nichts, wenn nur in der Gemeinschaft jene keusche Liebe zu Christus volle Befriedigung findet, nur in der Gemeinschaft die Demuth, welche der hl. Ignatius den Asceten empfiehlt als freudiger, unbedingter Gehorsam gegen den Abt hervortreten kann, so scheint in der That das Mönchthum die vollendete Form der christlichen Ascese zu sein. [Scharpff.]

Ascetik. Der Begriff der Ascetik unterscheidet sich von den Begriffen der Ascese (*ἄσκησις*) und der ascetischen Schrift durch seinen theoretisch-wissenschaftlichen Charakter. Gegenstand und Stoff hat die Ascetik mit diesen beiden gemein: die Mittel zur Tugend und Vollkommenheit. Während aber die Ascese in der practischen Anwendung dieser Mittel besteht, so beschäftigt sich die Ascetik mit der Theorie derselben, mit der Anweisung zu einem tugendhaften, vollkommenen Leben. Im Gegensatz zur ascetischen Schrift, die weder auf eine erschöpfende, noch auf eine methodisch-systematische Darstellung Anspruch macht, gestaltet sich die Ascetik zum wissenschaftlichen System der sämmtlichen Mittel, welche zur Erlangung der Vollkommenheit dienlich erscheinen. — Der Begriff der Ascese als sittliche Lebensübung und Selbstvervollkommnung durch Anwendung zweckdienlicher Mittel hatte sich bereits im griechischen Alterthume fixirt und ist mit Zugrund-

legung des christlichen Lebensprincips in die neue Welt herübergenommen worden. Und sowie das Alterthum jenen practischen Bestrebungen durch theoretische Anweisungen in ascetischen Schriften entgegenkam, so traten auch in der christlichen Literatur bald solche Schriften hervor, die zur christlichen Ascese aufmunterten und bestimmte Regeln und Vorschriften für dieselbe mittheilten. Dieselbe bereicherte sich im Laufe der christlichen Jahrhunderte ungemein und zeigte sich keineswegs arm an solchen Hervorbringungen, die mit großer Vollständigkeit und in methodischer Form sich ihres Gegenstandes zu bemeistern wußten. In dieser Beziehung konnte die Ascetik, die als Genossin der Wissenschaft im vorigen Jahrhundert auftauchte, sich nicht rühmen, ein bisher unbefriedigtes Bedürfniß zu erfüllen; der Sache nach war es befriedigt und es blieb ihr hierin nur das eigenthümlich, daß sie mit Bestimmtheit nach Vollständigkeit strebte und mit Bewußtsein eine wissenschaftliche Tendenz verfolgte. Aber nach der materiellen Seite hin unterschied sie sich desto bestimmter von den früheren Erzeugnissen des ascetischen Gebietes; diese hatten entweder ausschließlich oder doch vorherrschend die höhere Vollkommenheit, wie sie namentlich durch das Ordensleben und die Ordensgelübde sich vermittelt, im Auge, während jene die Rücksicht auf diese specielle Form des christlichen Geistes von sich ausschloß und sich auf die christliche Vollkommenheit überhaupt ausdehnte, wie diese unter allen Lebensverhältnissen erreichbar und für jeden Christen Pflicht und Lebensaufgabe ist. Diesem in den letzten drei Jahrhunderten immer tiefer gefühlten Bedürfnisse nach einer den allgemeinen Standpunct festhaltenden ascetischen Darstellung hatten, noch ehe die Wissenschaft sich ihm zuwendete, mehrere Schriften zu entsprechen gesucht, unter denen bekanntlich die „Philothea" des hl. Franz v. Sales die Palme errang. Es lag also in den eigenthümlichen Zeitverhältnissen, wenn die Ascetik gleichzeitig mit ihrem Eintritt in den Kreis der theologischen Wissenschaft die einsame Zelle mit dem vielbewegten Markte des allgemeinen, thätigen Lebens vertauschte und hier das Panier christlicher Vollkommenheit aufpflanzte. Aber bald trat ihr und zwar ebenfalls als Wissenschaft die Mystik zur Seite, die der, wie es schien, verwaisten höhern Vollkommenheit sich annahm und, nachdem sie in der früheren engeren Begrenzung bloß die Form der Beschaulichkeit entwickelt hatte, in den nunmehr erweiterten Gesichtskreis die gesammte Lehre derselben hereinzog, all ihre Formen und Erscheinungen in sich aufnehmend. War in Folge dessen diese Aufgabe der christlichen Wissenschaft einer eigenen Pflegerin zugewiesen, so konnte die Ascetik nur um so unbesorgter und freier der Bearbeitung des ihr bestimmten Feldes sich unterziehen. Die nächste Frage, ob sie im theologischen Organismus als selbstständige Disciplin aufzutreten oder sich einer andern anzuschließen und einzugliedern habe, entschied sich factisch in letzterem Sinne. Diese war die Moral, welche ihrerseits um die Mitte des 18ten Jahrhunderts in eine neue Entwicklungsphase eingetreten war und nach gänzlicher oder theilweiser Ausscheidung der Kasuistik auch Raum genug gewonnen hatte, die Elemente der im bezeichneten allgemeinen Begriffe fixirten Ascetik in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Was das Letztere betrifft, so räumten die einen Moralisten ihr einen größern oder kleinern besonderen Theil ein, die andern vertheilten ihren eigenthümlichen Stoff an verschiedene Puncte des Systems und verwebten ihn in die Gesammtentwicklung. Von jenem Zeitpuncte an theilte die Ascetik alle Schicksale derjenigen theologischen Disciplin, deren integrirendes Element sie geworden: die Verflachung, welche die Moraltheologie unter den Einflüssen der Aufklärungsperiode erlitt, aber auch den Aufschwung zu einer fruchtbareren, wissenschaftlichern Gestaltung, den diese innerhalb der Gegenwart zu nehmen angefangen hat. Bei dieser innigen Verschlungenheit der Ascetik mit der jüngsten Entwicklung der Moralwissenschaft kann ihre Geschichte von der der letztern nicht getrennt und hier nicht besonders dargestellt werden, sollen anders sich keine Wiederholungen einschleichen, was unvermeidlich

wäre, falls die Einzelerscheinungen gewürdigt und zum tiefern Verständniß gebracht werden wollten. (S. Moral.) [Fuchs.]

Aschaffenburger Concordat, s. Concordate.

Ascher, s. Aser.

Aschermittwoch (Feria IV. cinerum) ist der Mittwoch nach dem Sonntag Quinquagesimæ, zufolge der itzt bestehenden Ordnung der erste Tag der großen Fasten vor Ostern, daher auch „Caput jejunii" (Fastenanfang) genannt. Bis auf Gregor I. begann diese Fasten in der römischen Kirche erst mit dem Montag nach Dominica I. Quadragesimæ. Gregor selbst sagt nämlich (Hom. XVI. in Evang.), die Fastenzeit umfasse die 6 Wochen vor Ostern, — also 42 Tage; weil aber sechs Sonntage in Abzug kommen, so bleiben nur 36 eigentliche Fasttage, die ungefähr den zehnten Theil des Jahres ausmachen, — weßhalb wir in der 36tägigen Entsagung gleichsam Gott den Zehnten des uns verliehenen Jahres entrichten. Indessen sollte nach dem Beispiele Christi, des Elias und Moses die Zahl der wirklichen Fasttage auf 40 gestellt sein, und so geschah es, daß der Fastenanfang auf den Mittwoch vor dem ersten Fastensonntag festgesetzt wurde. Die gewöhnliche Annahme, als sei Gregor I. selbst der Urheber dieser Ergänzung der Fastenzeit, ist völlig unbegründet; dagegen beweist ein Capitulare der Kirche von Toulon vom J. 714, so wie Amalarius, daß der heutige Anfang der Fasten im achten Jahrhundert bereits eingeführt war. In der Mailändischen Kirche wurde die 40tägige Fasten erst durch Carolus Borromäus nach dem Beispiele der römischen Kirche ergänzt. — Der nunmehrige erste Fastentag hat den Namen „Aschermittwoch" von der Sitte erhalten, die Häupter der Gläubigen mit gesegneter Asche zu bestreuen. Früher wurde die religiöse Handlung der Einäscherung bloß an den öffentlichen Büßern vollzogen und bildete einen integrirenden Bestandtheil des Ritus, womit die feierliche Ausschließung derselben aus der Kirche vor sich ging. Im Bußkleide und mit entblößten Füßen mußten nämlich die der Kirchenbuße Verfallenen am ersten Tage der großen Fasten vor der Kirchenthüre erscheinen. Hier wurde ihnen zuerst ihre Strafe verkündet; — eingeführt sodann in die Kirche, knieeten sie mit tiefgesenktem Haupte auf den Boden, und mit den Worten: „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris: age pœnitentiam, ut habeas vitam æternam" — streute der Bischof gesegnete Asche auf das Haupt eines Jeden. Nun folgte die Segnung und Darreichung der Bußgürtel, worauf der Bischof eine Anrede an die Pönitenten hielt und zulezt sie aus der Kirche wies, indem er sprach: „Euerer Sünden und Verbrechen wegen werdet ihr heute aus dem Gotteshause vertrieben, wie Adam seiner Uebertretung wegen aus dem Paradiese vertrieben worden ist" (cfr. Pontif. Rom. P. III.). — Theils aus Mitleid mit den öffentlichen Büßern und in der Absicht, sie zu trösten und zu ermuthigen, — theils aus Demuth und mit dem Wunsche, für die eigenen Sünden eine angemessene Buße zu entrichten, schlossen sich zuerst einige, in der Folge immer mehrere Gläubige freiwillig an die eigentlichen Pönitenten an und in das Bußkleid gehüllt, verlangten sie mit diesen die gesegnete Asche zu empfangen (cfr. Thomassin. de dier. fest. celebr. L. II. c. 14.). Schon im J. 1091 verordnet eine Synode von Benevent: „Omnes, tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres die illo cinerem super caput accipiant." Im 12ten und 13ten Jahrhundert aber war dieß allgemeine Sitte. — Die Asche stellt den äußersten Zerfall der Körperwelt dar; sie zeigt die unendliche Zersplitterung des Körperlichen, wenn es aus der Gemeinschaft mit dem Lebendigen und Organischen herausgetreten ist; sie ist daher Symbol der irdischen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, und erinnert namentlich an die Auflösung des leiblichen Lebens, — an den Tod. Der Tod ist aber Sold der Sünde, das Symbol des Todes mithin zugleich Symbol der Sündenstrafe und des Sündenelendes, und als solches geeignet, uns eindringlich

zu mahnen, daß wir durch Rückkehr zu Gott auf dem Wege einer aufrichtigen Buße das wahre Leben wieder zu gewinnen suchen. Es kann uns also nicht befremden, wenn wir in den hl. Büchern des A. und N. Bundes, z. B. Job 42, 6. Jos. 7, 6. Jerem. 25, 34. Matth. 11, 21. u. A., die Asche als Zeichen der Buße finden, während einzelne Kirchenväter mehr ein Symbol der Sündenstrafe in ihr sehen. So sagt der hl. Hieronymus (in cap. III. lament. Jerem.): „Consideretur in cinere per mortis sententiam subsequens justa pœna vitiorum"; und der hl. Isidor von Sevilla: „Per favillam cineris perpendamus mortis sententiam, ad quam peccando pervenimus." — Die Asche, welche auf die Häupter der Gläubigen gestreut wird, ist aus den im vorhergehenden Jahr gesegneten Palmzweigen bereitet und wird unmittelbar vor der hl. Messe am Aschermittwoch nach einem eigenen Ritus benedicirt. Er besteht aus einem dem Introitus der Messe ähnlichen Eingang sammt vier Orationen und endet mit der Incensation und Aspersion der Asche mit Weihwasser. — Die Austheilung geschieht mit den Worten: „Gedenke, Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehren wirst!" — Der Act ist ein Sacramentale, dessen Wirkungen von dem fünften mailändischen Concilium in Folgendem angegeben sind: 1) Ut fideles ... ad intimam cordis humilitatem adjuventur. 2) Ut in eos benedictio cœlestis descendat, qua adjuti vere intimeque toto animo peccata doleant etc. 3) Ut detur corporis valetudo ad pœnitentiam peccatorum peragendam. 4) Ut anima divo auxilio protegatur. 5) Ut a deo impetremus, quæ ad illius voluntatem petimus. 6) Ut Constanti animo in bene agendo perseveremus. (Tom. X. Conc. Harduini col. 972.) [Kössing.]

Asdod (אַשְׁדּוֹד LXX Ἄζωτος, Vulg. Azotus) war eine der fünf philistäischen Hauptstädte, die von Josua dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 47.), aber in der damaligen Zeit entweder gar nicht oder nur auf kurze Zeit erobert wurde (Jos. 13, 3. Richt. 3, 3.). Sie lag ungefähr in der Mitte zwischen Askalon und Ekron etwas landeinwärts und war eine der festesten Städte Philistäa's; sie war ein Hauptsitz des Dagonscultus und hatte einen Dagonstempel, in welchen nach der bekannten Niederlage der Israeliten unter Eli auch die Bundeslade gebracht wurde, vor der dann jener Götze in Trümmer stürzte (1 Sam. 5, 1—6.); noch zur Zeit der Makkabäer war ihr Hauptheiligthum ein Dagonstempel (1 Makk. 11, 4.). Als eine der wichtigsten Städte der Philister, dieser Erbfeinde des theokratischen Volkes, erscheint sie auch als Gegenstand mehrerer prophetischer Drohungen (Amos 1, 8. 39. Zeph. 2, 4. Jerem. 25, 20. Zach. 9, 6.). Sie hatte, als Schlüssel zu Aegypten, öfters Belagerungen auszuhalten. König Usia zerstörte ihre Mauern (2 Chron. 26, 6.); zu Jesaia's Zeit wurde sie vom assyrischen Feldherrn Tartan belagert (Jes. 20, 1.), und einige Zeit später vom ägyptischen König Psametich 29 Jahre, die längste Belagerung einer Stadt, die Herodot kennt (II. 157.). Noch in der nachexilischen Zeit zeigten sich ihre Bewohner feindselig gegen die Israeliten und zürnten über die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems (Neh. 4, 1.), und die Makkabäer Judas und Jonathan sahen sich genöthigt, Asdod zu bekriegen (1 Makk. 5, 68. 10, 77—84.). Mit dem Christenthum scheint die Stadt früh bekannt geworden zu sein; denn nachdem Philippus den äthiopischen Kämmerer getauft hatte, führte ihn der Geist nach Asdod (Apg. 8, 39 f.). Und später sind auf den Synoden von Nicäa, Seleucia 359, Chalcedon, Jerusalem 536, auch Bischöfe von Asdod unterschrieben. Gegenwärtig ist sie ein kleines Dorf, das aber noch den alten Namen Esdud (اسدود) hat. [Welte.]

Aseka (עֲזֵקָה), eine Stadt in der Niederung des Stammes Juda (Jos. 15, 35.), ungefähr mitten zwischen Jerusalem und Eleutheropolis. Bis hierher verfolgte Josua die fünf kanaanitischen Könige (Jos. 10, 10.), und zwischen hier und Socho erlegte David den Goliath (1 Sam. 17, 1.). Von Rehabeam wurde die Stadt befestigt (2 Chron. 11, 9.), später von Nebukadnezar belagert (Jerem.

34, 7.) und ohne Zweifel auch erobert, nach dem Exil aber war ſie wieder von Söhnen Juda's bewohnt (Nehem. 11, 30.).

Aſer (אָשֵׁר), 1) ein Sohn Jakobs von der Silpa, der Magd Lea's (Geneſ. 30, 13. 35, 26.), und Vater eines israelitiſchen Volksſtammes (Num. 26, 44.), über deſſen Lebensumſtände und Schickſale die Schrift nichts Näheres berichtet und die Angaben im Teſtament der 12 Patriarchen (cf. A. Fabric. cod. pseudepigraph. vet. Test. I. 496 sqq.) keine Glaubwürdigkeit haben (ſ. Apokryphen S. 328, 339 (ſtatt 239). Nach Num. 26, 44—46. hatte er drei Söhne und eine Tochter, deren Nachkommen unter Joſua der ſchmale, aber ſehr fruchtbare Landſtrich am Mittelmeer vom Karmel an nördlich bis über Tyrus und Sidon hinaus als Stammgut zugewieſen wurde (Joſ. 19, 24—31.). Auf die Fruchtbarkeit dieſer Gegend wird Rückſicht genommen im Segen Jakobs und Moſe's (Geneſ. 49, 20. Deut. 33, 24.). Der Stamm Aſer vermochte jedoch dieſe Gegend nicht ganz zu erobern; Tyrus und Sidon wurde nie ſein Beſitz, und wahrſcheinlich eben ſo wenig Acco (ſ. d. A.) in der Nähe des Karmel (Richt. 1, 31.). 2) Aſer, mit dem Beiſatze Hammichmethath (אָשֵׁר הַמִּכְמְתָת), war auch Name einer Stadt in der Nähe von Sichem (Joſ. 17, 7.). Noch zu Euſebius Zeit lag eine Stadt Namens Aſſer in der Nähe von Sichem, an der Straße von da nach Scythopolis (Onom. s. v. *Ἀσήρ*).

Aſiarchen, *Ἀσιάρχαι* — von *Ἀσία* und *ἄρχω* — Apoſtg. 19, 31. *τινὲς δὲ Ἀσιαρχῶν*. — In den römiſch-aſiatiſchen Provinzen war die Alytarchia ein öffentliches Amt, wie in Rom die Aedilität; ſie hatten die Aufſicht über die den Göttern und dem Imperator zu Ehren veranſtalteten Spiele und Wettkämpfe, deren Koſten ſie aus eigenem Vermögen beſtritten. (Woher der Name, ob von *ἀλύω*, oder *ἀλέη*, oder weil ſie den *ἀλυταῖς* vorſtanden, iſt ungewiß (vgl. Erſch und Gruber unter Alytarchia). Je nach den einzelnen Provinzen hießen ſie Syriarchen, Kapadocarchen, Lyciarchen. Die Aſiarchen ſind alſo die Aedilen von Asia, und zwar Asia propria. In jeder Stadt wurde ein angeſehener Bürger gewählt; daß es gerade ein Prieſter ſein mußte, iſt nicht anzunehmen. Zur Zeit des Herbſtäquinoctiums kamen dieſe in eine der Hauptſtädte: Epheſus, Smyrna o. a. zuſammen, und von allen wurden 10 auserwählt, die ein eigenes Collegium — *τὸ κοινόν* — bildeten. Ihr Amt dauerte ein ganzes Jahr. Unter dieſen Zehn wurde ein Vorſteher gewählt und vom Proconſul beſtätigt; dieſer war der *Ἀσιάρχης κατ' ἐξοχήν*; nach ſeinem Namen wurden die Jahre gezählt, wie in Rom nach den Conſuln (Euseb. Hist. eccl. IV. 15.). Tertullian (de spect. 2) nennt ſie præsides sacerdotales; auf einer Inſchrift kommen die Beinamen *ἀγωνοθέτης* und *στεφανηφόρος* vor; Rufin bei Euseb. H. E. IV, 15. nennt ſie munerarios. — Die Anſicht, daß unter den *τινὲς δὲ ἀσιαρχῶν* geweſene Aſiarchen zu verſtehen ſeien, weil immer nur der Vorſteher den Titel Aſiarch gehabt, und wie der Hoheprieſter der Juden den Ehrennamen auch nach ſeinem Austritt vom Amt behalten habe, iſt unwahrſcheinlich und nicht zu erweiſen (vgl. Wesseling diss. de Asiarchis Ultraj. 1753. Salmas. Exerc. Plin. p. 805)

Aſien (*Ἀσία*, nach Herodot (4, 45) von einem eigenen Namen, und nach Bochart (in Phaleg. I. 4, 33) von אָסִי, medium, benannt) bezeichnet in der hl. Schrift nicht ganz Aſien, ſondern nur einen Theil davon, und von dieſem nur iſt hier die Rede, da die übrigen Theile dieſes Erdtheils unter ihren beſondern Namen behandelt werden. Auch bei den Claſſikern iſt unter *Ἀσία* nicht immer der ganze Erdtheil zu verſtehen. So bezeichnet *Ἄσιος λειμών* bei Homer (Il. II, 462) einen Theil Lydiens am Kayſtros (vgl. Cruſius Wört. zu Homer S. 69), deßgleichen bei Strabo XIV. p. 650; Homer hat weder einen Namen für Aſien noch für Kleinaſien. Nach und nach nannten die Griechen alles Land, das ihnen gegen Oſten jenſeits des Meeres lag, Aſien. Aeſchylos Prom. 412 und 734,

und Pindar Ol. VII. 33 nennen den Namen zuerst für ganz Asien. Herodot (IV. 38) versteht unter Ἀσία den ganzen Erdtheil, für Kleinasien hat er aber keinen eigenen Namen, er sieht es als Vorsprung Asiens an. Unter Alexander unterschied man ἡ κάτω und ἡ ἄνω Ἀσία, wovon das erstere alle Westländer bis zum Euphrat, das andere die Ostländer umfaßte. Unter den Römern bezeichnete Asia den ganzen Erdtheil, aber auch Asia propria (ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία Strabo XIII. 626. Cicero pro Flacc. 27. Ptolem. 5, 2.), d. h. außer den Küstenstrichen und Inseln von Jonien, Aeolis und Doris die Landschaften Mysien, Lydien, Phrygien, Carien, welche August zusammen zu einer Consularprovinz machte. Der Name Kleinasien — Asia minor — kommt zum ersten Male bei Orosius (I. 2) vor (vgl. Mannert 6, 2, 15—30). — So finden wir es erklärlich, wenn unter Ἀσία in der Schrift nicht ganz Asien verstanden ist. Antiochus d. Gr. heißt als Beherrscher des größten Theils von Kleinasien (1 Makk. 8, 6.) König von Asien. Als er alle asiatischen Districte westlich vom Taurus — Asia intra Taurum — an die Römer abtreten mußte, und diese Mysien, Lydien, Phrygien an Eumenes II. von Pergamus abtraten, hieß das Pergamenische Reich Asien. „Doch legten sich auch die syrisch-seleucidischen Könige, obschon sie nur noch Cilicien besaßen, diesen Namen bei, um ihre Ansprüche an die verlorenen Provinzen fortwährend geltend zu machen" (Winer Bibl. Realw. unter Ἀσία). So 1 Makk. 12, 39. 13, 22. 2 Makk. 3, 3. Durch das Testament des Attalus III. von Pergamus kamen 133 v. Chr. Mysien, Lydien, Carien und Phrygien an die Römer und bildeten Asia propria. Dieses Asia propria ist unter Ἀσία zu verstehen in folgenden Stellen des N. T.: Apostg. 2, 9. 6, 9. 16, 6. 19, 10. 22. 20, 16. 21, 27. 24, 19. 1 Kor. 16, 19. 2 Kor. 1, 8. 1 Petr. 1, 1. Apokal. 1, 4. 11. Dagegen Apostg. 19, 26—27. und 27, 2. unter Ἀσία ganz Kleinasien.

Askalon (אַשְׁקְלוֹן, LXX. Ἀσκάλων) war eine der fünf philistäischen Hauptstädte, von Josua dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 45—47.), aber von ihm entweder gar nicht oder nur auf kurze Zeit erobert, denn sie erscheint nirgends als eine wirkliche Besitzung des Stammes. Sie lag am mittelländischen Meere, ungefähr in der Mitte zwischen Gaza und Asdod, 520 Stadien von Jerusalem entfernt (Jos. bell. Jud. III. 2, 1.). Die Umgegend war sehr fruchtbar, besonders an Gewürzpflanzen und Weinstöcken, namentlich waren die dortigen Zwiebeln unter dem Namen Ascaloniæ berühmt (Plin. XIX. 32. Strabo XVI. 2, 29.). Verehrt wurde hier besonders die Derketo, die syrische Venus, halb Weib, halb Fisch. Gegen das theokratische Volk hatte Askalon dieselbe Stellung wie Asdod (s. d. A.) und wurde daher auch aus demselben Grunde von den Propheten öfters mit der göttlichen Strafe bedroht (Amos 1, 8. Zeph. 2, 4 ff. Jerem. 25, 20. 47, 6 f. Zach. 9, 5.). Hier erschlug Simson 30 Philister (Richt. 14, 19.). Jonathan eroberte die Stadt zweimal (1 Makk. 10, 86. 11, 60.); später verschönerte sie König Herodes, indem er Bäder erbauen und Brunnen anlegen ließ (Jos. bell. Jud. III. 21, 11.). Die Feindseligkeit ihrer Bewohner gegen die Juden dehnte sich später auch auf die Christen aus, so daß sie z. B. zur Zeit Julians christliche Greise und Jungfrauen tödteten, und später als die bittersten Feinde der Kreuzfahrer sich zeigten. Deßungeachtet hatte das Christenthum schon frühe viele Anhänger zu Askalon, und auf den Synoden von Nicäa, Konstantinopel 381, Diospolis 415, Chalcedon, Jerusalem 536 sind auch Bischöfe von Askalon unterzeichnet (s. Raumer Palästina S. 172). [Welte.]

Asmodi (LXX: Ἀσμοδαῖος, Vulg.: Asmodæus), ein in der jüdischen Dämonologie berufener Name, im Talmud und in rabbinischen Schriften אַשְׁמְדַאי genannt, als „König der Dämonen", auch wohl als Sammael oder Satan bezeichnet und als unzüchtiger Geist charakterisirt, der Salomo's Weiber beschlafen haben soll (cf. Gittin. fol. 68. col. 1. 2.). Im Buche Tobias erscheint er als ein

neidischer, boshafter und unzüchtiger Dämon, der die Sarah liebte (6, 14: *δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν*) und aus Eifersucht 7 Männer derselben in der Brautnacht tödtete (3, 8. 6, 13. 14.), von dem jungen Tobias aber, auf den Rath des Engels Raphael, durch das angezündete Rauchwerk von dem Herzen und der Leber eines Fisches vertrieben (6, 16. 17.) und von dem Engel in der Wüste Oberägyptens gebunden wurde (8, 3). Die Schwierigkeiten, welche aus dieser ganz eigenthümlichen Charakteristik des Dämons entstehen, sind freilich für diejenigen, welche die Erzählung des Buches Tobias streng historisch nehmen, schwer zu beseitigen; indessen sind in dieser übrigens so vortrefflichen und nach ihrer didactischen Tendenz unvergleichlich ausgeführten Schrift des A. T. auch manche andere traditionelle Elemente enthalten, so daß die Ansicht, der Verfasser habe den Stoff der Erzählung so, wie er ihn vorgefunden, getreulich mitgetheilt und ihn nur zu seinem ethisch-didactischen Zwecke verarbeitet, sich auch aus andern Gründen unabweislich aufdringt. Bei dieser Ansicht schwinden aber die Schwierigkeiten, welche die obigen Angaben über den Dämon Asmodi dem Exegeten und Dogmatiker bereiten. — Die Deutungen des Namens, den Einige aus dem Hebräischen, Andere, wie Reland, Jahn und Gesenius, aus dem Neupersischen ableiten, sind unbefriedigend. Mittheilungen aus jüdischen Schriften über Asmodi findet man in Burtorfs Lexic. Chald. Thalmud. p. 237 und in Eisenmengers Entdecktem Judenthume Thl. I. S. 351 ff. [Movers.]

Asmonäer, s. Hasmonäer.

Asna (אַשְׁנָה) heißen zwei nicht weiter bekannte Städte im Stamme Juda (Jos. 15, 33. 43.).

Asnoth Thabor (אַזְנוֹת תָּבוֹר), ein Grenzort im Stamme Naphtali; nach Eusebius in der Gegend von Diocäsarea.

A solis ortus cardine. ein Hymnus des römischen Brevirs, vom römischen Dichter Sedulius, auch „pæan alphabeticus in Christum“ genannt.

Asor (חָצוֹר, LXX: *Ἀσώρ*, Vulg.: Asor) ist der Name mehrerer palästinensischer Städte. 1) Eine derselben wurde von Josua erobert und zerstört, ihr König Jabin getödtet (Jos. 11, 10 f.) und die Stadt dem Stamme Naphtali zugetheilt (Jos. 19, 36), der aber nicht lange im Besitze derselben blieb, denn im Anfang der Richterperiode war sie schon wieder der Sitz eines canaanitischen Königs (Richt. 4, 2.). Sie lag nordwestlich vom See Merom, wurde von Salomo vergrößert und befestigt (1 Kön. 9, 15.), später aber von Tiglath-Pileser erobert (2 Kön. 15, 29.). 2) Eine andere, weiter nicht bekannte Stadt Asor lag im Stamme Benjamin (Neh. 11, 33.). 3) Im Stamme Juda endlich lagen nach Jos. 15, 23. 25. zwei Städte dieses Namens, wovon die eine zum Unterschied von der andern „das neue Asor“ (חָצוֹר חֲדַתָּה) genannt wurde. Mit dem erstgenannten galiläischen Asor ist wahrscheinlich *τὸ πεδίον Νασώρ* (1 Makk. 11, 67.), in der Nähe des See's Genneſaret, zu combiniren, und statt *Νασώρ* geradezu *Ἀσώρ* zu lesen, wofür die Vulgata und die syrische Uebersetzung spricht. Das *ν* von *πεδίον* konnte aus Versehen gar leicht zu *ἀσώρ* herüberkommen. Es ist dann unter jener Ebene eine bei dem galiläischen Asor befindliche gemeint.

Asperges me. Gewöhnlich beginnt der Gottesdienst an Sonntagen mit der Aussprengung des Weihwassers in der ganzen Kirche, vor welcher der Priester (strenge genommen derselbe, welcher das Hochamt hält) am Hochaltar knieend dreimal den Altar und dann sich selbst besprengt, indem er „asperges me“ intonirt; die übrigen Worte aber: „Domine, hyssopo et mundabor; lavabis me et super nivem dealbabor“ stille vor sich hin recitirt. Der Chor singt hierauf weiter, der Priester aber betet für sich, indem er die ganze Kirche der Länge nach durchschreitet und die Gläubigen mit geweihtem Wasser besprengt, den Psalm

„miserere", kehrt sodann zum Altare zurück und singt dort stehend nach einigen Versikeln die Schlußoration um den Schutz des guten Engels für alle im Hause Gottes Versammelten. An den Sonntagen der österlichen Zeit wird statt des „asperges me" mit „vidi aquam" intonirt, den Anfangsworten des Verses: „vidi aquam egredientem de templo a latere dextro, allelujah; et omnes, ad quos pervenit aqua ista, salvi facti sunt et dicent: allelujah, allelujah," und der Psalm „miserere" mit dem „confitemini" (Ps. 117) vertauscht. — Die feierliche Aussprengung des geweihten Wassers am Sonntage verlangt schon ein Canon einer bei Regino und Hincmar von Rheims angeführten Synode; auch Walafrid Strabo spricht ganz deutlich davon. Durch sie sollen die Herzen von den leichteren Befleckungen der Sünde, welche die volle Wirkung der heiligen Geheimnisse abschwächen würden, gereiniget werden; zugleich liegt darin eine Art von Anticipation dessen, was durch den sakramentalen Gottesdienst erst gewirkt werden soll. In der österlichen Zeit wird das „vidi aquam" gesungen, denn die Reinigung von der Sünde wird als eine durch die Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu wirklich geschehene und vollendete geschaut. Die feierliche Austheilung des Weihwassers geschieht am Sonntage, weil in ihm die heiligen Geheimnisse, welche die Welt entsündigen, zusammenlaufen. Das Besprengen des Altares unterbleibt, wenn auf ihm das Allerheiligste ausgesetzt ist, weil es unschicklich wäre, einen durch die Gegenwart Gottes geheiligten Ort noch mehr heiligen zu wollen. [Mast.]

Asphalt (mare asphalt.), s. Todtes Meer.

Assemani. Diesen Namen trägt eine berühmte unirte Maronitenfamilie, deren Glieder vom Libanon abstammend, meistens zu Rom gelebt und in der Gelehrtengeschichte einen ganz ausgezeichneten Platz errungen haben. 1) Der älteste berühmte Gelehrte dieser Familie ist Joseph Simon Assemani, im J. 1687 in Syrien geboren und im Maroniten-Collegium zu Rom gebildet. Viele Jahre arbeitete er in der vaticanischen Bibliothek, wurde dann vom Papste zu kirchlichen und wissenschaftlichen Zwecken im J. 1717 nach Aegypten und Syrien, im J. 1735 nach Syrien geschickt, und brachte aus diesen Ländern hunderte von orientalischen Handschriften, tausende von Münzen und andern Alterthümern zurück. Jetzt ernannte ihn der Papst zum Custos der vaticanischen Bibliothek, so wie zum Ehrenkammerherrn und Canonicus von St. Peter im Vatican. Hochgeehrt starb er zu Rom am 14. Januar 1768, in einem Alter von 80 Jahren. Seine berühmtesten Werke sind: a) Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, recensens manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, æthiopicos, græcos, ægyptios, iberios et malabaricos, de jussu et munificentia Clementis XI., Romæ 1719. 1728. Eine Menge früher unbekannter orientalischer Schriften ist hier abgedruckt worden. Einen teutschen Auszug dieses höchst wichtigen Werkes lieferte Aug. Friedr. Pfeiffer zu Erlangen 1776. b) Die prächtige syrisch-lateinische und griechisch-lateinische Ausgabe des hl. Ephräm von Edessa, welche unser Assemani mit seinem Neffen Stephan Evodius und noch einem andern Maroniten, dem Jesuiten Petrus Benedictus, in 6 Folianten zu Rom 1732—1746 herausgab. c) Calendaria ecclesiæ universæ, Romæ 1730 ff. in 6 Quartbänden, wovon besonders der dritte Band ganz ausgezeichnete Aufschlüsse über die Kirchengeschichte der Slaven, über den hl. Cyrillus und Methodius, über die Bekehrung der Chazaren, Bulgaren und Mähren enthält. d) Italic. historiæ scriptores, ex biblioth. Vatic. Romæ 1751—53 in 4 Quartbänden; e) Bibliothecæ apostol. vatic. codd. mscr. Catalogus, Romæ 1756 in 3 Bänden. Der vierte verbrannte. Andere minder wichtige Schriften zählt Adelung in seiner Fortsetzung des Jöcher'schen Gelehrten-Lexikons auf. 2) Etwas weniger berühmt ist sein jüngerer Bruder Joseph, Professor der syrischen Sprache zu Rom, gestorben ebendaselbst am 9. Febr. 1782. Seine Werke sind: a) Codex liturgicus ecclesiæ, 1749—1766 in 13 Quartbänden; b) Dissertatio de

sacris ritibus, 1757 in Quart; c) Commentaria de ecclesiis, earum reverentia et asylo, 1766 in Folio; d) Commentaria de Catholicis, seu patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum, 1775 in Quart. 3) Ein Neffe der beiden Genannten war Stephan Evodius Assemani, Erzbischof von Apamea in Syrien (in partibus) und Nachfolger seines Oheims Joseph Simon als Custos der vaticanischen Bibliothek. Daß er mit seinem Oheim die herrliche Ausgabe der Werke des hl. Ephräm besorgte, wurde oben erwähnt. Außerdem unterstützte er ihn in Herausgabe des Catalogus codicum mscr. bibliothecæ Vaticanæ. Selbstständig gab er heraus: a) Bibliothecæ Mediceo-Laurent. et Palatinæ codd. manusc. orientalium. catal. Florent. 1742 in 2 Foliobänden; b) Acta sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium, in duas partes distributa, ubi etiam acta Simonis Stylitæ e biblioth. apostolico-vaticana in lucem protraxit, chaldaicum textum recensuit etc. Romæ 1748 in 2 Foliobänden, mit lateinischer Uebersetzung. 4) Der letzte berühmte Assemani endlich war Simon, gleichfalls ein bedeutender Orientalist, geb. am 14. März 1749 zu Tripolis in Syrien, erzogen seit 1756 im Maroniten-Collegium zu Rom. Nach Vollendung seiner Studien brachte er wieder 12 Jahre als Missionär in seinem Vaterlande zu, wurde dann zurückgerufen, und erhielt den Lehrstuhl der orientalischen Sprachen am Seminar zu Padua, wo er am 7. April 1821 starb. Auch ihm verdankt man mehrere gelehrte Werke, namentlich das über den Ursprung, die Civilisation, Literatur und Sitten der Araber 1787 in Octav, und mehrere Dissertationen über die arabischen Denkmäler in Sicilien und anderwärts. [Hefele.]

Assumption, s. Aufnahme in den Himmel.

Assus (Ἄσσος), auch Apollonia genannt (Plin. V. 32.), wo der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Milet mit Lukas und Andern zusammentraf (Apg. 20, 13.), liegt am ägeischen Meere und ist jetzt nur noch ein kleines Dorf, Namens Bairam.

Assyrien. Die hl. Bücher des A. T. nennen diesen hochberühmten Namen der orientalischen Vorzeit bald in geographischer, bald in politischer Beziehung. In der erstern ist es der Name eines kleinen Landstrichs an dem östlichen Ufer des Tigris mit seiner gewaltigen Metropole Ninive (Gen. 10, 10 ff. Hos. 9, 3. 10, 6. Jon. n. a. St.) In dieser Bedeutung entspricht Assyrien der persischen Satrapie Athura, wie in dem Satrapienverzeichniß des Darius Hystaspis auf den persepolitanischen Denkmälern ein Bezirk bei Ninive heißt (Lassen, in der Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes, Bd. VI. S. 48), und kömmt gleichfalls überein mit einem Landstriche, den noch spätere Geographen mit dem alten Namen Aturia (אתור ist aramäische Aussprache statt der hebräischen אשור) bezeichnen und von der Landschaft Arbelitis durch den Fluß Lycus scheiden lassen (Strab. XVI. 1, § 1 u. 3. Vgl. Ptolem. VI., 1 p. 387 Wilb.). Demnach umfaßte das Land Assyrien einen Theil des alten Adiabene, des heutigen Kurdistan. Der nördliche Theil war gebirgig, der südliche aber eben und von kleinen Flüssen reichlich bewässert, die das Land fruchtbar machen. — Im politischen Sinne des Wortes ist aber das alttestamentliche Assyrien jenes große Reich, womit die classischen und kirchlichen Chronographen als dem ersten Weltreiche die altasiatische Geschichte eröffnen, welches nach biblischen Nachrichten im Laufe des 8ten Jahrhunderts v. Chr. mit mächtigem Arme seine Geißel (Jes. 10, 24) über die von Indien bis an die Gestade des mittelländischen Meeres ihm unterworfenen Völker schwang, und dessen Wachsthum, Größe und Untergang die Propheten, so wie die Geschichtschreiber des alten Bundes so oft unter mannigfach verschiedenen Gefühlen verkünden. Die Geschichte dieses so wichtigen Staates würde in dem nebelhaften Dunkel unverbürgter Sagen der Vorzeit unsern Blicken gänzlich entschwinden, wenn nicht die biblischen Berichte, denen wir wieder die Erhaltung erläuternder Parallelen aus jetzt verlornen altasiatischen Quellen verdanken, hier

Licht verschafften. Anderweitige Nachrichten stehen aber theilweise damit im diametralen Gegensatze, so daß hier, dringender als in andern Partien der alten Geschichte, eine Kritik der Quellenberichte nothwendig wird. Für die biblischen ergibt sie ein glänzendes Resultat, während jene Nachrichten, denen unsere mit den altasiatischen Zuständen meist wenig vertrauten Geschichtschreiber zu folgen pflegen, sich als ganz oder halb unwahr beweisen. Das sind aber die Nachrichten des Ctesias, welcher (gegen 400 v. Chr.) eine persische Geschichte in 23 Büchern schrieb, deren 6 erstere die assyrische Geschichte umfaßten. Ihm folgten — mit wenigen, gleich zu nennenden ehrenwerthen Ausnahmen — alle griechischen und lateinischen Geschichtschreiber: Diodor, dem wir die meisten Fragmente des Ctesias verdanken, Castor von Rhodus (die Quelle der kirchlichen Chronographen), Justin u. A. Wollen wir ihren Berichten Glauben beimessen, so wäre das assyrische Reich mit seiner Hauptstadt Ninive zu der Zeit, wo die biblischen Berichte beide auf dem höchsten Gipfel ihrer Blüthe nennen, ganz und gar spurlos von der Erde verschwunden. Denn, so lauten jene Nachrichten des Ctesias, schon im J. 2176 v. Chr. haben die Welteroberer Ninus und Semiramis (beide erweislich Gottheiten, aber in der asiatischen Mythologie alte Herrscher) ihr Weltreich gegründet und 1300 Jahre lang haben ihre verweichlichten Nachfolger bis auf den letzten verrufenen Sardanapal (die glaubwürdige Geschichte kennt ihn nur als assyrischen Gott, den Sardan oder Herakles im Trauerkleide) aus ihrem Harem die asiatische Welt beherrscht, bis Assyrien, und mit ihm die Hauptstadt Ninive, schon im J. 876 durch die Meder erobert wird und gänzlich aus der Geschichte verschwindet. Ganz anders aber die hl. Schrift und mit ihr die vortrefflichen Geschichtschreiber Berosus, der nach altbabylonischen Annalen berichtende Historiker, und Herodot, der Vater der Geschichte bei den Griechen. Hier nicht die leiseste Spur von einem solchen Weltreiche in alter Zeit und von einem so frühen Untergange desselben! Nach der Bibel ist das Reich der altassyrischen Herrscher, deren Repräsentant, statt Ninus, hier Nimrod ist, von Babylon aus gegründet und umfaßte mehrere, im 8ten Jahrhundert zum Theile wieder selbstständig erscheinende Städte am obern Tigris und Euphrat (Gen. 10, 11 ff. Micha 5, 5). Alle Nachrichten des Ctesias über eine mehr als ein Jahrtausend dauernde Herrschaft der Assyrer über Palästina, Syrien, Phönizien fallen weg durch die sorgfältigen, zum Theil gleichzeitigen Angaben und Andeutungen über diese Länder in den biblischen Büchern. Folgen wir aber Herodot, so erstreckte sich auch nach ihm die Herrschaft der alten Assyrer nicht über diese Länder, sondern sie herrschten, bis zum J. 714, wo die Meder abfielen, 520 Jahre lang, einerseits bis ins Innere von Kleinasien, andererseits aber über einen Theil des nördlichen und östlichen Asiens (I., 95. vgl. 72, 102). Aber auch hier nichts von einem so frühen Untergange des assyrischen Reichs! Hören wir endlich auf den babylonischen Geschichtschreiber, so regierten assyrische Könige ununterbrochen über Babylon 526 Jahre lang, von 1296 bis 770 v. Chr. (Beros. S. 61 Richter). Seitdem versuchten zwar die Babylonier, zu Zeiten nicht ohne Erfolg, das assyrische Joch abzustreifen; allein sie wurden wieder unterworfen (l. c. p. 62), und die Assyrier dringen unter ihren aus der biblischen Geschichte wohl bekannten Königen „Senecharibus" und „Asordanius" im Laufe des 8ten Jahrh. erobernd bis nach Phönizien, Judäa und Aegypten vor (l. c. p. 62. 88). Von dem Weltreiche des Ctesias und seiner Nachbeter, von einem Untergang desselben vor dem Zeitpunct der Blüthe Assyriens nach biblischen Berichten vernehmen wir auch hier nichts; dagegen nur, wie in der Bibel, das bestimmte, ganz unzweideutige Gegentheil. Es kann in Betracht dessen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß ein altassyrisches Reich im Sinne eines Ctesias und die daran sich knüpfende gewöhnliche Ausgleichung der Geschichtschreiber von einem neuassyrischen Reiche (wovon aber die 6 Bücher der vollständigen assyrischen Geschichte

des Ctesias kein Wort meldeten) zu verwerfen ist, und wir halten uns daher in unserer kurzen Relation über die assyrische Geschichte lediglich an die hl. Schrift und, soweit sie zur Vervollständigung derselben dienen, an die, ihr bestätigend zur Seite gehenden Berichte der genannten Geschichtschreiber. — Das alte assyrische Reich, von dem früher blühenden Babylon aus gegründet, umfaßte, schon lange vorher ehe seine Beherrscher mit den Israeliten in feindselige Berührung gekommen waren, die großen und blühenden Handelsstaaten am obern Euphrat und Tigris. Später, nach den angegebenen chronologischen Daten, gegen 1300, hatten assyrische Herrscher die Gränzen ihres Staates weiter ausgedehnt, südlich über den Mutterstaat Babylonien hinaus, wo bis auf die Mitte des 8ten Jahrh., in babylonischen Annalen schon 45, von Assyrien eingesetzte, Könige genannt werden mit 526 Herrscherjahren (Berosus S. 61). Nördlich und östlich gehörte ihnen Armenien und Medien, wo nach Herodots Mittheilung bis gegen Ablauf des 8ten Jahrh. gegen 520 Jahre lang ihre Herrschaft fortbestand. In nordwestlicher Richtung aber waren sie bis tief ins Innere Kleinasiens gedrungen, wie es die, hier schon von den Alten nachgewiesenen Denkmäler der Semiramis, ferner die Stiftung einer assyrischen Dynastie in Lydien (Herod. I, 7), und endlich die, von assyrischen Königen errichteten Siegesdenkmäler außer Zweifel setzen, die in neuerer Zeit hier wieder entdeckt worden sind (nach Lepsius jüngsten Untersuchungen) und zu denen auch die von Herodot (II., 106) dem Sesostris beigelegten Denkmäler in Jonien gehören. Gegen die Küste des mittelländischen Meeres hin waren bis in die Mitte des 8ten Jahrh. ihre Heere noch nicht gedrungen. Erst um diese Zeit erfahren wir aus biblischen Büchern, daß sie zuerst die bis dahin unabhängigen kleinern syrischen Staaten sich unterwarfen (Amos 6, 2. Jes. 10, 8 ff. 36, 12 ff. 37, 11 ff.), dann weiter über die Trümmer der beiden israelitischen Reiche hinweg, die reichen Emporien an den Gestaden des mittelländischen Meeres und zugleich mit ihnen Aegypten und die Küstenländer Kleinasiens zu gewinnen suchten. Wie sie diesen Eroberungsplan, der, glücklich zur Ausführung gebracht, mit der Herrschaft zugleich den reichen Handel in ihre Hände gespielt haben würde, zu verfolgen nicht müde wurden, und stets aufs neue mit mächtigen Heerschaaren zum Schrecken der geplagten Völker und besonders der armen Israeliten, wieder erschienen: das schildern die Seher des alten Bundes, welche in diesen bedrängten Zeiten lebten. In der That waren es die Israeliten, welche diese Völkergeißel des vordern Asiens zu ihrem eigenen Untergange und zum Verderben der benachbarten Staaten heraufbeschworen hatten. Die erste Veranlassung, daß die Assyrer in Vorderasien erobernd auftraten, waren die Händel, welche der König des nördlichen israelitischen Reiches Menahem (reg. von 771 bis 761 v. Chr.) mit seinen abtrünnigen Unterthanen im jenseitigen Jordanland hatte. Zu ohnmächtig, um sie zu unterwerfen, rief er den assyrischen König Phul herbei, welcher nun zwar einen Theil der Abtrünnigen ins Exil führte (1 Chr. 5, 26), aber auch dem israelitischen König einen schweren Tribut auferlegte (2 Kön. 15, 19. 20. Hos. 8, 10). Ohne sich dadurch abschrecken und von den Propheten warnen zu lassen, fuhren die beiden Parteien fort, mit den Assyrern zugleich auch die Aegypter in ihre Händel zu ziehen, so daß die einen hier, die andern dort gegen ihre Widersacher daheim um Hülfe nachsuchten (Hos. 8, 9. 10, 6. 11, 5. 14, 4). Auch unter den einzelnen phönizischen Staaten dauerten in jener Zeit die alten Zwistigkeiten fort (Jos. Antiq. IX., 14, 2); ja statt sich gemeinschaftlich gegen den gefährlichen Feind zu waffnen, rieben sich die Syrer und die beiden israelitischen Staaten seit etwa 745 in mehrjährigen blutigen Fehden einander auf (2 Kön. 15, 37. 2 Chr. 28, 5 ff.), bis endlich der jüdische König Ahas, von den Syrern gedrängt, die Assyrer zur Hülfe herbeirief (Jes. 7, 1 ff. 2 Kön. 16, 7 ff.). Die Folge davon war, daß der assyrische König Tiglatpilesar zuerst dem Reiche von Damaskus ein Ende machte

dann das nördliche Reich durch eine zweite Deportation entvölkerte; das südliche aber trotz des eingegangenen Bündnisses zinsbar machte (2 Kön. 16, 7 ff. 2 Chr. 28, 20. Jes. 10, 24. 27). Jetzt, seit dem J. 742, nach dem Untergange der kleinen syrischen Staaten, nach der Schwächung der beiden israelitischen Reiche, sehen wir die Assyrer rascher ihren Eroberungsplan verfolgen, und zuerst die schwächern Puncte an der Küste des mittelländischen Meeres, die zugleich den Schlüssel zur Eroberung Aegyptens boten, besetzen, nämlich in Philistäa, wohin jetzt der Zug ihrer Heere geht und wo sie die Festung Asdod in Besitz nahmen (Jes. 14, 28 ff. 20, 1 ff.). Das so bedrohte Aegypten suchte sich durch Bündnisse mit den israelitischen Staaten, die es zum Abfall reizte (vgl. 2 Kön. 17, 4 ff. Jes. 30, 1 ff.), zu sichern. Da eilten die assyrischen Kriegsschaaren herbei, machten dem Reiche von Israel gänzlich ein Ende (720 v. Chr.), und richteten nun ihre Waffen gegen die reichen und mächtigen phönizischen Handelsstaaten (Jos. IX, 14, 2), das Hauptziel aller ihrer Eroberungen in diesen Ländern. Ganz Phönizien fiel in ihre Gewalt, mit Ausnahme der Inselstadt Tyrus, welche durch ihre Lage sicher und durch eine vortreffliche Seemacht unterstützt, allein widerstand, und vergebens 5 Jahre lang durch ein Belagerungsheer vom Lande abgeschnitten wurde. Damals befand sich das assyrische Reich auf dem höchsten Gipfel seiner Macht. Alle syrischen Staaten, vor Kurzem noch mächtig, waren unterjocht; in Babylonien herrschte ein assyrischer Statthalter, Medien, Armenien und die angränzenden Länder gehorchten ihnen schon seit langer Zeit (2 Kön. 17, 6. 18, 11. Jes. 22, 6), und das ganze palästinensische Binnenland sammt dem angränzenden Arabien und der phönizischen und philistäischen Seeküste, also die Emporienländer des alten Welthandels, waren ihnen unterworfen. Nachdem so die assyrischen Heere durch langjährige Kriege die syrischen und palästinensischen Staaten theils unterworfen und geschwächt, theils gänzlich vertilgt hatten, standen sie in der unmittelbaren Nähe des alten Pharaonenreichs und hatten nun noch, um das Ziel ihrer Bestrebungen erreicht zu haben, den letzten Kampf mit diesem mächtigen Nebenbuhler zu bestehen, der längst gleiche Absichten auf die Länder zwischen dem Mittelmeer und Euphrat gehabt hatte. Ein Bündniß, welches die Aegyptier mit dem von Assyrien abgefallenen Könige Hiskia von Juda eingegangen hatten, bot dazu die Veranlassung (2 Kön. 18, 7. 21), und so erschien, wie die Bibel hier in Gemeinschaft mit Herodot (II., 141) meldet, unter Sanherib ein ungeheurer Heeresschwarm, der seinen Zug durch das wüste Arabien genommen (vgl. mit Herod. l. c. Jes. 21, 13 ff.), im südlichen Juda, sandte von da ein Belagerungsheer nach Jerusalem (2 Kön. 18, 14 ff.), während das Hauptheer sich nach Aegypten zu wandte. Der Erfolg ist bekannt. Sanheribs Heer kam, wie der Prophet Jesaja verkündet, durch die Pest um (Jes. 10, 16 ff. 29, 4 ff. 37, 3 ff.), und der Ueberrest rettete sich vor dem herannahenden Heere des mächtigen Herrschers der Aethiopen Thirhaka durch schmähliche Flucht (Jes. 37, 7. 9. 36 ff. Ps. 48, 5 ff.). Durch diesen unglücklichen Heerzug (715 v. Chr.) war die Macht Assyriens gebrochen. Nicht nur waren die Länder am mittelländischen Meere nun verloren, sondern auch die übrigen seiner Herrschaft einverleibten Reiche benutzten die glücklichen Verhältnisse, um ihre Freiheit wieder zu erringen, was den Medern unter Dejokes (714 v. Chr.) gelang, während die Babylonier zwar einen Abfall versuchten, aber wieder unterworfen wurden (Beros. S. 62, vgl. 2 Kön. 20, 12 ff.). Indessen konnten diese Unglücksfälle den noch immer mächtigen Staat nicht veranlassen, seinen so lange Zeit hindurch glücklich verfolgten Plan aufzugeben. Zunächst wurde daher die Küste von Cilicien unterworfen und Sanherib faßte den großartigen Plan, hier ein Emporium des Handels nach Art Babylons zu gründen, wovon die Folge gewesen wäre, daß der syrische Handel, statt, wie bisher in den phönizischen Handelsplätzen auszulaufen, sich dort concentrirt hätte, der Seehandel in die Hände der Assyrer gekommen und

der Untergang oder die Unterwerfung der phönizischen Handelsstaaten so vorbereitet wäre. So gründete Sanherib Tarsus und Anchiale, eine Doppelstadt, mit einem Umfange wie Babylon, nach späterer Sage von dem assyrischen Könige Sardanapal „in einem Tage" erbaut (Berof. u. Abyden. bei Eusebius Chron. Tom. I. p. 43. 53). Allein Sanheribs Tod, den er nach der übereinstimmenden Angabe der hl. Schrift und des Berosus (l. c.) durch seine eigenen Söhne fand, und die Kriege zwischen seinen Söhnen waren diesem Unternehmen nicht günstig. Zwar sehen wir dann noch einmal unter Sanheribs Sohn Asarhaddon einen glücklichen Feldzug nach Vorderasien unternehmen, auf welchem (nach Abyden bei Eusebius Chron. I. p. 53) das untere Syrien, d. h. Judäa und Philistäa, und Aegypten unterworfen, und die Hauptstadt von Oberägypten Theben eine furchtbare Zerstörung erlitt (Nah. 3, 8 ff.). Indessen scheinen diese Eroberungen nicht von langer Dauer gewesen zu sein. Die Medier fingen um diese Zeit an, ihre Eroberungen auf den nördlichen und östlichen Theil der Assyrer auszudehnen und (nach den Weissagungen des Nahum) schon in der ersten Hälfte des 7ten Jahrh. selbst Ninive zu bedrohen. Ein späterer Kampf des medischen Königs Phraortes unter den Mauern von Ninive (gegen 636 v. Chr.) fiel zwar zum Vortheil der Assyrer aus (Herod. I., 102); aber sein Sohn Cyaxares (reg. von 635 bis 595) setzte den angefangenen Krieg fort, belagerte Ninive, wurde zwar durch den Einfall eines skythischen Völkerschwarmes, welche 28 Jahre lang Asien beherrschten, damals an der Eroberung gehindert, fing aber, nach Vertreibung dieser Barbaren, die Belagerung aufs neue wieder an, eroberte endlich, in Gemeinschaft mit dem Vater des Nebucadnezar, dem damals gleichfalls abgefallenen babylonischen Könige Nabopalassar, Ninive, und machte dem assyrischen Reiche ein Ende, was nach den Angaben der biblischen und profanen Schriftsteller nicht früher und nicht später als in den Jahren 606—610 geschehen sein kann (vgl. 2 Kön. 23, 29 mit Jer. 25, 17 ff. Tob. 14, 15. Herod. I., 103. 106). Der letzte König war Sarak, welcher sich bei Eroberung Ninives sammt der Königsburg verbrannte (Sync. S. 396. Eusebius Chron. Tom. I., 54). — Die Religion der Assyrer war, nach den wenigen vorkommenden Spuren wesentlich dieselbe mit der des arischen Volksstammes, ein Lichtdienst, welcher von der Verehrung des Feuers ausgehend, in mannigfach verschiedenen Formen bei allen mittelasiatischen Völkern sich wieder vorfindet. Feuer und Licht wurden nach verschiedenen Erscheinungen und Wirkungen als ebenso viele göttliche Wesen oder auch als die Symbole derselben verehrt. Damit verband sich die Verehrung des himmlischen Lichtes, vor allem der Sonne und des Mondes, dann der übrigen Planeten. Allein wie die Sprache des assyrischen Volkes und dieses selbst nur zur Hälfte und seinen ursprünglichen Bestandtheilen nach dem arischen Volksstamme angehörte, aber von dem benachbarten Babylonien und Syrien von Alters her mannigfache Elemente in sich aufgenommen hatte, so hat auch die Religion der Assyrer viele Eigenthümlichkeiten aus den semetischen und insbesondere aus den syrischen und babylonischen Culten sich angeeignet, und es finden sich daher die Gottheiten, Culte und religiösen Gebräuche des arischen und des semitischen Volkes in ihr neben einander. Ueber den Einfluß ihrer Religion auf die vorderasiatischen Culte und die Umgestaltung des Götzendienstes bei den Israeliten während der assyrischen Periode vgl. m. Phönizier B. I. S. 63 ff. [Movers.]

Astarte, eine bei den meisten semitischen Völkern, besonders aber bei den Bewohnern Canaans verehrte Göttin, deren Cult seit dem Zeitalter der Richter nicht selten bei den Israeliten in den alttestamentlichen Büchern gedacht wird. Namentlich war es die „Astarte der Sidonier", welcher die Israeliten in Folge ihrer freundschaftlichen Berührung mit den Phöniziern seit Salomo huldigten. Die Cultusstätte, welche ihr von Salomo zunächst für seine sidonischen Frauen bei Jerusalem eingeräumt war, blieb bis auf die spätere Zeit bestehen (1 Kön.

11, 5. 33. 2 Kön. 23, 13), und wurde selbst in den Tagen des Hiskia nicht weggeräumt, ohne Zweifel aber nur darum, weil sie zugleich die Cultusstätte der in Jerusalem in großer Zahl ansässigen Sidonier war. Außerdem wird des Astartencultus bei den Israeliten nur noch in dem Zeitalter der Richter gedacht, wobei ungewiß bleibt, ob sie denselben von den Sidoniern oder von andern canaanitischen Völkern sich angeeignet hatten (vgl. Richt. 2, 13. 10, 6. 2 Sam. 3, 4. 12, 10). Sollen hier in der Kürze die Vorstellungen angedeutet werden, die sich an diese Gottheit knüpften, so war die Astarte, entsprechend der Artemis oder der Diana, bei den Sidoniern als Mondgöttin, als jungfräuliches Wesen, auch als Kriegsgöttin verehrt, während bei andern, namentlich den libanesischen Völkerstämmen, wenigstens in jüngerer Zeit, sich die Vorstellungen syncretistisch mit einer andern Göttin verschmolzen hatten, die dem Begriffe der Aphrodite näher steht, und die mit der ihrem Dienste sich anschließenden Prostitution in den biblischen Büchern häufiger als die Astarte erwähnt und Aschera genannt wird. Ueber die Verschiedenheit beider und überhaupt über den Cult der Astarte und der Aschera vgl. Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Carthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und Aegypter. Bonn 1841. S. 559—650.

Astaroth (עַשְׁתָּרוֹת auch עַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם) eine Stadt jenseits des Jordan's zur Zeit Abraham's von Rephaiten bewohnt (Genes. 14, 5.) zur Zeit Moses Residenz des Königs Og (Gog) von Basan (Deut. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12.) und wurde von Moses erobert und der transjordanischen Hälfte des Stammes Manasse zugetheilt (Jos. 13, 29—31.) von diesem aber dann an die Leviten abgetreten (1 Chron. 6, 56 [71].). Ihren Namen hatte die Stadt ohne Zweifel von dem eifrig betriebenen Dienst der Astarte, deren Bildniß einen gehörnten Stierkopf hatte, worauf sich das קַרְנַיִם bezieht. Noch zur Zeit der Maccabäer war zu Karnain (1 Macc. 5, 43 f.) oder Karnion, was mit Astaroth Karnaim ohne Zweifel einerlei ist, ein Ἀταργατεῖον (s. d. A.), das von Judas dem Maccabäer zerstört wurde (2 Makk. 12, 26.).

Asterius, der Heilige, Bischof von Amasea in Pontus, gehört zu den griechischen Kirchenvätern und war ein Zeitgenosse des hl. Chrysostomus und Hieronymus. Er starb ums J. 410. Seine Lebensumstände sind nicht näher bekannt, aber seine Predigten standen schon frühzeitig in großem Ansehen, so daß sie auf der 2ten allgemeinen Synode von Nicäa citirt, von Photius aber (Cod. 271) excerpirt wurden. Mehrere derselben sind auf uns gekommen. Die 11 höchst wahrscheinlich ächten gab Pater Combefis im J. 1648 in seinem Auctuarium novum. T. I. zu Paris heraus. Er fügte auch die 10 Excerpte des Photius bei, und vindicirte überdieß eine Lobrede auf den hl. Stephanus, welche man bisher dem Patriarchen Proklus von Constantinopel zugeschrieben hatte, unserm hl. Asterius. So zählte man jetzt 22 Homilien des Asterius. Ob die 8 weitern Homilien, welche Cotelier im 2ten Band seiner Monumenta eccles. gr. abdrucken ließ und unserem Asterius zuschrieb, demselben auch wirklich angehören, ist zweifelhaft. Einige Patrologen schreiben dieselben dem etwas älteren Arianer Asterius zu. S. Du-Pin, biblioth. nouv. T. III. p. 82. Oudin, Commentar. de scriptor. eccl. T. I. p. 894. Auszüge aus den obengenannten 22 Homilien, welche interessante Schilderungen der Sitten und Gebräuche jener Zeit enthalten, gab Dupin a. a. O. Eine lateinische Uebersetzung findet sich als Anhang zu der Venetianer (eigentlich Bassaner) Ausgabe der Werke des hl. Prosper vom J. 1782. Eine teutsche Uebersetzung mehrerer Homilien des Asterius endlich gab Prof. Engelhardt in Erlangen in drei Programmen vom J. 1830 an.

Astrolatrie, s. Götzendienst.

Astrologie bei den Hebräern, s. Gestirndeutung.

Astronomie bei den Hebräern, s. Gestirnkunde.

Asyl und Asylrecht. Asyl, Freiung, ist eine rechtlich anerkannte Zufluchtsstätte für Verfolgte. Das Vorrecht eines Ortes, vermöge dessen er als ein Rettungsplatz dieser Art gilt, heißt Asylrecht. Das Institut der Asyle ist nicht ausschließlich der christlichen Kirche eigenthümlich, vielmehr finden wir allenthalben bei den Völkern der alten und mittlern Zeit Freistätten zum Schutze der Verfolgten eröffnet. Bestimmte Landbezirke, Städte, Inseln, Haine, Altäre, Tempel Bildsäulen gewährten den Flüchtlingen bald auf Veranstaltung weltlicher Politik, bald in Folge von Rechtsgewohnheiten oder Privilegien, bald aus religiösen Motiven Schutz vor Verfolgung. Was das Asylrecht zu einem höchst wichtigen Momente in den Rechtszuständen früherer Jahrhunderte machte, war besonders die mangelhafte Ausbildung der Strafgesetzgebung und Strafrechtspflege, indem das Gesetz hart und streng und die Geltendmachung desselben häufig dem Verletzten selbst überlassen war. So stand z. B. bei den Israeliten das Asylrecht mit dem Institut der Blutrache in Verbindnng. Im römischen Reiche, dessen Anfänge die Sage an die Eröffnung eines Asyles knüpft, finden wir viele Freistätten, so daß sich die Kaiser zu beschränkenden Maßnahmen gegen die religiösen Asyle veranlaßt sahen (vgl. Tacitus annal. III., 61—63.). Bei den Germanen genossen Tempel und Haine eines höhern Friedens, und Gewaltanwendung gegen Personen während ihres Aufenthaltes an den heiligen Stätten war schwer verpönt. Das Asylrecht der christlichen Kirche hat sich aus einem doppelten Gesichtspunct entwickelt. Der Friede der heidnischen Tempel ging auf die christlichen Kirchengebäude über, und die Kirche als Heilsanstalt, als sühnende Macht, nahm den, welcher ihre Hilfe anrief, in Schutz, und suchte zu erwirken, daß die Schuld, anstatt durch weltliche Leibes- und Lebensstrafe durch die kirchliche Buße gesühnt werden durfte. Jenes locale Asylrecht schützte für die Dauer des Aufenthaltes, dieses mehr persönliche gewährte ihm Hilfe für immer. Durch die Constitutionen der christlichen römischen Kaiser wurde besonders das Schutzrecht der kirchlichen Räume anerkannt und determinirt. Theodosius d. Gr. legte die Strafe des Majestätsverbrechens auf die Verletzung des Asylrechts der Kirchen, und Kaiser Leo gab ihm eine sehr weite Ausdehnung. Theodosius der Jüngere erließ, durch einen Tumult zur Kirche geflüchteter Sklaven veranlaßt, eine ausführliche Verordnung, durch welche er die Kirche vor Verunehrung durch die Flüchtlinge zu schützen suchte. Es sollten nämlich die letzteren nur waffenlos das Asyl betreten, und ihren Aufenthalt nicht in der Kirche selbst nehmen dürfen, dagegen soll der ganze zur Kirche gehörige Umkreis mit allen Pertinenzen an Gebäuden, Bädern, Gärten, und Vorhöfen des Asylrechtes theilhaftig sein. Justinian schloß in Novelle 17 Mörder, Ehebrecher und Jungfernräuber vom Asylrechte aus. Während das römische Recht vorzüglich das locale Asylrecht der Kirche sanctionirte, hat das germanische hauptsächlich das Schutzrecht der Kirche als Heilsanstalt hervorgehoben. Zwar findet sich auch schon im älteren Kirchenrechte und im weltlichen römischen Rechte dieses Element bedacht. Namentlich bestimmt der achte Canon der Synode von Sardica, daß die Intercession der Kirche denjenigen zu Theil werden solle, welche ihre Fürbitte in Anspruch nähmen, und Theodosius der Jüngere und Leo verordnen, daß auf Intercession des Clerus den zur Kirche geflüchteten Sklaven von ihren Herrn Verzeihung zu gewähren sei. Zum Hauptgesichtspuncte des Asylrechtes ist dieß aber erst im germanischen Rechte geworden. Nicht in dem sichern Aufenthalte in der Kirche allein bestand das Wesen der Freiung, wie sich dieß bei den Germanen gestaltete, sondern darin, daß der Verbrecher, der sein Leben verwirkt hatte, von der Todesstrafe oder schweren Leibesstrafen verschont blieb. Von kirchlicher Seite wurde dieses Recht namentlich auf den Concilien von Orleans (511) und Mainz (813) in Anspruch genommen, und der einschlä-

gige Canon der letztern Synode hat in Benedicts Capitulariensammlung (I. 155) und in das Decret (c. 9 c. XVII. q. 4) Aufnahme gefunden. Auch die weltliche Gesetzgebung bestätigte dieß Vorrecht mehrfach, da es besonders im Gegensatze zu der germanischen Blutrache sehr heilsam wirkte. Indeß war es auch vielfacher Mißbräuche fähig, und so begreift es sich, daß man durch mannigfache Beschränkungen dasselbe innerhalb seiner naturgemäßen, dem Strafrechte unschädlichen Grenzen zu halten suchte, z. B. durch Ausschließung des Asylschutzes für bereits Verurtheilte, Ausnahme bestimmter Verbrecher von der Wohlthat der Freiung u. dgl. Den bischöflichen Wohnungen und den Kirchhöfen wurde in Teutschland dasselbe Recht wie den Kirchen eingeräumt. Der Wendepunct in der Geschichte des Asylrechtes mußte endlich eintreten, als sich die weltliche Strafgewalt mehr ausbildete, und die kirchliche Gewalt zur Erhaltung ihres Ansehens der Freiung als eines Ehrenvorrechtes nicht mehr bedurfte. Daher zielte seit dem 12ten Jahrhunderte die canonische und die weltliche Gesetzgebung dahin, das kirchliche Asylrecht in immer engere Grenzen zu weisen, und namentlich wurde durch eine Reihe von päpstlichen Decretalen seit Innocenz III. eine große Anzahl von Verbrechen von dem Rechte des Asyls ausgenommen. Als endlich jener Geist der Humanität und Milde, welcher durch das Asylrecht vertreten war, in der neuesten Zeit das Strafrecht und die Strafrechtspflege selbst durchdrang, und die Kirche ihre Wirksamkeit immer mehr auf das rein geistliche Gebiet zurückzog, da hatte jenes Institut seine Bestimmung erfüllt, und es wurde in den meisten Ländern theils durch ausdrückliche Bestimmung, theils stillschweigend aufgehoben. Daß indeß die Gefangennehmung eines in die Kirche geflüchteten Verbrechers auch gegenwärtig mit möglichster Rücksicht auf die Heiligkeit des Ortes und im Einvernehmen mit den Kirchenvorständen geschehen muß, liegt in der Natur der Sache. Im Kirchenstaate finden sich noch Reste des Asylrechtes, theils zu Gunsten einzelner Kirchen, theils für ganze Ortschaften. — Brauchbare Schriften über das Asylrecht sind die „Abhandlung von den Asylen" von Helfrecht, Hof 1801 und der Aufsatz von Dann „über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Ueberreste in Europa" im Bd. 3 S. 327 der Zeitschrift für teutsches Recht von Reyscher und Wilda. [Hildenbrand.]

Asylstädte (עָרֵי מִקְלָט) **bei den Hebräern.** Das hebräische מִקְלָט bezeichnet in den alttestamentlichen Schriften eine Asyl- oder Freistätte, wo unvorsätzliche Mörder gegen die Blutrache gesichert waren. Eine solche war der Brandopferaltar in der mosaischen Stiftshütte und im salomonischen Tempel (Exod. 21, 13 f. 1 Kön. 2, 28—31.), dessen Hörner der Zuflucht Suchende umfaßte (1 Kön. 1, 50. 2, 28.). Außerdem wurden noch sechs im ganzen Lande zerstreut liegende Städte, die den Priestern und Leviten gehörten, zu solchen Asylen bestimmt, nämlich im transjordanischen Gebiet: Bezer, Ramoth in Gilead und Golan (Deut. 4, 43.), im diesseitigen Gebiet: Kadesch, Sichem und Kirjath-Arba d. h. Hebron (Jos. 20, 7. 8.). Wer nun einen andern getödtet und alsbald in eine dieser Städte sich geflüchtet hatte, durfte von dem Bluträcher des Getödteten in derselben nicht angegriffen werden. Das Gericht lud ihn dann vor und untersuchte, ob der Mord geflissentlich und absichtlich oder wider den Willen des Thäters durch irgend einen Zufall oder ein Versehen erfolgt sei. Im ersten Falle wurde der Mörder dem Bluträcher übergeben und getödtet, denn einen geflissentlichen Mörder schützte weder eine Asylstadt noch der Brandopferaltar; im zweiten Falle aber wurde er in die Asylstadt zurückgebracht, in die er geflohen war, und mußte in derselben bleiben, so lange der Hohepriester am Leben blieb, unter dem der Mord geschehen war, was unter Umständen auch eine bedeutende Strafe für ihn werden konnte. Nach dem Tode des Hohenpriesters durfte er in seine Heimath zurückkehren und der Bluträcher hatte kein Recht auf ihn; verließ er aber die Asylstadt früher und der Bluträcher traf ihn, so durfte er ihn tödten (vgl. Num. 35, 9 ff.).

Damit aber der Todtschläger um so sicherer in eine der Asylstädte gelangen könne, mußten die Wege zu denselben in gutem Stande erhalten werden (Deut. 19, 3.), und nach Maccoth 5, 2. wurden ihm sogar zwei Schüler der Weisen mitgegeben, damit er etwa nicht unterwegs vom Bluträcher überfallen und getödtet werde.

Atargateion (*Ἀταργατεῖον*) ist ein Tempel der Atargates oder Atargatis, welche einerlei ist mit der philistäischen Derketo, die, halb Weib, halb Fisch, besonders zu Askalon verehrt wurde. Wahrscheinlich verknüpfte sich mit ihrem Cult auch jener der Astarte, so daß sie da und dort auch als Astarte verehrt wurde, wie z. B. zu Astaroth (s. d. A.), wo sie noch in der Maccabäerperiode ein Heiligthum hatte.

Ataroth (עֲטָרוֹת) 1) eine Stadt im Stamme Gad (Num. 32, 3. 34.), von welcher wahrscheinlich der Berg Attarus, südlich vom Nebo, seinen Namen hat. 2) Eine Stadt auf der Grenze zwischen Benjamin und Ephraim, aber letzterem zugehörig (Jos. 16, 1 ff.), öfters mit dem Beisatze Addar (עֲטָרוֹת אַדָּר) z. B. Jos. 16, 5. 18, 13. Trümmer davon sind im heutigen Atara noch vorhanden. Da Eusebius von einem Ataroth (*Ἀταρώθ*) vier Meilen nördlich von Samarien redet, so hat es entweder diesseits des Jordans zwei Orte dieses Namens gegeben, oder die Angabe des Eusebius beruht auf einem Versehen.

Athach (עֲתָק) eine nicht weiter bekannte Stadt im Stamme Juda (1 Sam. 30, 30.).

Athalia (עֲתַלְיָה oder עֲתַלְיָהוּ) war eine Tochter des israelitischen Königs Ahabs und der sidonischen Isabel (2 Kön. 8, 18.). Wenn sie 2 Kön. 8, 26. und 2 Chron. 22, 2. בַּת־עָמְרִי (Tochter Omri's) genannt wird, so ist בַּת in weiterer Bedeutung gebraucht, denn Omri war ihr Großvater. Die Abstammung von ihm aber wird eigens hervorgehoben, weil er schlechter war als alle seine Vorgänger (1 Kön. 16, 25.), und durch ihn erst jener böse Geist recht ins Leben eingeführt wurde, der auch Athalia's Wirksamkeit charakterisirte. Zum Unglück für Juda vermählte sich mit ihr der jüdische König Joram, und der Götzendienst griff nun auch in Juda mehr um sich. Nach Jorams Tode gelangte ihr Sohn Ahasja auf den Thron, wurde aber schon nach einem Jahre von Jehu, dem Vertilger des Hauses Ahabs in Israel, getödtet und 42 königliche Prinzen mit ihm. (2 Kön. 9, 27. 10, 14.) Jetzt entschloß sich Athalia, die Regierung an sich zu reißen und ließ alle noch übrigen königlichen Sprößlinge umbringen. Nur ein einziger Sohn Ahasjas wurde durch die Schwester seines Vaters, die Gemahlin des Hohenpriesters Jojada, gerettet, und sammt ihrer Amme in den Tempel gebracht und dort sechs Jahre lang verborgen gehalten (2 Kön. 11, 1—3. 2 Chron. 22, 10—12.). Im siebenten Jahre aber der usurpatorischen Regierung Athalias organisirte Jojada eine große Verschwörung gegen sie in Jerusalem und ganz Juda, ließ am bestimmten Tage die königliche Leibwache, die Stammhäupter, die Priester und Leviten und das ganze Volk im Tempel zusammenkommen, stellte ihnen den Joasch als ihren rechtmäßigen König vor und setzte ihm die Krone auf und salbte ihn unter Beifallsrufen der ganzen Versammlung. Als das Geschrei des Volkes auch die Königin Athalia in den Tempel zu kommen bewog, wurde sie auf Befehl Jojadas hinausgeführt und getödtet, dann auch ihr Baalstempel zerstört und ihr Baalspriester Mathan vor seinen Altären ermordet (2 Kön. 11, 4—18. 2 Chron. 23, 1—17.), und Joasch war nun König über Juda. — Daß im 2ten Buch der Könige bei jener Verschwörung mehr die königliche Leibwache und die Stammhäupter thätig erscheinen, in der Chronik dagegen mehr die Leviten, hat man zur Verdächtigung des chronistischen Berichtes benützen wollen. Allein die Chronik ist hier, wie sonst öfters, für den älteren Bericht nur ergänzend, und hebt mehr den Antheil des Stammes Levi an dem Unternehmen hervor, der in jenem Berichte zu sehr im Hintergrunde gelassen ist. Da der Hohepriester selbst

an der Spitze der Verschwörung stund, so läßt sich denken, daß die Priester und Leviten eine Hauptrolle bei derselben spielen mußten. [Welte.]

Athanasianisches Glaubensbekenntniß, s. Glaubensbekenntniß.

Athanasius, der Heilige, mit dem Beinamen der Große, ist beiläufig ein halbes Jahrhundert die hervorragendste Gestalt der Kirche im 4ten Jahrhundert. Er ist das Miniaturbild dieser Kirche, der Mikrokosmos des Reiches Gottes in seinem damaligen Kampfe. Eine in's Dunkel sich verlierende Kindheit, eine erst in der Asceſe, dann in der Speculation herangebildete Jugend, Erduldung aller Art von Beschuldigungen bei einer menschenmöglichen Unschuld und Reinheit, scheinbares Unterliegen, stets gewisser Sieg, unermüdliche Liebe bei unerbittlicher Strenge gegen das Unrecht, gewissenhafte Treue gegen den Staat, vielfacher Undank desselben, ein Leben voll Heldenmuth, dem die starke That entspringt und doch die stillen Kinder des Geistes nicht fehlen, all' dieses macht ihn zum ächten Sohne des Weibes mit der Sonne bekleidet, das in die Wüste fliehend auch dort geborgen ist. Sein ganzes Thun und Lassen ist nur der Reflex der Kirche, in der Anerkennung ihrer Größe bestand die seinige; er war ihre Säule, weil er sie als die Säule der Wahrheit verehrte. Um die Aufgabe seines Lebens zu fassen und seinen verschlungenen Lebensweg sich zu erklären, muß er als sichtbarer Mittelpunct des arianischen Kampfes, der Aufrechthaltung der Beschlüsse der ersten Synode, welche die Kirche im christlich gewordenen Staate abhielt, und der Rettung der Kirchenfreiheit aus der Despotie dieses Staates betrachtet werden. Von diesem Standpuncte aus betrachten wir nun die einzelnen Phasen dieses bewegten Lebens. Athanasius ward in Aegypten, nahe bei Alexandrien geboren, ohne daß bis jetzt sein Geburtsort und sein Geburtsjahr ausgemittelt wären. Er scheint nicht vor 296 und nicht nach 298 n. Chr. Geb. geboren zu sein; Möhler scheint sich letzterer Zahl zuzuneigen, wobei er freilich vor dem 30. Jahre Bischof geworden wäre, daher Andere die Zahl 296 vorziehen. Die göttliche Vorsehung wollte, daß ihr Werkzeug uns weniger dem Fleische nach bekannt würde, damit wir mehr bei seinem geistigen Gehalte verweilen möchten. Arius bedurfte eines gewandten Gegners. Seine treffliche Vorschule machte Athanasius naturgemäß mit der Asceſe, wobei ihm der hl. Antonius (s. d. A.) Führer und Freund ward. Nachdem ihm so das Heilige Herzenssache geworden, erfaßte er es durch das Studium, namentlich der Origenischen Schriften, dialectisch, wodurch er das Beil für die arianischen Spitzfindigkeiten ward. Im Jahre 319 wurde Athanasius Diacon der alexandrinischen Gemeinde, womit seine öffentliche Wirksamkeit gegen den Arianismus begann. Sein Bischof Alexander zog ihn zur Kirchenversammlung in Nicäa (325) bei, womit er den Kampf seines Lebens antrat. Im Gefühle seines nahen Todes bestimmte ihn der Bischof Alexander 326 zu seinem Nachfolger, eine Würde, welcher Athanasius sich nicht gewachsen glaubte, daher er die Flucht ergriff. Als er nach Alexandrien zurückgekehrt war, erfüllte des Volkes Wahl den letzten Willen des Bischofs Alexander; die Bischöfe legten dem Athanasius unter dem lauten Jubel des Volkes die Hände auf. Nun wandte sich gegen den Hochgestellten der Grimm der arianischen Partei, besonders da Athanasius die Aufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft selbst gegen den Kaiser Constantin verweigerte. Die Arianer machten mit den Meletianern gemeinschaftliche Sache und stellten den Athanasius als Unruhestifter dar, daher ihm denn auch der Kaiser befahl, Keinem den Zutritt zur Kirche zu verbieten. Auch dießmal siegten des Athanasius Gegenvorstellungen beim Kaiser. Jetzt brachten die Meletianer neue Klagepuncte gegen Athanasius vor, wobei abermals die völlige Unschuld des Angeklagten an den Tag kam. Der Mißhandlung eines Priesters Ischyras, ja sogar der Ermordung des meletianischen Bischofs Arsenius angeklagt, wurde Athanasius abermals freigesprochen, da Ischyras seine Lügen eingestand und Arsenius aus seinem Verstecke hervorging und wohl-

behalten sich zeigte. Unermüdlich aber in ihren Klagen veranlaßten die Meletianer den Kaiser zur Berufung einer Synode nach Tyrus (335), welche eine Commission auf Betreiben der Meletianer niedersetzte zu Constatirung der an Ischyras verübten Mißhandlungen, welche Katechumenen, Heiden und Juden zum falschen Zeugnisse wider Athanasius zuließ. Gegen die Protestation der ägyptischen Bischöfe wurde Athanasius seiner Würde entsetzt und mit Genehmigung Constantins, der dadurch nur Ruhe herbeiführen wollte, nach Trier verbannt, wo er (336) beim hl. Maximus und dem sich dort aufhaltenden Cäsar Constantin die ehrenvollste Aufnahme fand. Im folgenden Jahre starb Constantin, dessen drei Söhne die Zurückberufung der verbannten Bischöfe beschloßen. Nach einer Verbannung von 2 Jahren und 4 Monaten zog Athanasius zur größten Freude des Volkes wieder in Alexandrien ein. Auf's Neue erhob die Gegenpartei ihre alten Klagen, und zwar dießmal auch in Rom vor Papst Julius, wo sie gründlich widerlegt schimpflich abziehen mußten. Nun betrieb sie ihre Sache auf der Synode von Antiochien (341). Athanasius wurde wegen Antritts seines Amtes ohne vorhergegangene Erlaubniß einer Synode entsetzt und an seiner Stelle ein gewisser Cappadocier Gregorius erwählt, nachdem Eusebius von Emesa aus Gewissenhaftigkeit die Wahl abgelehnt hatte. Bewaffnet und unter Gräueln zog dieser mit den Arianern in Alexandrien ein, und Athanasius mußte fliehen, und erst nachdem er durch Rundschreiben seine Pflicht gegen die Kirche und seine Gemeinde erfüllt hatte, begab er sich nach Rom, wo ihn Papst Julius mit großer Achtung empfing und eine Synode versammelte, welche den Verfolgten freisprach. Vergeblich: Athanasius mußte 3 Jahre in Rom getrennt von seiner Gemeinde zubringen. Endlich trat (347) die Synode von Sardica in Illyrien zusammen unter dem Vorsitze des Bischofs Hosius von Corduba. Athanasius, freigesprochen von dieser großen und freien Synode, kehrte nach achtjähriger Trennung wieder zu seiner treuen Gemeinde zurück. Sein unfreiwilliger Aufenthalt im Abendlande war auch für dieses segensreich; denn er brachte dahin das dort noch unbekannte Mönchsleben aus erster Quelle, vom hl. Antonius nämlich, zumal ihn zwei Mönche nach Rom begleitet hatten, denen viele Römer nachahmten. — Bei der Empörung des Magnentius gegen den Kaiser Constantius befestigte Athanasius seine Gemeinde in der Treue gegen letzteren, und dennoch klagten die alten Feinde, sobald Magnentius besiegt war, den Athanasius der Verbindung mit diesem an und Constantius benutzte diese Anklage, weil der Mann der Kirchenfreiheit bei keinem Despoten von der Partei aufkommen kann, welche die Kirche zur Staatsreligion herabdrückt. Die Synode in Arles (353) ward durch des Kaisers Drohungen in ihrer Standhaftigkeit zu Gunsten des Athanasius wankend gemacht, mit Ausnahme des Bischofs Paulinus von Trier, welcher muthig in ein Exil wanderte, wo er den Tod fand. Der Papst Liberius gab sich alle Mühe, die Synode von Arles ungiltig zu machen und seine Gesandtschaft bestimmte den Kaiser, eine Synode nach Mailand (355) zu berufen. Der Kaiser benahm sich, persönlich anwesend, wie ein Rasender, und wer Athanasius nicht verdammte, wurde verwiesen. Selbst der Pabst Liberius theilte dieses Geschick. Aber Männer wie der beinahe 100jährige Confessor Hosius und Hilarius von Poitiers sprachen und schrieben entschieden für Athanasius. Ruhig sah dieser dem Sturme entgegen. Bei der Nachtvigilie eines Festes wurde die Kirche, in der Athanasius und seine Gemeinde versammelt waren, von 5000 Soldaten erstürmt. Athanasius floh nicht, bis die ganze Gemeinde den Tempel verlassen hatte. Dann entging er nur durch ein Wunder seinen Verfolgern. An seine Stelle trat ein arianischer Bischof Georgius, während er sich immer tiefer in die Wüste zurückziehen mußte, denn auch dorthin verfolgte ihn die Wuth des Kaisers. Der Verbannte wirkte jetzt durch seine Schriften auf seine Gemeinde und für die Wahrheit. Inzwischen hatte der Arianismus seinen Höhepunct erreicht, von wo er,

wie jede Häresie, in sich selbst zerfiel. Constantius starb (362) und Julian der Apostat wurde sein Nachfolger. Seine schlaue Toleranzpolitik sollte die Kirche innerlich aufreiben, indem er ihrer Kraft jeden Widerstand zu entziehen und sie so zu lähmen suchte. Um die Einigkeit der Christen zu brechen, durften alle verbannten Bischöfe zurückkehren und man arbeitete an einer Vereinigung mit den Arianern, wenigstens mit einer Fraction derselben. Da aber Julian an Anathasius seine Pläne scheitern sah, mußte dieser abermals in die Verbannung wandern. Dießmal that er es mit der richtigen Voraussetzung, daß Julian nur eine Wolke sei, die sich bald verlieren werde. Auf dem Nil verfolgt, ließ er geradezu gegen Alexandrien sein Schiff umwenden, entkam so den Verfolgern, die ihn bereits ausgesetzt glaubten, und hielt sich in und um Alexandrien auf bis zu Julians Tode (363) — eine vorübergehende Wolke, welcher Jovian folgte, unter welchem Athanasius zurückkehren durfte und sich großer Auszeichnung zu erfreuen hatte. Die Anfeindungen, mit denen sich auch an ihn die Feinde des Athanasius wagten, wieß Jovian zurück. Leider starb dieser weise Kaiser bereits im J. 364. Valens, der Arianer, trat im Orient an seine Stelle, welcher (367) alle von Julian zurückberufenen Bischöfe abermals verbannte. Athanasius mußte fliehen, wurde jedoch von Valens selber nach wenigen Monaten von diesem seinem fünften Exile zurückberufen, worauf er an der Reinigung der Kirche, namentlich auch der antiochenischen fortarbeitete, besonders in Verbindung mit dem hl. Basilius, Bischof von Cäsarea. Neben der Bekämpfung des Arianismus wies Athanasius auch den Apollinarismus (s. Apollinaristen) zu recht. Nur die letzten Jahre seines Lebens gönnten dem Streiter Christi einige äußere Ruhe, die er redlich im Dienste seines Herrn verwandte. Siegreich über alle seine Feinde sah er noch vor seinem Tode den Arianismus dahinwelken. Im J. 373 übergab Athanasius seinen vielgeprüften Geist in seines Vaters Hände. Er blieb durch alle Jahrhunderte ein leuchtender Stern in unbestreitbarer Größe. — Schriften hinterließ er viele, wie schon Hieronymus bezeugt, aber ihre chronologische Ordnung dürfte schwer herzustellen sein. Möhler charakterisirt sie richtig so: „Athanasius schrieb selten systematisch; oft schrieb er mitten in der Verfolgung in aller Hast, mit Lebensgefahren bedroht, wenn eben neue Gründe gegen die Arianer von selbst aufstiegen, oder durch äußere Veranlassungen hervorgerufen wurden; öfters mußte er bei einer Gelegenheit wieder sagen, was er bei einer andern schon gesagt hatte, ja er hatte den Grundsatz, daß gewisse Wahrheiten nicht oft genug gesagt, nicht oft genug angewendet werden könnten, die er denn auch bei jeder Gelegenheit und in jeder Verbindung wieder vorbringt." — Leitender Grundsatz war bei Athanasius die Identität der hl. Schrift, der Kirche und beider Lehren, ein positiver Boden, den er noch mit dialectischer Schärfe befruchtete und schmückte. Er schrieb apologetische und polemische Schriften; erstere (2 Bücher) gegen die Heiden und Juden und nothgedrungen mehrere zu seiner Rechtfertigung; letztere gegen den Arianismus und Apollinarismus hauptsächlich. Natürlich spielt die Christologie eine Hauptrolle darin, welche nach Möhler auf folgende Sätze hinausläuft: Christus kam zur Wiederbringung des wahren Gottesbewußtseins, zur Vernichtung der Sünde, Wiederbelebung des Bewußtseins der Unsterblichkeit; denn durch die Sünde entstand der Götzendienst, die Macht des Satans, die knechtische Furcht des Menschen vor Gott. Deßhalb erschien Christus, um uns mit Gott zu versöhnen, zu vergöttlichen, mit dem hl. Geiste zu verbinden, Alles auf den Anfang zurückzuführen und die Menschen wie mit Gott so unter sich zu verbinden. Seine Hauptschrift ist die Lebensbeschreibung des hl. Antonius, eine musterhafte Anweisung für das Mönchswesen. — Das sog. Athanasianische Symbolum (Quicumque) hat nicht den Athanasius zum Verfasser, obwohl unter seinen Schriften sich ein Symbolum von einer Auslegung begleitet findet. — Die Schrift über die Psalmen (interpretatio Psalmorum) scheint ihm zu gehören, wenn gleich

Tillemont darüber im Zweifel ist. Mehrere seiner Schriften sind verloren gegangen, namentlich exegetische; dagegen hat man ihm mehrere untergeschoben, z. B. fünf Gespräche über die göttliche Dreiheit. Bis zum J. 1601 hatte man die Schriften des Athanasius nur in lateinischen Uebersetzungen (von Nannius, Erasmus, nebst Fleckmanns Berichtigungen). Die Commelianische Ausgabe (Heidelberg 1601) stellte zuerst nach Handschriften den Grundtext her. Unter allen später erschienenen Ausgaben verdient die von Lopin und (besonders) Montfaucon veranstaltete (Paris 1693—98) den Vorzug. — Endlich muß noch in aller Kürze den Biographen unseres Heiligen Rechnung getragen werden. Der erste ist dessen Freund, der hl. Gregor von Nazianz, durch seine Lobrede auf den großen Athanasius. Die 3 griechischen Biographien, wie die aus dem Arabischen übersetzte, haben nach Montfaucon einen geringen Werth. Wichtiger ist die des Gottfried Hermant, Doctors der Sorbonne und Canonicus zu Beauvais: Vie de S. Athanase, Patriarche d'Alexandrie, Paris 1671. und des Jesuiten Daniel Papebroch S. Athanasii vita. Antwerp. 1680. An diese reihen sich würdig Montfaucon und Tillemont, nebst den Epitomen eines Du Pin, Scultetus, des Benedictiners Ceillier, eines Schram, Semler und Rößler. Joh. Matth. Schröckh „Leben und Schriften des Athanasius" im 12. Bd. seiner christlichen Kirchengeschichte hat mit möglichster Unparteilichkeit als Protestant diesen Heros aufgefaßt. Der glücklichste Biograph aber der Neuzeit ist der sel. Joh. Ad. Möhler, der in 6 Büchern unter der Aufschrift: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz 1827, in der Art unsern Heiligen pragmatisch auffaßte, daß er seine Geschichte und Lehre abwechselnd nach zusammengehörigen Lehrstücken behandelte und so das klarste Bild der Zeit, der Kirche und ihres standhaften Vorkämpfers uns hinterließ. [Haas.]

Atheismus ist eine Weltanschauung ohne Gott, von dem verneinenden griechischen α, und θεος, Gott. Man versteht damit das theoretische Verkennen Gottes; während die practische Verläugnung als Gottlosigkeit bezeichnet wird. Nicht ein ewiges Wesen überhaupt stellt der Atheismus in Abrede; das ist nicht möglich, und man hat in diesem Sinne mit Recht behauptet, es gebe eigentlich gar keinen Atheismus. Aber das ewige Wesen wird mit der Welt identificirt, die Welt selbst wird als das Ewige genommen, und somit kein ewiges Wesen vor und außer der Welt erkannt. Das ist der Atheismus. Materialismus, Semipantheismus, Pantheismus sind nur Vorstufen zu demselben, niedere Stadien eines Denkprocesses, welcher nothwendig im Atheismus endet. Wenn Alles Gott ist, so ist Gott Nichts. Außer dem Alles ist Nichts. Das All ist die Welt, für Gott bleibt das Nichts. Höchstens kann in der Welt das lebendige Wesen und seine Erscheinung unterschieden und jenes Gott, dieses Welt im engern Sinne genannt werden. Allein diese Unterscheidung existirt nicht in der Wirklichkeit. Die Natur ist nicht Schale und nicht Kern; sie ist Alles zugleich. Das lebendige Wesen erscheint, und die Erscheinung ist das Leben selbst. Es gibt nur zwei in sich folgerichtige und abgeschlossene Weltanschauungen, den Atheismus und den Theismus des Christenthums. Alles Leben in uns und außer uns ist entweder selbst ewig oder es ist durch ein anderes Wesen, welches das ohne Anfang Seyende ist. Ist es das von Ewigkeit Existirende selbst, was als funkelnder Stern in mächtigem Schwunge kreist, als Krystall sich schön gestaltet, in der Pflanze vegetirt und blüht, im Thiere empfindet und fühlt, im Menschen zum Selbstbewußtsein, zur Freiheit gelangt? Oder ist all dieses Leben selbstständig, ohne ewig zu sein; ist es durch den, welcher, ohne Anfang, unbedingt ist, der eben deßwegen gar nie in den Kreis des Werdens treten kann, der vor dem Gewordenen ist, ohne dasselbe und außer demselben? Das ist die Frage. Beide Weltanschauungen stehen von jeher neben einander in dem ganzen Lebensprocesse des Menschengeschlechtes. Das Heidenthum besteht in der Vergötterung der Natur. Wenn sie die Sonne

und die Sterne anbeteten, das nützliche und das furchtbare Thier, so hielten sie die Natur, die Herrliche und Alles Spendende, die Gewaltige und Schreckliche, für das Absolute, durch welches sie selbst da zu sein glaubten. Bei den feinorganisirten Stämmen der Hellenen wurden die mächtigen Erscheinungen der Physis in den reinsten, höchsten und schönsten Gestalten, in menschlichen, personificirt und als unsterbliche Gottheiten geehrt. Das nämliche reichbegabte Volk begann jenes höhere Denkleben, welches unter dem Namen Philosophie bis zu unseren Zeiten, mit manchen äußeren Unterbrechungen, aber doch in sich selbst stätig fortgeführt worden. Im Gange dieser freien Weisheitsforschung tritt der wurzelhafte Gegensatz sogleich wieder auf. Orpheus feierte ein intelligentes Wesen als das Princip aller Dinge. Thales pries die Welt als das Schönste, weil sie das Werk Gottes sei und Sokrates wollte zu der reinen Idee des die Menschen innerlich leitenden Geistes führen. Plato lehrte die Existenz eines wissenden unkörperlichen Wesens, ganz Geist, ganz Vernunft, ganz Verstand, freiwollend und mächtig ohne Grenzen, welches Alles lenkt, erhält und bewohnt, nachdem es die ungeformte Materie gebildet. Endlich Aristoteles fand im Beginne alles Lebens, welches ihm zunächst als Bewegung erschien, den zuallererst Bewegenden, der selbst unbeweglich nur durch seinen Willen bewegt, die unveränderliche lebendige Substanz. Diese alle erkannten also ein geistiges ewiges Wesen außer und vor der Welt. Aber in der Welt sahen sie nur einen todten Stoff. Das ewige geistige Wesen mußten sie demnach als das Allbelebende sich denken oder sie mußten andere geistige Substanzen der ewigen entströmend, annehmen, welche die todte Körperwelt bewegten und belebten. Da hier überall die Idee der Schöpfung fehlte, so konnten sie nicht über den Pantheismus hinauskommen. Ihnen entgegen faßten Andere das Leben der Welt auf; Demokrit, Leukipp, Protagoras, Epikur, die jonische Schule. Der Stoff selbst lebt, sagten sie, das kleinste untheilbare Stäubchen, die Atome haben Leben, setzen sich in gewisse Ordnung, und gelangen dadurch nach und nach zur Empfindung, zur Vernunft. Stoiker blickten noch tiefer; sie gewahrten den innigen Zusammenhang des natürlichen Lebens. Nicht jedem Atome an sich schrieben sie Leben zu, wohl aber der ganzen Materie ein allgemeines, mit Nothwendigkeit, von plastisch bildender Kraft. Aber weiter dachten sie nicht, und wie sie die geistige von der Nothwendigkeit der Natur unabhängige Freiheit übersahen, so auch die Bedingtheit jenes allgemeinen materiellen Lebens, welches sie als das an sich Ewige dachten. Dieses waren die wissenschaftlichen Atheisten des Alterthums. In der christlichen Zeit unter den Gräco-Romanen findet man zuerst die niederen Formen einer halbpantheistischen Gnosis mit ihren Emanationstheorien, welchen die Art des Naturlebens als die absolute Form alles Lebens zu Grunde liegt. Das ewige Wesen strahlt aus in unendlichen Gebilden, welche sämmtlich göttlichen Wesens theilhaftig sind und die ewige Materie formen und beleben oder selbst Materie schaffen. Die platonischen Ideen, von einem todten Stoffe gegenüber geistigen Kräften, im Bunde mit den Lehren des Christenthums herrschten zu allgemein, als daß der Pantheismus zum Atheismus hätte fortschreiten können. Aehnliches gilt vom Mittelalter. Aristoteles war in der Schule und die Kirche im Staate gewaltig. Todten Stoff belebt von geistigen, geschaffenen Formen sahen sie in den Dingen; Begriffe, welche das Product einer engen Verbindung aristotelischer Philosophie mit der christlichen Offenbarung waren. Eine ihnen entgegengesetzte Weltanschauung durfte sich nicht öffentlich bemerklich machen. Nur in häretischen Sekten brach krampfhaft die alte halbpantheistische Gnosis wieder hervor, und in der Schule tauchte hie und da die Behauptung auf, den einzelnen Formen der Materie liege eine allgemeine Form zu Grunde, das Leben (die Seelen) sei eines und ein gemeinsames, wobei die weiteren Fragen, über das Absolute im Hintergrunde bleiben. Männer wie Giordano Bruno hatten eine lebendigere tiefere Naturanschauung gehabt, waren schon kühne Pantheisten

aber sie gehören bereits der neueren Zeit an, und ihre Ideen scheinen noch nicht reif genug gewesen zu sein, um eine dauernde Wirkung zu haben. In dieser neueren Zeit beginnt eigentlich mit Spinoza ein Denkprozeß, welcher entschieden tiefer als alle bisherigen das Leben erfaßte, aber auch entschiedener als je zum Atheismus führte. Während der zwei großen Perioden, der griechisch-römischen und der mittelalterlichen, hatte man allgemein die Materie als Wesen, und zwar als ein todtes, genommen. Spinoza erklärte sie für Erscheinung wie das Denken. Ausdehnung und Denken erkannte er als Attribute der Substanz, der einen, ewigen, allgegenwärtigen. Doch ist das Wesen noch unterschieden von der Erscheinung. „Attribut sein" drückt eine ziemlich äußerliche Verbindung aus. Schelling erkannte, daß nicht nur Denken und materielle Bildung Thätigkeiten desselben Wesens sind, sondern daß auch Wesen und Erscheinung in der Natur identisch sind. Ihr Wesen ist nirgends als in den einzelnen Dingen, und es ist nicht und Nichts außer diesen. Eine solche vitale Anschauung der Natur entzückte die Geister mit Recht durch ihre Neuheit, durch ihre Tiefe, durch ihre Lebendigkeit. Sie vergaßen sich selbst, ihre Selbstständigkeit gegenüber der großen Lebendigen; diese erschien ihnen als das Absolute, Ewige. Hegel lebte ganz in dieser Weltanschauung, und vom allgemeinsten Begriffe ausgehend, in welchem vom Anfange an Alles zusammengefaßt ist, konnte er nicht anders, als ein Wesen, ein Leben in Allem finden, und dieses mußte er denn freilich als das Absolute gelten lassen. Dieß Wesen existirt nur in seinen Erscheinungen; das Allgemeine ist nur als Einzelnes; Leben gibt es nur als Lebendes. Was daher in der Natur zum Leben und im Menschen zum Selbstbewußtsein kommt, muß in jener Weltanschauung als das ewige Wesen selbst erkannt werden; die Physis war im Anfange; sie ist nicht geschaffen; außer ihr und vor ihr ist kein Ewiger, kein Schöpfer. Das ohne Anfang Seiende selbst lebt in den Dingen, denkt und liebt in uns; die Theologie ist in ihrem höchsten Begriffe Anthropologie. Das ist der Pantheismus, consequent zum Atheismus durchgeführt, mit vollem Bewußtsein, in wissenschaftlicher Form, mit einer Klarheit, wie sie noch nicht da gewesen. Doch steht in demselben klaren Lichte auch der Gegensatz, und allgemein, entschieden, wie zu keiner Zeit, wird dieses Mal die Menschheit zur Einsicht kommen, daß jene Weltanschauung nicht die wahre ist. Denn offener, vernichtender als je wird ihr Widerspruch nicht etwa mit ein Paar Syllogismen, sondern mit der ganzen Wirklichkeit, mit der Natur, mit der Geschichte, mit unserem innersten Leben und Selbstbewußtsein hervortreten. [G. C. Mayer.]

Athen, (Ἀθῆναι), die bekannte Hauptstadt Attika's, war in der Blüthezeit des Hellenenthums weltberühmt als Hauptsitz der griechischen Cultur, Wissenschaft und Kunst, so daß selbst Antiochus Epiphanes am Ende seines Lebens den Juden keine größere Auszeichnung zuzudenken wußte, als sie den Athenern gleich zu achten (2 Macc. 9, 15.). Hier kommt jedoch nur ihr anfängliches Verhalten dem Christenthum gegenüber in Betracht. Der Apostel Paulus war der erste, der sie damit bekannt machte. Als er die Stadt voll Götzenbildern und den auch von Profanscribenten bezeugten (vgl. Winer, Realw. I. 128) großen Eifer ihrer Bewohner in Verehrung derselben sah, wünschte er sie um so mehr für die Verehrung des wahren Gottes zu gewinnen und zum Christenthum zu bekehren. Er wandte sich zuerst in den Synagogen an die Juden und Neubekehrten und dann auf öffentlicher Straße an Jedermann, ließ sich namentlich auch mit epikuräischen und stoischen Philosophen in Wortwechsel ein, von denen er auf den Areopag (s. d. A.) geführt wurde und dort seine bekannte merkwürdige Rede hielt (Apg. 17, 22—31), die zwar aufmerksam angehört wurde, weil die Athener sehr neugierig waren (Apg. 17, 21. vgl. Winer a. a. O.), aber durch die Erwähnung einer Auferstehung der Todten die Zuhörer abstieß und bei einigen Spott bei anderen die Erklärung

zur Folge hatte, den Apostel ein anderes Mal hören zu wollen, was aber Allem nach nicht mehr geschah. Der Erfolg seiner Bemühung scheint hier nicht besonders gewesen zu sein (Apg. 17, 33 f. 18, 1.). Die Frage, wie ein Altar oder vielleicht mehrere Altäre in Athen zu der Aufschrift: dem unbekannten oder einem unbekannten Gott (ἀγνώστῳ θεῷ) gekommen seien, von welcher die Rede des Apostels auf dem Areopag ihren Ausgang nimmt, hat eine Menge von Vermuthungen und Monographieen hervorgerufen (vgl. Winer a. a. O.), deren Prüfung nicht hieher gehören kann. Schon Chrysostomus erklärt diese Erscheinung einfach aus der Natur des Pantheismus, wo man alle, auch die fremden und unbekannten Gottheiten sich geneigt zu machen wünschte und daher auch sie verehrte. Daß aber Paulus den Gott, den die Athener verehrten, ohne ihn zu kennen, geradezu als den allein wahren Gott bezeichnet, ist nicht eine pia fraus, sondern vielmehr ein Zeichen seiner bewundernswürdigen Lehrweisheit, fern von jeder falschen Suppositon, da ja auch im Gebiet des Polytheismus das Verlangen nach dem wahren Gott und seiner Kenntniß und Verehrung immer noch vorhanden war und sich gelegenheitlich auch ziemlich klar aussprach. Ohnehin wäre es leicht möglich, wenn gleich nicht erweislich, daß bei jener Inschrift geradezu an den Gott der Israeliten gedacht worden wäre, von dem die Athenienser wohl Kunde erhalten konnten, ohne seinen Namen zu erfahren (cf. Calmet, dissert. de epigraphe aræ Atheniensis Ignoto Deo. — Estius, annotationes in scripturam sacram. Duaci 1621. p. 609 sq.). [Welte.]

Athenagoras gehört zu den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Von seinen Lebensverhältnissen ist uns aber durchaus nichts Zuverlässiges überliefert. Damals waren die stehenden Vorwürfe, die man den Christen machte, sie seien Atheisten, feierten thyestische Mahlzeiten und begingen Blutschande. Auch Athenagoras unternimmt eine Widerlegung dieser schändlichen Vorwürfe in einer i. J. 177 dem Kaiser Marc Aurel und seinem Sohne Commodus übergebenen Apologie, mit dem Titel: πρεσβεία περὶ χριστιανῶν (legatio pro christianis). Mit Gewandtheit, Ruhe und Mäßigung bemerkt Athenagoras im Eingange: bei der allgemeinen Freiheit des Cultus, bei der Herrschaft des Gesetzes in allen Provinzen sei es auffallend, daß die sonst so gerechten als humanen Cäsaren die Christen, die doch ganz richtig von der kaiserlichen Gewalt denken, um des bloßen verhaßten Namens willen, ohne gerichtliche Untersuchung, verfolgen lassen, während man viele die Götter verachtenden Philosophen nicht als Verächter der Götter, sondern nur, wenn sie als Verbrecher überwiesen sind, bestraft. In der Widerlegung der angeführten Beschuldigungen gibt dem Athenagoras die Beleuchtung des ersten Vorwurfs Gelegenheit, ausführlich die Lehre von Einem Gotte, Schöpfer Himmels und der Erde, zu begründen, und dabei in der christlichen Literatur den ersten Versuch zu einer speculativen Auffassung der Trinität zu wagen (c. 10). Die andern zwei Beschuldigungen widerlegt nach Athenagoras schon der Glaube der Christen an einen allwissenden und gerechten Vergelter und die strenge Sittlichkeit der Christen, die nicht einmal einen unkeuschen Blick erlaube. Athenagoras hatte c. 36 eine eigene Abhandlung über die Auferstehung der Leiber versprochen und Styl und Geist der Abhandlung, die wir mit diesem Titel versehen besitzen, spricht ganz für Athenagoras als Verfasser der Schrift. Mit der Lehre von der Auferstehung, dem Gericht und Wiedererscheinen Christi fingen die Apostel die Predigt des Heils in der Heidenwelt an, denn der Grundsatz des leichtfertig dahinlebenden Heidenthums war: dieses Fleisch wird nicht gerichtet. Daran schloß sich dann die Belehrung über die Persönlichkeit des einstigen Weltrichters an. Daher mußten die Apologeten besonders die der Heidenwelt so widersinnige Lehre von der Auferstehung behandeln. Athenagoras will den Zweiflern zeigen, daß sie nicht zu beweisen im Stande seien, weder daß Gott die schon aufgelösten Körper zu einem menschlichen Wesen nicht wiederherstellen könne, noch, daß er dieses nicht wolle.

Er erhärtet jene Lehre aber auch positiv aus der Erschaffung des Menschen durch die Güte und Weisheit Gottes, wodurch er Zweck an sich ist, so daß seine Lebensflamme auch über dieses irdische Leben hinaus leuchtet; sodann aus dem Begriffe der menschlichen Natur als dieser Synthese von Geist und Körper, welche nur durch Auferweckung des Leibes ewig fortleben kann; endlich aus dem künftigen gerechten Gerichte, welches nicht die Seele allein für die durch den Körper ausgeübten Handlungen belohnt oder bestraft. Athenagoras zeigt unter den Apologeten des zweiten Jahrhunderts das meiste speculative Talent, große Lehrgabe, logische Ordnung, Klarheit und Uebersichtlichkeit seiner ganzen Darstellung. Er hat daher sicher auf den philosophisch gebildeten Theil seiner Leser einen für die Sache des Christenthums sehr günstigen Eindruck gemacht. — Die beste Ausgabe hat uns der Mauriner Maranus geliefert, in seiner Ausgabe des Justinus. Paris 1742, Venedig 1747. Lindner hat die Apologie abgesondert mit ausführlichem Commentare herausgegeben. Langensalza 1774. [Scharpff.]

Atrium, s. Kirchhof.

Athroth (עַטְרוֹת) mit dem Beisatze Sophan (שׁוֹפָן) war eine Stadt im Stamme Gad (Num. 32, 35.); mit dem Beisatze Beth-Joab (בֵּית יוֹאָב) aber eine Stadt im Stamme Juda (1 Chron. 2, 54.).

Attalia (Ἀτταλεία) eine Stadt in Pamphilien, vom pergamenischen König Attalus Philadelphus erbaut, an der Mündung des Flusses Katarrhaktes ins Mittelmeer, nahe an der Grenze von Lycien, wurde von Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise besucht (Apg. 14, 24.).

Attila, König der Hunnen vor Papst Leo dem Großen. Nicht der Einbruch der Westgothen, der Sueven, Alanen und Vandalen in das abendländische Römerreich hatte dasselbe zu vernichten vermocht. Obwohl im Innersten erschüttert, hatte es mit Preisgebung einiger Provinzen das Stammland Italien behauptet und selbst die Aussicht gewonnen, das übrige sich in der einen oder andern Weise wieder zu unterwerfen. Erst als die Vandalen Spanien verließen und seit 429 die reichste Provinz des weströmischen Reiches, Afrika, erobert, die Herrschaft des Mittelmeers erstrebt und mit den Westgothen in Spanien ein Bündniß geschlossen, welches eben so sehr den Haß der Arianer gegen die Katholiken, als die Abneigung der Teutschen gegen die Römer besiegelte, drohten die letzten Tage Roms anzubrechen. Zwar zerriß die Gewaltthätigkeit Geiserichs gegen seine Schwiegertochter, eine westgothische Königstochter, diesen Bund schnell wieder und die Westgothen schlossen sich an die Römer an. Allein Geiserich, hiedurch um seinen neuen Besitz bange, verband sich mit dem Hunnenkönig Attila, der Arianer mit dem Heiden, zum Umsturz der alten römischen und der neuen teutschen Ordnung der Dinge. Der Einbruch Attila's, der ohne Unterschied der Abstammung teutsche, türkische, slavische und finnische Völker mit sich schleppte, in Gallien fand hierauf statt und der enge Anschluß der Westgothen an die Römer, der Opfertod der Burgunder, die sich dem mongolischen Wütherich am Einflusse der Aar in den Rhein entgegenwarfen, der Widerstand der celtischrömischen Städte in Gallien, endlich die Völkerschlacht in den catalaunischen Gefilden 451, rettete die Unabhängigkeit der christlichen Völker vor mongolischer Barbarei für Jahrtausende. Aber der erste unglückliche Versuch Attila's, der seinen Beruf, die Völker zu morden, auf das Schwert des Kriegsgottes gründete, welches ihm zu Theil geworden war, und mit der Ermordung des eigenen Bruders die Rolle als „Gottesgeißel" begonnen hatte, hielt den kühnen Eroberer nicht von einem zweiten ab. Von der Schlacht bei Chalons, wo es ihm ehrlichen Schlachtentod zu sterben vergönnt gewesen wäre, nach Pannonien zurückgekehrt, verstärkte er die zusammengeschmolzenen Schaaren durch neue und drang im nächstfolgenden Jahre gegen den eigentlichen Sitz des abendländischen Reiches vor. Er zog nach Aquileja, der Vormauer

Italiens gegen Einbrüche vom Norden. Lange hielt sich die Stadt, und der Hunnenkönig dachte bereits wieder abzuziehen, als er sah, wie Störche ihre Jungen aus der Stadt in sein Lager brachten. Dieß galt ihm als glückliche Vorbedeutung. Er befahl noch einmal zu stürmen und das einzige Bollwerk Italiens bis Ravenna und Rom, Aquileja, fiel nun in seine Gewalt, und wurde dem Erdboden gleich gemacht. Jetzt ging der Vertilgungszug den reichen und fruchtbaren Gefilden Oberitaliens zu. Was fliehen konnte, floh; die Lagunen-inseln zwischen dem Festlande und dem adriatischen Meere erhielten von da ihre Bewohner. Was nicht floh, wurde ermordet und wie auf dem Zuge nach Gallien verkündete ein feuriger Streif verbrannter Städte die Richtung, welche der Hunnenkönig auf seinem Zuge nach Rom genommen. Die letzten Tage des Römerreichs schienen unaufhaltsam angebrochen; weder die alte Cultur noch die christliche Religion im Stande zu sein, das Verderben aufzuhalten. Padua mit allen Städten von der Etsch bis zum Ticin waren gefallen; Mailand, die Residenz der Kaiser aus dem Stamm Constantins und Valentinians I., wurde verbrannt. Schon fiel auch Pavia und das siegreiche Heer lagerte sich am Einflusse des Ticins in den Po und dachte die Drohungen Alarichs und Hradagus (Radagais) an Rom wahr zu machen. Da geschah es, daß plötzlich eine Gesandtschaft friedlicher Männer in dem hunnischen Lager erschien und den furchtbaren König zu sprechen verlangte. Es waren edle Römer, an ihrer Spitze ein Etrurier, Papst Leo d. Gr., im Morgen- wie im Abendlande hochverehrt als Besieger hartnäckiger Secten, die die Kirche nicht minder bedrohten, als Attila das Römerreich. Als Alles die unglücklichen Völker Italiens verließ, Kaiser Valentinian III. hinter den festen Mauern Ravenna's in Angst und Schrecken weilte und — nicht ohne Fügung Gottes — Aëtius der Sieger auf den catalaunischen Gefilden mit den römischen Legionen an der Vertheidigung des Stammlandes 1200jähriger Römerherrschaft verzweifelte, kein Heer, keine Festung, keine weltliche Macht Schutz und Rettung verliehen, machte der oberste Hirte der Christenheit sich auf, sein Leben für seine Heerde zu wagen und den Hunnenkönig mitten in seinem Lager von seinem Unternehmen abwendig zu machen. Er sprach mit Attila, bat für Rom, drohte ihm mit der Rache der Apostelfürsten, der Beschützer der Metropole der Christenheit, und was den Barbaren kaum auf den catalaunischen Gefilden angewandelt, der Schrecken des Todes befiel jetzt Attila bei den Worten des unbewaffneten Priesters. Nicht daß Alarich, weil er Rom erobert, mitten in seiner Siegeslaufbahn umgekommen, vermochte den Attila umzukehren; denn was zwei Jahre später Geiserich nicht bewog, hätte den Attila rühren sollen? Es war der Schrecken des augenblicklichen Todes, der Ananias und Sapphira vor dem Hauche des Apostelfürsten niedergestreckt hatte, welcher nun den Trotz des blutdürstigen Königs in Furcht und Zagen umwandelte. Er gestand, durch eine Erscheinung bedroht gewesen zu sein, die dem Papste zur Seite gestanden und kehrte um mit all den Seinigen. Zwar reute es ihn später; er bedrohte nochmal Italien, wandte sich aber plötzlich vom verhängnißvollen Orte seiner moralischen Niederlage hinweg nach Gallien, wurde hier von dem Westgothen Thorismund geschlagen, kehrte heim in seinen hölzernen Pallast an der Theiß und starb, nachdem er seine blutige Mission vollendet, als er vollberauscht mit der schönen Idlico das Hochzeitfest begehen wollte, ohne Zeichen des Schmerzes, freudig in Mitte seiner Gelüste (inter gaudia lætus sine sensu doloris), oder nach Andern, durch das Messer des teutschen Mädchens, deren Vater er ermordet hatte, die er selbst gezwungen, das Lager mit ihm zu theilen, ein Holofernes des neuen Bundes. Papst Leo aber, nachdem er so den schönsten Sieg des Christenthums über das Heidenthum erfochten, rettete nun Rom auch vor Geiserich, als dieser auszuführen gedachte, was Attila nicht zu Ende gebracht. Er erflehte und erhielt von den arianischen Barbaren Rettung und Schonung des christlichen Theiles von Rom, der Kirchen, Gräber und sonstigen heiligen Orte. [Höfler.]

Atto oder Hatto, Bischof von Vercelli. Sind wir auch weit entfernt, die Gebrechen und Fehler zumal Italiens im 9ten und 10ten Jahrhundert irgendwie in Abrede stellen zu wollen, so können wir doch denen nicht beistimmen, welche diese Zeit alles Guten und aller Guten für bar und ledig erklären. Wir finden in ihr neben Anderem eine Anzahl von Männern, die sich nicht bloß von der Sittenlosigkeit ihrer Zeit rein erhalten hatten, sondern auch den Muth besaßen, gegen diese mit aller Kraft sich zu erheben und sie durch Wort und Schrift zu bekämpfen. Unter diesen verdient neben Ratherius von Verona auch der etwas ruhigere und mildere Atto von Vercelli genannt zu werden. — Atto II. war der 44te Bischof von Vercelli vom J. 945 bis gegen das J. 960, der Sohn des Vicomten Aldegarius. Zeugniß von seinem Talent und seiner Gelehrsamkeit geben mehrere Schriften, die uns in zwei Handschriften, wovon die eine in der vaticanischen Bibliothek zu Rom, die andere im Archiv von Vercelli sich befindet, erhalten worden sind. Leider aber ist besonders die erstere Handschrift bei einigen Schriften des Bischofes sehr unleserlich und lückenhaft (Nat. Alexandri histor. eccl. Tom. VI. p. 195; Oudin, suppl. script. eccl. p. 305.). Im J. 1664 ließ der berühmte Bernhardiner, Johannes Bona, einige lesbarere und nicht so lückenhafte Schriften unseres Atto aus der Handschrift im Vatican abschreiben und an den Benedictiner, Lucas Dacherius übermachen, welche dieser im 8ten Band seiner Lehrenlese S. 1—138 herausgegeben hat. Eine Ergänzung aber des Lückenhaften durch Vergleichung der Handschrift zu Vercelli, was besonders beim Perpendiculum und den Predigten nöthig gewesen wäre, war deßhalb nicht möglich, weil die Canonici zu Vercelli trotz alles Bittens die Herausgabe desselben verweigerten (s. Nat. Alexander und Oudin a. a. St. und Nouvelle Bibliotheque par Du-Pin Bd. 8 S. 25 und 27). Dieses Verweigern veranlaßte Dupin, das Dasein dieser Handschrift etwas in Zweifel zu ziehen. Es kann aber auch in Anderem seine Ursache haben. Später sind die Werke unseres Bischofs von Carl, Graf Buronti de Signore, Canonicus von Vercelli in einer prächtigen Ausgabe — Vercellis 1768, 2 Tom. Fol. — gesammelt worden (Schröckhs Kirchengesch. 23r Bd. S. 302). Unter diesen führen wir vor Allem an die statuta ecclesiæ Vercellensis, collectio canonum, 100 Artikel, deren Hauptbestandtheil Beschlüsse verschiedener Concilien und päpstliche Decretalen sind. Wir finden darin Ermahnungen und Ermunterungen zum Festhalten am katholischen Glauben, zur treuen Pflichterfüllung der Geistlichen, Verordnungen über den Unterricht der Katechumenen, die Taufe der Stummen und die Pflichten der Taufpathen, Einschärfung der an den Calenden zu haltenden Conferenzen der Geistlichen u. s. w. Ferner ist von ihm ein Werkchen über die Bedrückung der Geistlichen, de pressuris ecclesiasticis, das in drei Theile zerfällt. Nachdem er zu Anfang dieser Schrift ausgesprochen hat, daß die Kirche zu allen Zeiten Verfolgung und Bedrückung zu erdulden habe, aber dennoch feststehe im Glauben an und in der Liebe zu Christus, schließt er den Eingang mit folgender schönen Stelle: „Glückliches Haus! durch keine Stürme bewältigt, durch keine Ueberschwemmung verwüstet, durch keinen Windstoß entwurzelt; gegen welches die Pforten der Hölle, wenn sie auch immer auf es einstürmen, nichts vermochten; welches weder geheimer Verführung, noch offener Verfolgung weicht, weder den Angriffen böser Geister noch der Schlechtigkeit der Laster und Verbrechen." Von da geht er zum Thema des ersten Theils über. Eine der gewöhnlichen Verfolgungen seiner Zeit sei es, daß man ungerechter Weise die Cleriker vor weltliche Gerichte ziehe, wo sie ihre Unschuld nur dadurch beweisen können, daß Zeugen dieselbe beschwören, oder daß ein Kämpfer für sie im Zweikampf seinen Gegner besiege. Diese beiden Wege aber zur Ermittlung der Unschuld seien ebenso unerlaubt als ungerecht und zumal bei Clerikern angewendet in den Augen der Kirche ganz verwerflich. Die competenten Untersuchungsrichter in Sachen der Bischöfe seien die Erzbischöfe oder die Bischöfe einer Provinz, die Entscheidung habe der

Papst. Cleriker sollen nicht durch Laien gerichtet werden. Dem weltlichen Gericht stehe nur eine Gerichtsbarkeit zu, wenn die Sache vom geistlichen an den weltlichen Arm übergeben werde. Im zweiten Theil führt er aus, wie durch den Einfluß der Fürsten auf die Erwählung der Bischöfe mehr Rücksicht genommen werde auf Reichthum, Verwandtschaft, auf die dem Fürsten geleisteten Dienste, als auf die von den Canonen geforderten Eigenschaften, wirkliches Verdienst, Tugend und Frömmigkeit. Durch Simonie und Ahnen, sagt er, gelangen sogar Kinder auf den bischöflichen Stuhl. Im dritten Theile rügt er, daß man die Einkünfte eines erledigten bischöflichen Stuhles, die doch Eigenthum der Kirche seien, dieser raube. — Seine Briefe sodann sind von verschiedenem Inhalt. Endlich müssen wir noch 17 Predigten und einer Schrift erwähnen mit dem Titel Polyptikus oder *πολύπτυχος*, ohne Zweifel wegen ihres vielgestaltigen Inhalts. Der Verfasser selbst nennt sie auch perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sancire debet. Es ist dieß eine Art von Tugend und Lasterverzeichniß (s. über all diese Werke Nouvelle Biblioth. par Du-Pin Tom. 8. p. 27 f. und Nat. Alexand. hist. eccl. Tom. VI. p. 195.). [Stemmer.]

Attribut, s. Subject.

Attribute Gottes, s. Gott.

Attrition, s. Reue.

Auctorität, s. Gewalt.

Auctoritätsglaube. Glaube ist das von der Wahrheit geforderte Verhalten des creatürlichen Geistes zu ihr, und zwar ist er in dem Grade nicht bloß Sache des Erkennens, sondern zugleich des Willens und Gemüthes, als die Wahrheit eine concrete ist. Durch die That bewährt er sich. Zur religiösen Wahrheit, als zu Gott und seiner Offenbarung, steht der Mensch außerdem im Verhältniß der Unterordnung, so daß er sie nur zu gewinnen und zu besitzen vermag, sofern sie, ihn von innen und außen erleuchtend, erregend und bestimmend, sich selbsten ihm gibt. Indem nun endlich die Stellung des Menschen zu Gott einerseits zwar eine unmittelbare, andererseits aber eine durch die Objectivität vermittelte ist: wird sein Glaube oder seine Hingabe an den ihn allseitig bestimmenden Gott nicht bloß durch sein subjectives, selbsteigenes Verhalten zu ihm, sondern zugleich durch die That des ganzen religiösen Organismus, die Kirche, vermittelt. Der Glaube des Einzelnen hat seine Bewährung daran, daß er glaubt, was ihm die Kirche zu glauben vorstellt. Der Katholik glaubt, was und weil es Gott, die schlechthinige Wahrheit geoffenbart hat; was Gott aber so geoffenbart habe, weiß er von der Kirche, welcher Gott seine Offenbarung und seinen (sie verstehenden) hl. Geist gegeben hat. Er glaubt also auf das Ansehen der Kirche hin, und sein Glaube ist Auctoritätsglaube, keineswegs aber deßhalb blind oder unfrei. Ist Gott der absolute und die Kirche der objective, so ist der Gläubige der subjective Grund seines Glaubens. Klar ist nur, was sich allseitig bewährt, und von dem bloßen Abstractum der Freiheit, welches auch in sein Gegentheil umschlägt, unterscheidet sich die concrete Freiheit dadurch, daß hier das Thun durch die göttliche und objective Ordnung der Dinge normirt ist. Die wahre Auctorität knechtet und verfinstert nicht, sondern erleuchtet und befreit. Dem Protestanten ist die Auctorität für seinen Glauben die hl. Schrift, deren Sinn nach den Grundsätzen des Katholicismus der hl. Geist den Einzelnen zugleich unmittelbar und mittelst der Kirche erklärt, so daß der Gläubige die Richtschnur für seinen Glauben an dieser hat, dagegen den Sinn der Schrift nach der Lehre des alten Protestantismus der hl. Geist dem Einzelnen für sich, nach derjenigen des neuen das Gefühl, der Verstand, die Gelehrsamkeit, ohne specielle göttliche Hilfe oder auch mit ihr, auslegt. Ob oder inwiefern die symbolischen Bücher eine Auctorität für den Glauben des Protestanten seien, darüber streiten die ältern und neuern Protestanten. Dem Einen sind die symbolischen Schriften eine Auctorität, weil, dem

Andern, sofern sie ihm mit den hl. Schriften übereinstimmen, so daß das Urtheil des Einzelnen wieder über diese Auctorität entscheidet. Der Auctoritäts- und Vernunftglaube schließen sich nur dann und so weit aus, wenn und inwiefern die Auctorität oder die Vernunftthätigkeit ihrer Idee oder dem göttlichen Willen unangemessen sind. Der Rationalismus verwirft den Auctoritätsglauben überhaupt, weil er die Vernunft, welche ihm angeblich der Maaßstab für Alles ist, zu beschränkt und unbestimmt faßt; der Auctoritätsglaube der sog. positiven nichtchristlichen Religionen, so der heidnischen und der muhammedanischen, besteht weder vor der einzelnen noch der historischen und Gesammtvernunft, weil hier die Auctorität nicht, wie die der katholischen Kirche, vom wahren Gotte selbst stammt. Der Vernunftglaube auf dem religiösen Gebiete ist ebenso natürliche Gewißheit Gottes, als die unmittelbare Gewißheit der gegenständlichen Welt und des eignen Geistes Vernunftglaube ist. Man versteht aber auch unter Vernunftglaube im engern Sinn die Erkenntniß Gottes, wie er sich durch die Natur, den menschlichen Geist und die Geschichte offenbart, im Unterschied zu seiner übernatürlichen Offenbarung durch Christus und seinen Geist in der Kirche. [L. Schmid.]

Audianer, s. Anthropomorphiten.

Audientes, s. Katechumenen.

Audientia episcopalis nannte die römische Rechtssprache die schiedsrichterliche Gewalt der Bischöfe in Rechtsstreitigkeiten der Gläubigen. Falls nämlich ein Streit sich nicht durch die aufopfernde Liebe ganz vermeiden ließ, sollte er wenigstens nicht vor die heidnischen Gerichte gebracht, sondern nach der Ermahnung des Apostels (1 Kor. 6, 1 ff.) durch christliche Schiedsrichter geschlichtet werden. So bildete sich die schöne Sitte, daß die Gläubigen ihre Streitigkeiten um irdische Güter vertrauensvoll denjenigen anheim gaben, welchen die Sorge für die ewigen anvertraut war, und die Bischöfe ein stehendes Schiedsrichteramt erhielten. Nach der Anerkennung des Christenthums als Staatsreligion fiel allerdings der Hauptgrund der früheren Abschließung der Gläubigen gegen die ordentlichen Gerichte weg, gleichwohl hatte dieß aber nicht das Aufhören der bischöflichen Schiedssprüche, sondern vielmehr ihre gesetzliche Autorisirung zur Folge, indem Constantin verordnete, daß jeder Spruch des Bischofs unumstößlich sein solle, und selbst ein von dem weltlichen Richter begonnener Proceß von den Parteien vor das bischöfliche Schiedsgericht gezogen werden könne. Ja noch weiter geht eine andere Constitution desselben Kaisers, welche zwar von Vielen für unächt gehalten wird, doch in der neuesten Zeit wieder gründlich und mit vielfacher Zustimmung als ächt vertheidigt worden ist. (Vgl. G. Hænel de constitutionibus, quas Jacobus Sirmondus Parisiis a. MDXXXI. edidit, dissertatio. Lipsiæ 1840. 4.) Dieselbe bestimmt nämlich, es solle auch auf *einseitiges* Verlangen der einen oder andern Partei die Sache an das Schiedsgericht des Bischofs gezogen werden können, sein Spruch unumstößlich sein und von jedem Richter vollzogen werden können. Spätere Kaiser forderten indeß wieder Uebereinstimmung beider Theile zur Begründung der bischöflichen Competenz. In dieser Gestalt dauerte das Schiedsamt der Bischöfe, sowohl im spätern römischen als im germanischen Rechte fort, bis es endlich für die Laien außer Gewohnheit kam. Bei Streitigkeiten der Geistlichen unter einander, für welche fortwährend das bischöfliche Schiedsgericht exclusiv competent war, hat es noch bis in späte Zeit Anwendung gefunden. [Hildenbrand.]

Auferstehung Christi. Die Besiegelung der Offenbarung, der Höhenpunct der frohen Kunde, die Sonne der christlichen Hoffnung ist die Thatsache, daß der Herr aus dem Grabe lebendig wieder hervorgegangen ist, das körperliche, physische Fortleben desselben nach dem Tode in unvergänglicher Herrlichkeit. Die Auferstehung gehört zu jenen außerordentlichen Begebenheiten mit Jesus von Nazareth, welche uns überzeugen, daß er der Sohn des Weltenschöpfers ist. Sie gehört also nach einer Seite zu den Gründen unseres Glaubens;

aber sie ist noch vielmehr Gegenstand, Inhalt des Glaubens. Unsere Ueberzeugung von Christus umfaßt auch diesen Punct, wie seine höhere Abstammung, seine welterlösende That. Die Auferstehung muß daher nicht bloß als Thatsache für sich allein, sondern zugleich im Zusammenhange mit allen übrigen genommen werden, wodurch sie auf einer großen angemessenen Grundlage erscheint. Die geschichtliche Wahrheit beruht zunächst auf den mündlichen und schriftlichen Aussagen der Augenzeugen. Die schriftlichen sind die Berichte der vier Evangelien, deren Wahrhaftigkeit sich besonders auch durch die Verschiedenheit ihrer einzelnen Angaben beurkundet, und deren Aechtheit durch die rücksichtslosesten Angriffe der Kritik glänzender als je bewährt worden ist; und dann die Apostelgeschichte des Lukas und die unbezweifelt ächten Briefe des Paulus. Die mündlichen Aussagen haben sich, ein breiter Strom, in weniger Zeit als ein Menschenalter über die damals bekannte Welt verbreitet, und sie haben sich mit Donnerhall durch die Jahrhunderte in stets wachsender Verstärkung ununterbrochen dahingewälzt. Diese ununterbrochene lebendige Strömung nimmt unabweisbare geschichtliche Geltung in Anspruch. Beide dann, die freie Kunde und das urkundlich niedergelegte Wort geben in ihrer Zusammenstimmung eine historische Sicherheit, die nur durch beschränktes, unwissenschaftliches Fallenlassen des Einen erschüttert werden kann. Aber nicht bloß auf dieß große Doppelzeugniß gründet sich unsere Ueberzeugung. Sie wird getragen von allen jenen Creditiven, welche der Ewige für seinen Sohn in die Geschichte niedergelegt hat; eine Beglaubigung, welche die gesammte Zeit Menschengedenkens umfaßt, welche in welthistorischen Geschicken ganzer Völker, in unvergleichlichen Thatsachen der eigenthümlichsten Art besteht, welche durch millionenfach sich wiederholende Erfahrungen im innern Leben des Einzelnen einem Jeden nahe gelegt ist. — Es ist nicht vernünftig, Thatsachen in Abrede zu stellen, weil man ihre Möglichkeit nicht einsieht. So wenig etwas wirklich sein muß, dessen Möglichkeit wir erkannt haben, so wenig folgt, daß etwas nicht wirklich ist, dessen Möglichkeit wir nicht erkannt haben. Aber auf dem gegenwärtigen Standpuncte der Wissenschaft, bei einer tiefern Anschauung des Naturlebens kann auch selbst die Möglichkeit nicht mehr verkannt werden. [G. C. Mayer.]

Auferstehung der Todten (ἀναστασις των νεκρων, resurrectio mortuorum, resurrectio carnis). Das apostolische Glaubensbekenntniß spricht in seinen letzten Artikeln den Glauben an die Auferstehung des Fleisches aus. Dieser Artikel kommt seinem Inhalte nach in allen jenen Bekenntnissen wieder vor, die in ihr Bereich, wenn auch stets nur übersichtlich den ganzen und vollen Glauben der Christen gezogen haben. Und zwar gehören hieher die Privatbekenntnisse eben so, wie die allgemeinen. Zu den Symbolen, welche ausdrücklich den Artikel von der Auferstehung des Fleisches oder des Leibes aufgenommen haben, gehören das Bekenntniß des Irenäus (adv. hær. I. 10), des Tertullian (præscript. 13), des Origenes (in der Vorrede zum Periarchon), der apostolischen Constitutionen (VII. 42), der Gemeinde von Jerusalem, der Kirche von Alexandria, das Nicäno-Konstantinopolitanische Symbolum vom J. 381, das Symbolum Quicunque (oft das Athanasische genannt), endlich das Bekenntniß des allgemeinen lateranischen Concils, sowie desjenigen von Trient. Die Lehre der Bekenntnißschriften ist aber eben so auch Lehre der heiligen Schrift. Schon das Alte Testament spricht eine Auferstehung des Leibes aus (Hiob 19, 25—27. Jes. 26, 19. 66, 14. Ezech. 37, 1—14. Daniel 12, 2. 2 Makk. 7, 9. 14. 23.). Haben Manche im Alten Testament den Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes schwer finden wollen, so ist es offenbar daher zu erklären, daß sie eben bloß und allein eine Unsterblichkeit des Geistes, ohne allen und jeden Zusammenhang mit der Auferstehung des Leibes gesucht haben, da doch die göttliche Offenbarung den Menschen im andern Leben nicht etwa nur zur Hälfte, sondern ganz fortexistiren läßt, in jenem andern Leben nämlich, das dereinst auf die Vollendung der Dinge folgt.

Den alttestamentlichen Glauben an die Auferstehung des Fleisches setzt selbst noch die Berufung Pauli auf die Ueberzeugung der Pharisäer Apostg. 23, 6., mit welcher die seinige in dem betreffenden Puncte Eins ist, außer Zweifel. Bedurfte die alttestamentliche Auferstehungslehre auch nur irgendwie eine klarere und faßlichere Bestimmung, so ertheilt diese gewiß die Lehre Jesu (Matth. 22, 23. Luk. 14, 13. 20, 36. Joh. 5, 25—29. 6, 38—55. 11, 23—25.) An die Lehre Jesu schließt sich die mit ihr ganz identische der Apostel an (Apostg. 17, 18. 31—34. 23, 6. 24, 15. 26, 8. Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. 15, 12. 22. 2 Kor. 4, 14. 5, 1. Phil. 3, 21. 1 Thessal. 4, 12—16. 2 Thim. 2, 11. Hebr. 6, 2. Offenb. 20, 12.). Was Glaube der Schrift und der Kirche ist, war stets auch Glaube der Kirchenlehrer. Schon im patristischen Zeitalter schrieben mehrere ausgezeichnete Theologen eigene Abhandlungen über die Auferstehung des Fleisches; unter sie gehören: Justin der Martyr, Athenagoras, Clemens Alex., Tertullian, Origenes, Methodius, Eusebius, Gregor v. Nyssa, Ambrosius, Ephrem, Zeno v. Verona, Aeneas v. Gaza, Joh. Philoponus u. A. Die spätere Zeit ermangelt solcher Arbeiten nicht. Insbesondere aber enthält jede auch nur etwas umfassende, den christlichen Lehrbegriff betreffende Schrift die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, in welcher Zeit und an welchem Ort sie auch verfaßt worden sein mag. Ist die Lehre von der Auferstehung Fundamentallehre des Christenthums (Apostg. 4, 2. 23, 6 ff. Hebr. 6, 2. Justin. dial. c. Tryph. c. 80. Tat. Græc. 6. Orig. c. Cels. V, 18. in Lev. hom. 5. n. 10. Tertull. de resurr. carn. 1. Basil. epist. 261. n. 3. Ephr. de res. mort. August. de civ. Dei. XX. 20. Theodor. in Ezech. 29, 29. Zen. Veron. l. I. tract. XVI. de resurr. n. 1.); so beobachten diejenigen Vorstellungen, die ihre Wurzeln nicht im Boden der Offenbarung haben, ein feindseliges Verhalten gegen sie. Schon im Judenthume läugnete die Secte der Sadducäer die Auferstehung (Matth. 22, 23. Mark. 12, 18. Luk. 20, 27. vgl. Apostg. 23, 8.). Führt der Heiland den sadducäischen Unglauben auf die Unkenntniß der Schrift und auf die Nichterkenntniß der Kraft Gottes zurück (Matth. 22, 29.), so geht aus Apostg. 23, 8. hervor, daß die Sadducäer in den Engeln und Geistern, die sie in Abrede stellten, eigentlich nur den Geist selbst geläugnet haben. Dieß stimmt auch ganz mit Josephus überein, der bemerkt, die Sadducäer lehren, die Seele des Menschen sterbe mit dem Leibe, es gebe keine Auferstehung, und nach dem Tode sei weder Belohnung noch Strafe (Joseph. Antiq. XVIII. 1. 4. Bell. Judaic. II. 8. 14. Vgl. Tanchum. fol. 3. 1. Mischna Berach. 9, 5.). Die Sadducäer läugneten, das ist nunmehr klar, als krasse Materialisten, selbst den Geist, als den persönlich unsterblichen, womit die Auferstehung allerdings ganz zwecklos erscheinen muß. Die Auferstehung läugneten ferner die Essäer. Durch Vorstellungen, wie wir sie bei den Pythagoräern und Platonikern finden, als sei der Leib an sich nur der Kerker der Seele, und der Austritt aus ihm der Eintritt in die wahre Freiheit und Seligkeit, befangen, stellten die Essäer die Auferstehung des Leibes schon deßwegen in Abrede, weil die Wiedervereinigung mit dem Leibe für den Geist nur der Eintritt in einen neuen Kerker sein müßte. Auch die Samaritaner läugneten die Auferstehung des Leibes (Philastr. catalog. hær. Joann. Damasc. hær. IX. et XIII.). Den vorhin bezeichneten pythagoräisch-platonischen Vorstellungen ist es zuzuschreiben, warum der Apostel Paulus mit der Predigt von der Auferstehung zu Athen Anstoß fand (Apostg. 17, 18. 32.). Daß diese Lehre überhaupt viel Widerspruch gefunden, geht aus Apostg. 26, 24. und 1 Kor. 15, 12. hervor. Aus Augustinus (de civ. Dei XIII. 16) aber leuchtet ein, wie lange die pythagoräisch-platonischen Ansichten sich dießfalls feindlich gegen die christlichen verhielten. Auch an symbolisirenden und mythisirenden Vorstellungen fehlte es schon zu dieser Zeit nicht, indem Hymenäus und Philetus behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim. 2, 17, 18.), durch den vermittelst der Taufe bewirkten Eintritt in das Christenthum

nämlich, welches letztere an sich schon die längst erwartete religiös-sittliche Wiederherstellung der Menschheit sei, eine Vorstellung, die wir auch bei Menander wiederfinden (Iren. adv. hær. II. 20). Die heidnische Lehre, die Materie sei ewig, und ihrer Natur nach das Böse, wurde vom Gnosticismus adoptirt, deßwegen aber die Auferstehung schon aus dem Grunde geläugnet, weil die Wiederverbindung des Geistes mit dem Leibe eben so eine Verschlimmerung und eine neue Unseligkeit wäre, wie sie es damals gewesen, als die Seelen zur Strafe für den Abfall in die Leiber als in Kerker verbannt worden waren. Eine derartige Läugnung finden wir bei Simon Magus (Iren. I. 28. Pseudo-Clem. hom. II. n. 22. August. de hær. 1. Gregor Naz. laud. Heron.), Saturnin (Iren. I. 24. n. 1. Tert. de anim. 23. de præscr. 46. Theodor. Hist. eccl. I. 13.), Markus (Tert. de præscr. c. 50), Basilides (Iren. I. 23. Clem. Alex. Strom. IV. 12. Tert. præscr. 46. Theod. hist. eccl. I. 3.), Karpokrates (Iren. I. 25. Epiph. hær. XXVII. Theod. H. E. I. 5.), Marcion (Iren. I. 27. n. 2.), Cerdon (Tert. de præs. 49 und 51.). Die Ophiten (Tert. præs. 47.), Valentinus und Apelles machten keine Ausnahme (Hieron. ad Pamach.). Wie Menander, nahmen die genannten Gnostiker die Auferstehung, die sie verwarfen, nur symbolisch für etwas Anderes, wie sie denn unter Anderm auch das Eingeweihtwerden in ihre Geheimnisse eine Auferstehung nannten (Tert. præs. 19. Hieron. ad Pamach.). Feinde der Auferstehungslehre waren aus gleichen Gründen, wie die Gnostiker, die Manichäer (August. c. Faust. XI. 3. Contr. Adimant. 12. Chrys. in Genes. Serm. VII. n. 4. Epiph. hær. LVI. n. 86.). Eben so waren es jene mittelalterlichen Secten, in denen sich der Gnosticismus und Manichäismus nur fortgesetzt hat. So die Secten der Katharer (Moneta adv. Cathar. et Waldens. IV. 8. 1. Rayner. summ. adv. Cath.) und Begharden (Joann. Ep. Argent. contra Beghard.) Im Reformationszeitalter läugneten die Auferstehung die sogenannten Libertiner (Calvin. br. inst. adv. Libert. c. 11.). Später auch Swedenborg. In der neuern Zeit die Encyklopädisten, Rationalisten, Materialisten und Pantheisten. Die Lehre von der Auferstehung wurde nie umfassend dargestellt, ohne daß die Gründe für ihre innere Wahrheit und Vernünftigkeit zugleich angegeben wurden. Indem wir auf diese uns jetzt einlassen, fassen wir dieses sowohl als alles Uebrige in nachstehende Nummern. 1) Wenn die heilige Schrift die Auferstehung bespricht, legt sie den Anschauungen, die sie gibt, gleichsam wie einen Beweis, den Satz unter: Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 31. 32. Mark. 12, 26. 27. Luk. 20, 37. 38.). Hiemit ist aber der Gedanke ausgedrückt, die Auferstehung sei, auf Gott hingesehen, ein Mögliches schon deßwegen, weil dieser die Urquelle des Lebens, als welche er sich bei der Schöpfung erwiesen, auch fortwährend bleibe und als solche stets aufs Neue sich bethätige. Insbesondere geht nicht verloren, was entweder eine Person selbst ist, oder einer Person anvertraut wird, wie der Leib. Während die Person, der Geist, nie stirbt, wird der Leib, wenn er gestorben, für die Person wieder erweckt. Wo keine Person ist, erhält sich die Gattung, während das unpersönliche Individuum stirbt. Wo somit eine Person ist, ist diese für sich unsterblich, während der sterbliche Leib, mit dem sie einstens verbunden war, für die Wiedererneuerung dieser Verbindung erweckt wird. Der Gott der Lebendigen kann und will Auferstehung des Fleisches bewirken. Auf den Standpunct des absoluten Lebens von Seite Gottes, und der Wiederbelebungsfähigkeit von Seite des Leibes stellen sich die Väter, wie Irenäus (V. 3, n. 2. 3. 4. n. 1. V. 5, n. 2.), Tertullian (de res. carn. c. 11.) u. A. Beides, die Kraft und der Wille Gottes, so wie die Wiederbelebungsfähigkeit des Leibes, zeigt sich in den verschiedenen factischen Todtenerweckungen (Iren. V. 13. n. 1. Tert. res. c. 17. Orig. in Psalm. I. 5. Constit. Apost. V. 7. Jacob. Nisib. serm. 8 de res. mort. n. 6.). 2) Die Auferstehung des Leibes ergibt sich ferner aus der Idee des Menschen,

denn nach dieser Idee ist der Leib ein integrirender Bestandtheil desselben (Tert. res. carn. c. 16. Weitläufig und erschöpfend Athenagoras de res.). Der Mensch ist im Universum jenes höchst bedeutungsvolle dritte Glied, in welchem die beiden andern, Geist und Natur, in einander laufen und zu Einem sich verbinden, wodurch das Universum selbst seine Vollkommenheit erhält. Soll nun dereinst das Universum sich erneuern, so fordert diese Erneuerung, durch welche die ursprüngliche Vollkommenheit sich wiederherstellen soll, die Ergänzung durch den Leib, damit aber die Auferstehung des Fleisches, durch welche allein der Mensch in seiner Integrität dereinst wieder dastehen wird. Daraus ist von selber klar, daß der Leib nicht ein bloßes Instrument oder Organ des Geistes in dem Sinne ist, daß er nur vorübergehend angenommen, dann aber für immer weggeworfen werden könnte. Das allen menschlichen Individuen eingepflanzte Verlangen nach Unsterblichkeit (Cyrill. Hieros. Cat. XVIII. n. 5) ist zugleich Sehnsucht der Seele nach Wiedervereinigung mit dem Leibe, und die Stillung dieser Sehnsucht nach Integrirung ist ein Bestandtheil der Seligkeit, wie ein Theil der Todesschrecken beim Sterbenden in der Trennung der Seele vom Leibe seinen Grund hat (Thom. Aqu. Summ. I. 2. qu. 4. art. 5. Suppl. P. III. qu. 59. art. 1. Sent. IV. dist. 43. qu. 1. art. 1. Duns Scot. Sent. IV. dist. 43. qu. 1. Bonavent. Sent. IV. dist. 43. art. 1. qu. 1. Richard de S. Vict. Sent. IV. dist. 43. qu. 1.). 3) Ein weiterer Grund liegt in der göttlichen Gerechtigkeit. Die sittlichen Handlungen des Menschen waren Handlungen des ganzen, vollen und ungetheilten Menschen, des Menschen folglich, wie er als sinnlich-vernünftiges Wesen aus Leib und Seele besteht. Die göttliche Gerechtigkeit muß daher auch dem Leibe zu Theil werden lassen, was dem Geiste widerfährt (Iren. II. 29. n. 1. 2. Athenag. res. c. 18 sq. Tert. c. 14. 15. 16. testim. anim. c. 4. Cyrill. Hier. cat. XVIII. 4. Chrys. gen. serm. VII. n. 4.). 4) Eben so will die Totalität der Erlösung, die dem Menschen gilt, wie er die realisirte göttliche Idee, also der ganze Mensch ist, eine Auferstehung des Leibes, da sie ohne diese nur eine theilweise, damit aber unvollständige wäre (Justin. Mart. de res. fragm. Iren. V. 6. n. 1. Ambros. res. II. n. 128. Dazu die oben aus Thomas v. A., Duns Scotus und Bonaventura angeführten Stellen). 5) Vor Allem wird aber auf dem Boden der Offenbarung Gewicht auf die Auferstehung Christi selbst gelegt. Nicht nur wird die Auferstehung der Todten mit der Auferstehung Christi allenthalben dadurch in Verbindung gebracht, daß gesagt wird: „Derjenige, der Christum den Herrn erweckt habe, werde auch uns auferwecken" (Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. 15, 12—22. 2 Kor. 4, 14.), sondern dieser Gedanke und Ausdruck wurzelt selbst wieder tiefer darin, daß dieselbe heilige Schrift lehrt: „Wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die in Jesu Entschlafenen mit ihm hervorführen" (1 Thessal. 4, 13.). Und anderwärts: „Zuverlässig ist das Wort: Sterben wir mit ihm (mit Christo Jesu), so werden wir mit ihm auch leben" (2 Tim. 2, 11. vgl. 1 Kor. 6, 14.). Ferner: „Christus ist von den Todten auferstanden als Erstling der Entschlafenen. Denn wie durch einen Menschen der Tod kam, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Todten. Wie nämlich durch Adam Alle sterben, so werden auch durch Christum Alle wieder in's Leben gebracht. Doch Jeder in seiner Ordnung: zuerst Christus, dann die, welche Christo anhangen, und an seine Wiederkunft glauben. Darnach die Vollendung" (1 Kor. 15, 20—24.). Diese Gedanken sind nur Momente einer größern umfassenderen Gedankenreihe in der Bibel, die wir anderwärts (in unsr. Encyklop. d. theol. Wissenschaften 2. Aufl. I. Bd. S. 720—728) dargestellt haben, wovon die Grundbestimmung ist: daß die Acte unseres (zu erlösenden) Lebens nachbildliche Acte des (erlösenden) Lebens Christi sind. War nun in die Acte des Lebens Jesu die Auferstehung verflochten, und war dieser Act ein Sieges- und Vollendungsact; so wird der biblische Grundgedanke selbst vernichtet, würde nicht auch der

Mensch von den Todten auferstehen. Was sich am Erlöser eben so factisch als urbildlich begeben hat, das muß und wird sich auch factisch und nachbildlich am Menschen begeben. Es gehört dieß mit zur Vollständigkeit des Erlösungsbegriffs und des Erlösungsprocesses. Und die Bibel spricht dieß mit solchem Nachdrucke, ja wir möchten sagen, mit solcher Kühnheit aus, daß sie die Ordnung gewissermaßen umkehrt und sagt: „Wenn die Todten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden" (1 Kor. 15, 16). Der Ausdruck erklärt sich hinlänglich durch die zunächst vorausgegangenen Worte: Wenn von Christus verkündet wird, daß er von den Todten auferstanden sei, wie können Einige unter Euch sagen, es sei keine Auferstehung der Todten? Ist keine Auferstehung der Todten, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Lehre falsch und euer Glaube ohne Grund (1 Kor. 15, 12—14). Das will aber heißen: die Auferstehung Christi ist eine geschichtliche Thatsache. Diese erste Thatsache führt aber so gewiß eine zweite nach sich, die Auferstehung nämlich der Todten, daß, wenn keine Auferstehung der Todten sein sollte, dieß nur dann möglich wäre, wenn die Auferstehung Christi nicht vorausgegangen. Die Negation der zweiten Thatsache könnte nur gedacht werden, wenn die Negation der ersten in Wirklichkeit bereits vollzogen wäre. Aber eine geschichtliche Thatsache kann keiner Negation unterliegen. Auf dem Grund der Auferstehung Christi argumentirten Ignatius (ad Smyrn. 1. ad Trall. 9), Justinus M. (dial. c. Tryph. 69), die Apostolischen Constitutionen (l. 7), Novatian (trinit. c. 10), Cyprian (ep. 13), Gregor von Nyssa (de anima et res.), Chrysostomus (in act. Apostol. tom. II. n. 4), Augustinus (de civ. D. XXII. 5), Thomas von Aq. (Summa th.: „Christus ist die wirkende Ursache und das Vorbild der Auferstehung"). 6) Hat die Sünde das naturgemäße und der zeitlichen Idee entsprechende Verhältniß zwischen Seele und Leib nicht nur gestört, sondern gänzlich verkehrt, und war der Tod nothwendig, um diese Verkehrung aufzuheben (worüber uns. Encyklopädie S. 823—826); so stellt sich auf die objectiv und subjectiv vollzogene Erlösung hin das wahre ursprüngliche Verhältniß wieder her, und diese Wiederherstellung geschieht durch die Auferstehung, die somit, als ein integrirender Theil der Folgen der Erlösung des ganzen und vollen Menschen gar nicht ausbleiben kann. 7) Die Kirchenväter haben für die Auferstehung Bilder, Gleichnisse und Analogien in der Natur gesucht, und diese bald im Saamenkorn, das in der Erde erstirbt und wieder aufersteht (Clem. Rom. 1 Cor. c. 24. Theophilus. ad. Antolyc. T. 17. Origen. contra Celsum V. 18. 19. Cyrill. Hier. cat. XVIII. n. 6. Hippolyt. adv. Græc. n. 11. Tert. apol. c. 48.), bald in den wechselnden Perioden des Jahres, in welche die Natur so mit verflochten ist, daß sie selber jährlich stirbt und jährlich aufersteht (Theoph. ad Antol. T. 13. Cyrill. Cat. IV. 30. XVIII. 6. 7. Tert. res. car. c. 12. Apolog. 48. Min. Fel. Oct. 34.), bald in dem Niedersteigen und Wiedererstehen des Tages (Tert. Apol. 49. Min. Fel. Oct. 34. Zeno de res. 8. Theoph. ad Ant. T. 13. Epiph. Ancor. 84) gefunden. 8) Bei all diesen Analogien und Gleichnissen aber ist doch die Auferstehung kein Naturproceß, sondern die Wirkung der göttlichen Macht und Kraft (Ezech. 37, 12. Osea 13, 14. Joh. 5, 21. 28. Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 1, 9. 4, 14. 1 Thessal. 4, 13. Iren. V. 6. n. 2. V. 13. n. 3. Thom. Summa P. III. qu. 75. art. 3. Sent. IV. dist. 43. qu. 1. ort. 1. ort. 2. Bonavent. sent. IV. dist. 43. art. 1. qu. 5). Gott erweckt die Todten, und zwar er als der Dreieinige, weßwegen bald der Vater (Ignat. ad Trall. n. 9), bald der Sohn (Justin. apol. T. 42. Constit. apost. V. 7. Tert. præs. 13), bald der Geist (Iren. T. 7. 4. 2. Ephr. Paræn. ad Pœn. 54), jedoch Keiner mit Ausschluß des Andern, genannt wird. 9) Die Auferstehung ist eine allgemeine: Alle, die gestorben sind, werden auferstehen, (Joh. 5, 28, 29. Matth. 13, 41. 49. 50. 24, 30. Apg. 24, 15. 1 Kor. 15, 22. 51. Clem. rom. in I. ad Cor. n. 24. Justin. Apolog. I. 18. 52. dial. c. Tryph. 117. Theoph. ad

Antol. I. 13. Origen. in Math. T. XIII. n. 17. In Psalm. 36. hom. III. n. 10. Tert. Præc. 13. Athanas. de inc. Verb. 10. Cyrill. Cat. IV. 30. Ephræm. in I. Reg. 17, 21. Chrysost. in Heb. hom. XIX. n. 1. August. serm. 127. de Verb. Evang. Joann. n. 8. Theodor. in I. Cor. 15, 30. Thom. Aq. Sent. IV. dist. 43. qu. 1. art. 2. Bonavent. Sent. IV. dist. 43. art. 1. qu. 2. Duns. Scot. sent. IV. dist. 43. qu. 1). 10) Einhellig ist die Lehre über die Identität des jetzigen und des dereinst wieder erstehenden Leibes. Der bei Hiob 19, 25—27 ausgesprochene Gedanke, in meinem Fleische werde ich Gott schauen, hat sich durch alle Zeiten hindurchgetragen, was aus der Tradition der Kirchenväter hervorgeht, die sich dahin aussprechen, daß unser jetziger, zeitlicher Leib am jüngsten Tage erstehen werde (Justin. res. 2. 5. Iren. II. 39. n. 5. V. 13. n. 3—5. (nach Iren. V. 33 auch Papias:) Theophil. ad. Ant. I. 12. II. 36. Orig. Princip. III. 6. n. 5. Cyrill. H. Cat. IV. n. 3. 31. XVII. n. 18. Hippol. adv. Græc. et Plat. 2. Method. res. c. 12. 13. Tert. res. 52. de anim. 56. Gregor. Nyssen. de anima et res. Epiphan. Ancor. 92. 100. hær. LXIV. n. 64. Theodor. in 1 Cor. 15, 53. Hieron. adv. Jovin. l. I. epist. 38. August. adv. Faust. XI., 3. Serm. 256. n. 2. serm. 224. n. 6.). Hat Gregor von Nyssa sich der Vorstellung hingegeben, alles zu unserer Substanz Gehörige erkenne und finde sich bei der Auferstehung unschwer zusammen (de hominis opif. 27); so ist dieß gar nicht unvereinbar mit der, der Leib werde aus den Elementen der Naturfubstanz eben so bei der Auferstehung wieder hergestellt, wie er nach seinem Tode in eben diese selben Elemente sich auflöse, eine Vorstellung, die wir bei Minucius Felix im Octavius c. 34 also ausgedrückt finden: „Wer ist so thöricht oder unverständig, daß er zu widerstreiten wagen sollte, es könne der Mensch, wie er Anfangs von Gott gebildet werden konnte, so aufs Neue umgestaltet werden? er sei Nichts nach dem Tode und sei vor der Geburt Nichts gewesen? er könne, wie er aus Nichts entstehen konnte, so auch aus Nichts wieder hergestellt werden? Außerdem ist es schwerer, das, was nicht ist, anzufangen, als das, was gewesen ist, zu wiederholen. Glaubst du, es gehe auch für Gott verloren, was unsern kurzsichtigen Blicken entzogen wird? Jeder Körper, er mag nun vertrocknen zu Staub, oder sich auflösen in Feuchtigkeit, oder in Asche zerstoßen werden, oder in Dunst sich verdünnen, wird uns entzogen, aber vor Gott, dem Behüter der Elemente, aufbewahrt" (sed Deo elementorum custodia reservatur). Diejenigen Elemente, die den Leib des Menschen bilden, gibt ungefähr die Chemie an. Diese selben Elemente werden auch den auferstandenen Leib bilden, und so besteht allerdings eine vollkommene Identität. Was aber die Gestalt angeht, so wird diese, wie alles übrige Endliche, durch die Idee, also durch die Idee des Leibes bestimmt, wie diese Idee, obschon von Gott ausgehend, doch ohne Zweifel auch der Seele eines Jeden gegenwärtig ist. Man hat von dem Chemiker Stahl gesagt, er sei der Erste gewesen, der sich dahin ausgesprochen, daß die Seele ihren Leib bilde. Es ist unwahr, weil schon Scotus Erigena dieß gelehrt hat (Anima corpus suum creat., de divis. natur. I, I. c. 24.; dieser Ausdruck wechselt mit dem andern: anima corpus sibi creat.). Stimmen wir nun unsrerseits diesem Ausspruche nicht bei, weil der Leib nicht weniger von Gott geschaffen ist, wie die Seele: so ist für uns das, was für Erigena die Seele ist, die Idee, und zwar die göttliche Idee, die Idee nämlich, nach welcher Gott den Leib je im Einzelnen gestaltet, ohne Zweifel angemessen dem individuellen Wesen des Menschen, und folglich nicht ohne Zusammenhang mit der Seele. 11) Die Leiber der in Christo Entschlafenen werden bei ihrer Auferstehung verwandelt werden. Die Schrift gibt 1 Kor. 15, 42—44 diese Verwandlung so an, daß an die Stelle des verweslichen Leibes ein unverweslicher, an die Stelle des unansehnlichen ein herrlicher, an die Stelle des gebrechlichen ein kraftvoller, und an die Stelle des thierischen ein geistiger Körper tritt. Die Schrift drückt sich weiter nicht aus; aber das Gesagte ist hinreichend, den Schluß bilden zu lassen: der wiederersten-

dene Leib ist ein nach allen Seiten dem vollendeten Geiste vollendet angemessenes Organ, ein Organ somit, das dem Geiste entspricht, wie dieser selbst seiner göttlichen Idee adäquat ist. [Staudenmaier.]

Auferstehungsfeier. Der Abend des Charsamstages wird heutzutage an sehr vielen Orten durch einen Gottesdienst, die Auferstehung genannt, verherrlicht, von welchem zwar nur einzelne Ritualien wissen, der aber doch seinen Ursprung in einer sehr frühen schönen Sitte hat, wonach die Gläubigen am Ostermorgen sich mit den Worten „surrexit Dominus de sepulcro“ (Antwort: „et apparuit Simoni“) begrüßten. Obwohl die Auferstehungsfeier an verschiedenen Orten sehr verschieden ist, so besteht sie doch der Hauptsache nach gewöhnlich darin, daß das Allerheiligste vom hl. Grabe erhoben wird unter Allelujahgesang oder dem Rufe: Christus ist erstanden, sodann in Procession durch die Kirche getragen und endlich auf den Hochaltar gebracht wird, so daß das Ganze etwa mit dem „Te Deum“ und dem Segen schließt. Interessant ist eine entsprechende Feierlichkeit der griechischen Kirche. Am frühen Ostermorgen nämlich, nachdem vor versammelter Gemeinde die Matutin verrichtet worden, stellt sich der Priester, ein mit einem Kreuze geschmücktes Evangelienbuch vor der Brust haltend, an den Eingang des Presbyteriums. Dann wird öfter die Antiphon gesungen: „*Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θανάτῳ θάνατον πατήσας καὶ τοῖς ἐν μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος*“, und während des Gesanges reichen sich die Gläubigen, Männer den Männern, Weiber den Weibern, Kinder einander ohne Berücksichtigung des Geschlechtes den Friedenskuß, wobei der Küssende sagt: „*Χριστὸς ἀνέστη*“, und der Geküßte: „*ἀληθῶς ἀνέστη*“. — Der außerordentliche Gottesdienst der Auferstehungsfeierlichkeit wird an vielen Orten mit großem Aufwand von Glanz und Pracht begangen, so daß sie an die Feier der Osternacht in der alten Kirche erinnert, von deren Herrlichkeit die Geschichtschreiber nicht genug zu erzählen wissen. [Mast.]

Auffahrtstag. Das Andenken an die Auffahrt des Herrn in den Himmel, in Folge deren er sich zur Rechten seines Vaters für ewige Zeiten gesetzt hat, wird seit den ältesten Zeiten festlich begangen. Das Fest der Himmelfahrt des Herrn, am 40sten Tage nach Ostern gefeiert, hat eine Vigil, die sich namentlich durch ihre herrliche evangelische Perikope auszeichnet, übrigens kein Jejunaltag ist, und eine Nachfeier, welche erst mit der Vigil von Pfingsten schließt, also über die Octav hinausgeht. Vieles in der Liturgie dieses Festes ist geschichtlich, z. B. die Antiphonen in den Laudes; Anderes, wie die Hymnen, ist eine Variation über das Thema Col. 3, 1. An einigen Orten ist noch jetzt Sitte, was früher gewöhnlich gewesen, daß die Thatsache der Himmelfahrt des Herrn dem Volke durch eine Statue des Erlösers veranschaulichet wird, welche unter entsprechenden Cerimonien in die Decke des Gotteshauses hinaufgezogen wird. Während des Hochamtes wird zum letztenmal die Osterkerze angezündet, jedoch nach gelesenem Evangelium vom Diacon ausgelöscht, um den Hingang des Auferstandenen von dieser Erde anzudeuten. Die tiefere Bedeutung des Himmelfahrtfestes ist in den Worten der treffenden Präfation ausgesprochen: „Qui post resurrectionem suam omnibus discipulis manifestus apparuit et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes.“ Wenn die Kirche an Ostern den Sieg des Erlösers feiert, so feiert sie an Himmelfahrt seinen Triumph und zugleich die Verherrlichung und Verklärung der menschlichen Natur. Im weitern Sinne gehört die Auffahrtsfeier noch zur österlichen Zeit, obwohl der losere Zusammenhang mit dieser sich in der Rubrik ausspricht, daß vom Tage der Auffahrt an wie sonst jedes Officium für jede Nocturn wieder drei Antiphonen hat. [Mast.]

Aufgebot der Verlobten, s. Ausrufung.

Aufklärung, wahre, falsche. Die Aufklärung ist ein Zustand des Geistes, welcher zwei wesentliche Momente in sich schließt, ein formales und materiales. Nach ihrer formalen Seite besteht sie in der Kenntniß und Erkenntniß als

solcher und steht der Unwissenheit, Unkenntniß, überhaupt der Gedankenlosigkeit entgegen. Ueber irgend einen Gegenstand durch Unterricht, Belehrung und Nachdenken Kenntniß und Erkenntniß sich erwerben, heißt: Aufklärung anstreben, und der daraus hervorgehende Zustand ist die Aufgeklärtheit. — Nach dieser formalen Seite hat die Aufklärung Grade, jenachdem der Geist entweder eine bloße Kenntniß, oder auch eine allseitig begründete Erkenntniß in irgend einem Gegenstande besitzt. — Nach ihrer materialen Seite besteht die Aufklärung darin, daß die Kenntnisse und Erkenntnisse vollständig, wahr und in rechter Weise geordnet, kurz: daß die erkannten Gegenstände vom Geiste nach ihrem ganzen Umfange und Wesen, mit genauer Uebereinstimmung, Unterscheidung und Bestimmtheit und genau nach den Gesetzen des Denkens erfaßt sind, so daß das Denken und Erkennen derselben der treue Reflex der Gegenstände ist und mit diesen zusammenstimmt. Auch in dieser Beziehung kann man sagen, daß die Aufklärung Grade habe. Je vollständiger, wahrer und richtiger geordnet die Erkenntnisse sind, desto größer ist die Aufgeklärtheit. Wer ferner in Bezug auf einen Gegenstand eine vollständige, wahre und gehörig geordnete Erkenntniß besitzt, der ist in diesem Gegenstande aufgeklärt, während er es in einem andern vielleicht nicht ist. Wer in mancherlei Gegenständen eine solche Erkenntniß besitzt, dem kommt die Aufgeklärtheit in höherm Maaße zu; und wer außer in seinem Berufsgegenstande auch in den übrigen Gebieten menschlichen Wissens eine möglichst vollständige, wahre und geordnete Erkenntniß besitzt, der ist allseitig aufgeklärt. — Nach dieser ihrer materialen Seite steht die Aufklärung der unwahren, irrthümlichen und verworrenen Erkenntniß entgegen. Lüge, Irrthum und Verworrenheit sind Widersprüche der Aufklärung, mag der Gedankenreichthum an sich auch noch so groß sein. — Jemanden aufklären heißt daher in dieser Hinsicht: durch richtige Belehrung ihn von der falschen Erkenntniß, von Irrthum und Verworrenheit befreien. Die Wahrheit ist allein das Licht, und sie ists, die frei macht. — Die wahre Aufklärung schließt nun diese beiden Momente in sich. Abgesehen davon, daß das zweite ohne das erste nicht denkbar ist, daß man also keine vollständige, wahre und geordnete Erkenntniß besitzen kann, ohne wahre denkende und erkennende Thätigkeit des Geistes, so macht aber auch das bloße formale Denken als solches noch nicht aufgeklärt. Jede wahre Erkenntniß ist das Product zweier Factoren: des denkenden Geistes und der zu erkennenden Gegenstände. Es kann also Jemand wohl gerne und viel denken und dennoch ohne wahre Aufklärung sein. Sein Denken ist in vieler Beziehung ohne den wahren Inhalt und dreht sich bloß um formale Denkbestimmungen. Man nennt dieses das leere, abstracte Denken, ein Denken ohne Erkennen, d. h. ohne mit der formalen Denkthätigkeit die Gegenstände zu ergreifen und zu begreifen. — Ebensowenig macht das bloße Erkennen des Objectiven als solchen, ohne höhere selbstständige Thätigkeit wahrhaft aufgeklärt. Dieses ist ein bloßes Aufnehmen in das Wissen, ein Lernen ohne eigentliche Einsicht. Es kann zu vielen Kenntnissen führen, die aber alle gleichsam unverdaut im Geist liegen, ohne daß derselbe sie mit Bewußtsein und höhrer Reflexion erfaßt hat und besitzt. Vielwisserei ist noch nicht immer Aufklärung, wenigstens nur ein untergeordneter Grad derselben. — Aber auch nicht jedes Erkennen des Objectiven, nicht jedes höhere Erfassen und Begreifen desselben hat wahre Aufklärung zur Folge, sondern das wahre Erkennen allein, wobei die Gegenstände als das, was sie sind, auch erkannt werden. Die wahre Aufklärung besteht nur in der wahren Erkenntniß. Auch die in formaler Beziehung scheinbar durchgebildetste Erkenntniß, die scheinbar höchste Wissenschaft, ist oft noch sehr weit von der wahren Aufklärung entfernt, und unter den scheinbar größten Vertretern derselben kann es sehr unaufgeklärte Männer geben, sowie der, welcher in einem Puncte der Wissenschaft obenansteht, in einem andern, was namentlich wahre Aufklärung betrifft, eine große Bornirtheit verrathen kann. —

Blickt man nun auf das religiöse Gebiet, in Beziehung auf welches man heutzutage vorherrschend von Aufklärung spricht, so gilt auch hier mutatis mutandis das Gesagte. Die wahre religiöse Aufklärung steht dem Zustande der religiösen Gedankenlosigkeit und Unwissenheit, sowie dem einer unwahren, irrthümlichen und verworrenen religiösen Erkenntniß gleich sehr entgegen und schließt ebenfalls die genannten zwei wesentlichen Momente aller wahren Aufklärung in ihrer Anwendung auf die Religion in sich. Nur gediegenes Nachdenken und Erkennen, allseitiger Unterricht und Belehrung über die Religion machen in derselben aufgeklärt; oberflächliches Denken, Raisonniren und Schwatzen kann nur mißbräuchlich Aufklärung genannt werden, sei es nun, daß dasselbe im Interesse der Religion oder gegen dieselbe geführt wird. Oberflächlichkeit ist das Grab aller wahren Aufklärung. — Ebenso gehört zur wahren religiösen Aufklärung Vollständigkeit, Allseitigkeit, Wahrheit und Ordnung der religiösen Erkenntniß. Falsche religiöse Ansichten und Meinungen, seien sie auch noch so geistreich und scheinbar, Frivolität wie religiöse Vorurtheile sind nur Zeichen des Mangels wahrer religiöser Aufklärung. — Jemanden in der Religion aufklären heißt daher: ihn von religiöser Gedankenlosigkeit und Unwissenheit, ihn von oberflächlicher Auffassung religiöser Dinge durch gründlichen, klaren und umfassenden Unterricht und durch gute Leitung darin befreien; und es heißt, ihm seine falschen Meinungen und Ansichten, seine Frivolität wie seine Vorurtheile, durch wahre, allseitige und wohlgeordnete Belehrung benehmen; kurz, es heißt: von halbem und ganzem Unglauben, von falscher und irreligiöser Erkenntniß sowohl, als von Aberglauben und Irrglauben befreien und ihn zur gründlichen und wahren Erkenntniß der Religion führen. Die einzig wahre Religion liegt aber im Christenthume begründet und nur eine gediegene, allseitige, wahre und klare Erkenntniß desselben führt zur wahren religiösen Aufklärung. — Noch ist zu bemerken, daß diese wahre religiöse Aufklärung ohne wahrhaft christliches Leben undenkbar ist. Wie der Mensch lebt, so denkt er; Leben und Denken ruhen auf denselben geistigen Grundkräften; alles Erkennen und Wissen beruht auf dem Leben des Geistes. Wenn daher derselbe eine falsche Lebensrichtung verfolgt, so wird sich diese in seinem Denken und Erkennen wiederfinden. Wenn ihr meine Lehren beobachtet, sagt Christus, so werdet ihr erkennen, daß sie wahr sind und die Wahrheit wird euch frei machen, und schon die Alten hatten den Grundsatz, daß nur der Tugendhafte ein Weiser sei. Die christliche Tugend, das christliche Leben ist daher eine unerläßliche Grundbedingung wahrer religiöser, d. h. christlicher Aufklärung. — Falsche Aufklärung. Alle wahre Erkenntniß erwächst aus dem Zusammenwirken zweier Factoren: des subjectiven Geistes und des objectiv Wirklichen, und beruht in jedem ihrer Momente auf der richtigen Unterscheidung dieser beiden und auf dem organischen Zusammenwirken derselben. Der Antheil, den aber je einer dieser beiden Factoren hat, ist nicht immer und im ganzen Erkenntnißprocesse der gleiche und nämliche; vielmehr wechseln die Factoren in ihrer Vorherrschaft, ohne daß es aber zur ausschließlichen Herrschaft des einen mit Unterdrückung des andern kommen darf. Beim Beginne des Erkenntnißprocesses herrscht der objective Factor vor, vermöge der Organisation der geistigen Grundkräfte, wornach die Spontaneität in ihren Wirkungen an die Receptivität angewiesen und diese voraussetzt, was weiterhin in der Creatürlichkeit des Geistes seinen Grund hat. Der Geist erkennt unter der Obmacht des objectiven Factors, der mit ihm in Wechselwirkung tritt, die aber als solche die Mitwirkung des Geistes in sich schließt; er ist thätig, aber an die Autorität des Objectes hingegeben. Diese Erkenntniß ist der Glaube in ganz allgemeinem Sinne. — Nach und nach aber erhebt sich der Geist in jenem Wechselverkehr; er gewinnt sich als ein ebenso Wirkliches, wie jenes Aeußere und Objective und sucht sich auch als solches diesem gegenüber geltend zu machen, nicht zwar um jenes zu negiren, wohl aber um sich, ihm gegenüber, gebührend

zu poniren. Hat sich nun aber der Geist als Wirkliches, als Sein und reales Lebensprincip gefunden, so muß er, da er sich als Princip der Erkenntniß anerkennen muß, seine eigene subjective Autorität in der weitern Fortsetzung des Erkenntnißprocesses ebenfalls gebührend geltend machen, ohne sich jedoch zum Prinzip und zur Quelle aller Wahrheit zu machen und den objectiven Factor als solchen zu verwerfen; kurz: der Geist statuirt sich als Princip der Erkenntniß und zugleich mit dem objectiven Factor als Mitquelle der Wahrheit. Hier ist der Geist vorherrschend und waltet mit vorherrschender eigner Autorität, ohne jedoch die fremde zu läugnen und zu absorbiren und sich als einzige hinzustellen und zu verabsolutiren. Diese Erkenntniß ist das Wissen, wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt. — Unter Beziehung auf das eben Gesagte läßt sich nun die falsche Aufklärung ihrem eigentlichen und tiefsten Wesen nach auffassen und in ihrer Verkehrtheit begreifen. — Alle Erkenntniß muß nothwendig eine einseitige und falsche werden, wenn einer der genannten beiden Factoren ungebührlich hintangesetzt oder gar in seiner Bedeutung für die Erkenntniß verworfen wird. Die Erkenntniß kann also auf doppeltem Wege eine falsche werden: durch Hintansetzung und Unterdrückung des subjectiven Factors und seiner Autorität zugleich mit Verabsolutirung des objectiven, und durch Hintansetzung und Verwerfung des objectiven und seiner Autorität zugleich mit Verabsolutirung des subjectiven. Im ersten Falle kann es höchstens zu einem Kennen, Wissen um Etwas kommen, nicht aber zu einer eigentlichen Erkenntniß als höherm Wissen und tieferer Einsicht. Da heißt es denn, daß der Geist gar nichts aus sich wissen und über nichts zu einem höhern eigentlichen Wissen gelangen könne. — Im andern Falle, wenn die Autorität des Subjects der Erkenntniß über Gebühr ausgedehnt und zur alleinigen Herrschaft erhoben, die des Objects aber folgerecht damit verworfen wird, kommt es entweder zu gar keiner eigentlichen Erkenntniß des äußern und objectiven Seins und Daseins, sondern nur zu formalen Denkbestimmungen darüber, weil der Geist nicht alles Sein und Dasein selbst ist und daher auch nicht alles dieses aus und durch sich allein zu erkennen vermag; oder zur falschen Erkenntniß, weil und wenn der verabsolutirte Geist alsdann sein eignes Sein zu allem Sein erhebt und in und mit der Erkenntniß desselben die Erkenntniß alles Seins zu besitzen glaubt. Da heißt es nun, daß der Geist die alleinige Quelle aller Wahrheit sei und die wahre Erkenntniß nur dadurch zu Stande komme und nur darin bestehe, daß er sich von jeder äußern Autorität lossage und alles auf diesem Wege Gewonnene von sich abthue. Es ist leicht einzusehen, daß diese Richtung in die Läugnung aller historischen Autorität ausläuft. — Auf dem Boden dieser zweiten falschen Richtung erwächst nun die falsche Aufklärung und das eben Gesagte bezeichnet zugleich ihr tiefstes Wesen. Sie charakterisirt sich also zunächst und ihrem Princip nach als alleinige und einseitige und deßhalb falsche Geltendmachung und Herrschaft, als Verabsolutirung des subjectiven Momentes in der Erkenntniß mit Geringschätzung oder auch gänzlicher Negation des objectiven und seiner Autorität, und weiterhin als Verabsolutirung des subjectiven Denkgeistes selbst: sei es nun, daß dieselbe eine bewußte und systematisch durchgeführte ist, wie in der falschen Wissenschaft, oder eine mehr unbewußte, bloß factische, wie in dem gewöhnlichen Leben und auf populärem Standpuncte. In dem gewöhnlichen Leben und bei geringer Geistesbildung wird sie sich daher bloß als oberflächliches, seichtes Denken und Meinen nach subjectiver Willkühr und bloß eignem Belieben, verbunden mit leichtfertigem Absprechen und Hinwegraisonniren, mit Verwerfung alles Historischen und Gegebnen, sowie aller fremden Geltung außer dem Subjecte zeigen. Auf wissenschaftlichem Standpuncte wird sie dagegen auftreten als System bloßer subjectiver Geistesautorität und der auf dieser beruhenden Vernunfterkenntnisse mit Geringschätzung, willkührlicher Behandlung und Ausdeutung der auf objectivem

und historischem Wege uns zukommenden Erkenntnisse, oder auch mit negativer Richtung gegen den ganzen historischen Boden des Erkennes und Lebens. So in formaler Beziehung; in materialer Beziehung wird dieselbe darnach sich richten, wie und als was der Geist in ihr sich selbst aufgefaßt hat, so daß sie entweder als Spiritualismus oder als Naturalismus oder als Pantheismus sich darstellt. — Die falsche Aufklärung ist eine Richtung des Geistes überhaupt und macht sich daher auch in allen Gebieten des objectiven Lebens und Erkennens geltend: in Bezug auf die Natur und Naturerkenntniß als Geringschätzung, Mißkennung und Verflüchtigung der realen Naturerscheinungen und ihrer Bedeutung im organischen Leben der Natur; in historischer Beziehung, als Mißhandlung und willkührliche Auffassung und Deutung der Personen und Facta und Verdrehung des ganzen Causalnexus der Geschichte; in politischer Beziehung als Verkennung und Negation der regierenden Autoritäten und Würden und des historischen Rechtes überhaupt u. s. w. Alles dieses zeigt die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart leider zur Genüge. — Im religiösen christlichen Gebiete hat sie sich aber vorherrschend niedergelassen, und muß sie in diesem hier noch besonders betrachtet werden. Hier tritt sie namentlich im Wiederspruch mit dem objectiven Christenthum und seinen Autoritäten, der Person und Würde Christi, der hl. Schrift und der Repräsentation Christi, der Kirche auf. Jenachdem sie durchgebildet ist, verflacht und negirt sie mehr oder weniger die objectiven Lehren und Thatsachen des Christenthums und setzt an ihre Stelle die bloßen Vernunftlehren, bis sie in consequenter Durchbildung ihre Negation gegen das ganze historische Christenthum wendet. Ein Blick in die Geschichte beweiset dieses. — Wie die wahre christliche Aufklärung nicht ohne das wahre christliche Leben denkbar ist, so hat die falsche Aufklärung im Gebiete der christlichen Religion immer einen Abfall vom wahren christlichen Leben zur Voraussetzung und zum Grunde. Der Verabsolutirung des subjectiven Geistes in theoretischer Hinsicht geht in der Regel der ethische Absolutismus desselben voran, und jener ist nur die narkotische Blüthe von diesem. Dieser ist es auch, der in der neuern Periode des Christenthums die falsche Aufklärung ausgeboren hat. Mit der Wiederaufnahme der alten heidnischen Geistesproducte in das Leben der neuern europäischen Menschheit, und mit den Eroberungen im Gebiete des Naturlebens, wodurch die ganze Erde mit allen Herrlichkeiten und Genüssen dem Geschlechte sich zu unterwerfen schien, trat eine Betäubung der Menschheit ein; alle Begierden wurden rege und sättigten sich in der neu eröffneten Welt; der Weltgeist gelangte wieder auf den Thron, ähnlich, wie ehedem in der heidnischen Vorwelt; die schönen Formen in der heidnischen Literatur und die reizenden Genüsse des heidnischen Lebens, erhöhet durch die neuen Fortschritte in der Naturkunde, ließen die jüngstvergangene christliche Zeit, als Zeit der Finsterniß und Barbarei erblicken; sogar der Lebensegoismus und der Geistesstolz des alten Heidenthums wurden als die wahre Tugend gepriesen. Dieser krankhafte Lebensproceß der europäischen Menschheit endete mit dem Abfalle von der Kirche und Autorität Christi in ihr, und mußte es, da diese jenem neuen Heidenthum gegenüber, wie ehemals dem alten, stets die Anerkenntniß der Sünde und des Todes und die Rückkehr durch Buße verkündigen und unerschütterlich geltend machen mußte und wirklich geltend machte, und da sie überhaupt mit sacramentaler Zucht und Ordnung die Menschheit vor dem Versinken in das heidnische Naturleben zu bewahren und auf der lichten Höhe geistiger Freiheit und Freithätigkeit zu erhalten suchte. Mit diesem Abfalle des Lebens von Kirche und Christenthum in der Reformation war auch das christliche Erkennen auf Seite der Abgefallenen außerhalb jener gestellt und dem subjectiven Geiste ausschließlich anheimgegeben. — Das Erste, was nun erfolgte, war, daß der außer dem objectiven Christenthume und seiner Autorität stehende Geist und dessen Erkenntniß in sich zerfiel und in zwei widersprechende Richtungen sich spaltete. Zwar hat auch

die Scholastik die Behauptung einer doppelten Wahrheit, wornach etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch unwahr und umgekehrt eine philosophische Wahrheit zugleich theologisch falsch sein konnte, aufgestellt; aber für die Kirche und ihre Wissenschaft war diese Spaltung ohne Gefahr und obschon auch dadurch die Scholastik zerfiel, so ging doch die christliche Erkenntniß inner der Kirche unter ihrer Obhut ihren Gang weiterer gesunder Entwicklung ruhig fort und löste die starren aristotelischen Formen ohne gewaltsame Explosion, weil das Leben gesund war. Es stellte sich hier zunächst der Grundsatz einer positiven Unterordnung und negativen Nebenordnung als gangbare Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung fest, worin der Anfang gesunder Vermittlung beider liegt. — Auf Seite der von der Kirche Getrennten ging es anders. Da nämlich die Erkenntniß auf zwei Factoren beruht, denen im subjectiven Geiste, der das Princip aller Erkenntnißthätigkeit ist, ein Dualismus von Grundkräften, Receptivität und Spontaneität, entspricht, so mußten sich, ungeachtet der factischen Trennung auch hier der subjective Geist als solcher durch die erste dieser beiden Grundkräfte doch stets an eine Objectivität außer dem Geiste für die Erkenntniß angewiesen sehen. Diese bot sich den Getrennten auch in der hl. Schrift dar, welche die Reformatoren als einzige Glaubensquelle mitnahmen. Da nun die Emancipation der Geister aus dem alten Kirchenverbande auch eine aus der in der Kirche gangbaren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen war, so kam es denn, daß sich die christliche Erkenntniß hier in zwei extreme Richtungen spaltete, die widersprechend einander gegenübertraten, indem Glauben und Denken, ersterer sich anschließend an die hl. Schriften, und letzteres bloß an den subjectiven Geist sich haltend, in verschiedenen Gebieten ausschließlich sich bewegten und den einseitigen subjectiven Supernaturalismus und einseitigen Rationalismus hervorriefen. — Bei den Reformatoren waren beide Richtungen unversöhnt nebeneinander. Luther lehrte einerseits den Widerstreit des „Gnadenlichts" mit dem „Vernunftlichte" und die Verwerfung des letztern und tadelte, daß „die römischen Pfaffen Gottes Willen und Werk messen mit der Vernunft", und andererseits stellte er dem todten Buchstaben der Schrift die lebendige Vernunft zur Seite. — Als aber beide in einen absoluten Separatismus auseinander gegangen waren, verstarrte sich einerseits die Theologie im Glauben und zog gegen die Wissenschaft, mit der hl. Schrift in der Hand, jeden Gedanken perhorrescirend, zu Felde, andererseits erhob sich die Wissenschaft mit ihrem einseitigen absoluten Subjectivismus und Rationalismus, und segelte ohne Steuerruder, allen Winden preisgegeben, durch das offene Weltmeer, Alles wissend, Alles könnend und Alles gegen das objective Christenthum in und außer der Kirche sich erlaubend, bis sie sogar das Herz des Christenthums, das eigentliche christliche Object, das aller andern christlichen Objectivität und Autorität zu Grunde liegt, den Gottmenschen nämlich, in der Mythe verflüchtigt und verloren hatte. Diese letztere war es nun, welche sich des Denkens rühmte und als Aufklärung sich gebährdete. Sie griff weit mehr um sich, als ihre Zwillingsschwester, die alte lutherische Orthodoxie, und erzeugte die Gottlosigkeit des sog. Philosophismus in England und der Encyclopädisten in Frankreich, sowie alle ähnliche Bestrebungen der spätern und jüngsten Zeit. Da jedoch ihre Bestrebungen gegen das Christenthum erfolglos blieben, so zog sie oft die Segel etwas ein, begnügte sich damit, vom christlichen Glauben keine Notiz zu nehmen, die Kirche als alte morsche Reliquie, die ohne Bedeutung sei, zu behandeln, und das Christenthum als Sache der niedern Volksmassen, das gut und nöthig sei, diese in Ordnung zu halten, darzustellen; vindicirte aber den Denkenden und Gebildeten ihr höheres Ziel und verfolgte unabhängig vom Glauben und im dünkelhaften Selbstvertrauen auf die Omnipotenz des verabsolutirten Geistes die Bahn des ausschließlich positiven Denkens. Dabei kann nicht geläugnet werden, daß in ihr die Abneigung gegen das Christen-

thum nur deßhalb einen so hohen Grad erreichte, weil die Parteien so schroff einander entgegenstanden. Was die während dessen herrschende Philosophie im Besondern angeht, so nahm sie im Allgemeinen ganz dieselbe Stellung ein. Sie trat mit jenem Abfalle der Geister ebenfalls aus der leitenden Obhut des Christenthums heraus und verlor sich in die Creatur, Geist und Natur, zeigte sich bald tolerant, bald freundlich, bald feindselig gegen das Christenthum, suchte jedoch, auch bei aller Zuneigung zu ihm, eine Sequestrirung an ihm zu Stande zu bringen, kurz: sie steht auf dem Standpuncte falscher Aufklärung in religiös-christlicher, ja in Hinsicht auf alle Gebiete des Wissens. Ungeachtet ihr in Carteſius ein rettender Führer mitten in der Verwirrung und Rathlosigkeit erschien, der aus dem Kreise der Kirche heraus der verirrten Philosophie den rechten Weg zeigte zum Lichte und zur Rückkehr, hat sie doch die Weisungen desselben nicht tiefer verfolgt, sondern wieder verlassen und von Spinoza bis Hegel in alter Weise und in den verschiedensten Richtungen den begonnenen Thurmbau des geistigen Hochmuths zu vollenden gesucht. Da aber die Welt diesen geistigen Hochmuth so oft zu Schanden werden sah, und sich wieder um guten Trost und würdiges Geistesbrod umsah, da sie dem Evangelium sich wieder zuwendete und auch ernste Denker dadurch ermuthigt für dasselbe ihr Wort wiedererhoben, da wollte die Philosophie nicht zurückbleiben, so daß jetzt alle Philosophie den Namen „christlich" tragen will, aber nicht vermöge ihrer Wiedergeburt aus dem Wasser und dem hl. Geiste, sondern nur durch einen christlichen Firniß. Aber auch dieser Handel scheitert an der Bestimmtheit der christlichen Lehren und Thatsachen, und so muß sich abermals die Philosophie, wie Herkules, an den Scheideweg gestellt sehen. Die falsche Aufklärung ist also in Bezug auf das Christenthum jene Denkart, welche, unter mehr oder weniger durchgeführter einseitiger Verabsolutirung des subjectiven Momentes in der christlichen Erkenntniß, die mehr oder weniger durchgebildete Negation des objectiven Christenthums, der Kirche, der Schrift und des Gottmenschen, sowie des auf diese basirten Glaubens ist; sie bildet das entgegengesetzte Extrem von dem unerleuchteten gedankenlosen Glauben; sie negirt ebenso einseitig und falsch das objective Christenthum, wie dieser das Denken und Wissen in demselben. Es ist nun aber leicht einzusehen, daß sie, wie jedes Extrem durch das ihm widersprechende nur genährt und gefristet wird. Die ebenso starre Negation des Denkens und Wissens in der christlichen Offenbarung vermag sie nicht nur nicht aufzuhalten, sondern arbeitet ihr in die Hände und verleihet ihr wenigstens eine negative Berechtigung. Soll also der falschen Aufklärung mit Erfolg entgegengearbeitet werden, so kann dieses gewiß nicht dadurch geschehen, daß man den Geist mit seinem Denken und Wissen und mit der ihm gebührenden Autorität überhaupt bekämpft und den Gedanken aus der christlichen Erkenntniß verbannt, sondern nur dadurch, daß der organische Dualismus der Erkenntnißfactoren unabhängig von aller Parteistellung tiefer untersucht, jedem von beiden das ihm gebührende Recht vindicirt und in der Anwendung nicht geschmälert wird. Nur die wahre Aufklärung ist das Gegengift gegen die falsche; in ihr widerfährt dem Geiste wie dem Christenthum das gebührende Recht. Die tiefere Wissenschaft des Geistes in organischer Verbindung mit dem objectiven Christenthum muß daher als die Aufgabe der Gegenwart erkannt werden, welche abermals die Aufklärung in ihren falschen und verderblichen Productionen kennen zu lernen und sich zu orientiren Gelegenheit gehabt hat, wobei aber nicht zu vergessen, daß solche ohne Furcht des Herrn nicht gelöset werden kann, die ja aller Weisheit Anfang ist. [Hartnagel.]

Aufnahme in den Himmel (Assumption). In der Kirche und in den hl. Schriften ist als Lehre des Herrn von den Aposteln übereinstimmend niedergelegt, daß die Geister der Gerechten, welche in der alten Zeit gestorben sind, nach vollbrachter Erlösung mit Christus in den Himmel aufgestiegen sind, und daß von da an die im

Zustande der Rechtfertigung und Gerechtigkeit das irdische Leben verlassenden menschlichen Geister sogleich dahin gelangen, wo Christus ist, zur Rechten des ewigen Vaters (1 Petr. 3, 14. 18—21; 4, 4. 7; Joh. 5, 24; 12, 26; 17, 24; Act. 7, 59; 2 Kor. 5, 6. 8; Phil. 1, 23.). In der ganzen christlichen Kirche findet sich, soweit wir Nachrichten haben, die Hoffnung, unmittelbar nach wohlbestandener Probezeit dieses Lebens von dem Herrn im Hause des Vaters aufgenommen zu werden. Diese Hoffnung stärkte die Blutzeugen; auf diese sichere Erwartung gründet es sich, die vollendeten Gerechten um ihre Fürbitten anzurufen. Was so gleichmäßig in allen Gemeinden vom Anfange an festgehalten ist, war sicher Lehre der Apostel; wie dieß denn auch mit Entschiedenheit unter der Einwirkung des verheißenen göttlichen Geistes bezeugt ist: „Die Heiligen regieren mit Christus;" „sie genießen im Himmel ewigen Glückes." (Concil zu Trient, 25te Sitzung.) — Aus diesem Glaubenssatze folgt vor Allem, daß die Gepriesene und Gesegnete, die den Sohn des Allerhöchsten geboren, im Himmel bei demselben ist. Dieß wird denn auch allgemein von der christlichen Kirche geglaubt und mit einem Feste (15. Aug.) gefeiert. Daß die hochbegnadigte Mutter des Erlösers wieder mit ihrer Körperlichkeit vereint ist, wird in den von der allgemeinen Kirche gebilligten und gebrauchten Formeln nirgends ausgesprochen. Doch liegt es sehr nahe, der geheimnißvollen Werkstätte des hl. Geistes, dem physischen Gebilde, von welchem aus der schöpferische Logos mit der Physis sich verbunden, jenen Vorzug einzuräumen, daß diese Leiblichkeit nicht in die allgemeinen Formen des Naturlebens zurückgekehrt ist, sondern daß die Auferstehung wie bei dem Sohne anticipirt worden. [G. C. Mayer.]

Aufnahme eines Akatholiken in die Kirche. Das römische Pontificale enthält einen eigenen Ritus, nach welchem Apostaten, Schismatiker und Ketzer feierlich in den Schooß der Kirche aufgenommen werden sollen. Der Bischof empfängt den Reconcilianden vor der Kirchenthüre und fragt ihn, ob er den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses annehme. Hat der Reconciliand alle Fragen mit „Credo" beantwortet, so spricht der Bischof einen Exorcismus über ihn, bezeichnet ihn mit dem Kreuze und führt ihn in die Kirche bis zum Hochaltare. Der Bischof steigt zu dessen Mitte auf, der Reconciliand aber kniet auf die unterste Stufe desselben. Noch einmal werden dem letztern Fragen vorgelegt und zwar sechs, welche auf die Abschwörung der Irrlehre und die Vereinigung mit der Kirche Bezug haben (s. Abschwörung). Sind diese bejaht, so fleht der Bischof unter Handauflegung, daß der göttliche Geist an dem eben Reconciliirten die Wirkung seiner siebenfachen Gnadengabe zeigen wolle, und bezeichnet ihn noch mit dem hl. Kreuze. War aber der Reconciliirte ein besonderer Gönner des Schisma oder einer Häresie, so muß er zuletzt noch dem Schisma oder der Häresie feierlich abschwören. In der Regel aber geschieht wenigstens in Teutschland die Aufnahme der Protestanten durch einen hiezu vom Ordinarius ermächtigten einfachen Priester, und zwar entweder mit Ausschluß fast jeder Solennität so, daß der Protestant vor einigen Zeugen das Trienter Glaubensbekenntniß ablegt, sodann zur sacramentalen Beicht zugelassen und vor der Absolution von der censura propter hæresin in foro interno losgesprochen wird; oder mit einiger Solennität so, daß der Aufzunehmende, welcher schon vorher vor zwei Zeugen das Glaubensbekenntniß abgelegt hat und a censuris et peccatis absolvirt worden ist, in der Kirche vor versammelter Gemeinde die Beschwörung des Symbolums wiederholt, wobei gewöhnlich die hl. Messe gelesen, dem Reconciliirten die Eucharistie gereicht und eine Predigt gehalten wird. In den meisten Diöcesen fehlen nähere Anweisungen. Zu bemerken ist, daß die Diöcesanbischöfe die Facultät, ab hæresi zu absolviren, gewöhnlich mit den Quinquennalen erhalten. Die Ceremonie der Handauflegung bei der feierlichen Aufnahme durch den Bischof ist uralt; sie hat viele Aehnlichkeit mit der Firmung. Es liegt im Interesse der Kirche, daß ein so wichtiger Act,

wie die Aufnahme eines Protestanten in die Kirche, feierlich vorgenommen werde; doch kann es auch Fälle geben, in welchen die Unterlassung aller Solennität wünschenswerth erscheint. [Mast.]

Aufrichtigkeit, s. Wahrhaftigkeit.

Aufsichtsrecht des Staats, s. Kirchenstaatsrecht.

Auge, canonisches. Hiemit wird das linke Auge des Priesters bezeichnet, weil er desselben besonders zum Lesen des Meßcanon, bei welchem sich das Missale zu seiner linken Seite befindet, bedarf. Der Mangel desselben kann nach Umständen Irregularität zur Folge haben. (S. d. A. Irregularität.)

Augsburg, Entstehung des Bisthums. Die Gründung des Bisthums Augsburg verliert sich ins Dunkel der ersten christlichen Jahrhunderte, und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß in der angesehenen römischen Municipalstadt Augusta Vindelicorum frühe schon das Christenthum bekannt geworden sei und Eingang gefunden habe. Es wäre wirklich Ausnahme von der allgemeinen Regel, wenn die beträchtliche römische Colonie Augsburg nicht frühe schon, wenigstens im 4ten Jahrhundert, auch eine christliche Colonie geworden wäre. Den Anfang des Christenthums in Augsburg versetzte die Legende von der hl. Afra und ihren Genossen in den Anfang des 4ten Jahrhunderts, und läßt damit auch die Reihe der Bischöfe von Augsburg beginnen. Die noch vorhandenen und bei den Bollandisten (T. II. Augusti) abgedruckten Martyracten der hl. Afra zerfallen in zwei Theile, in die acta conversionis (Bekehrungsgeschichte) und in die acta passionis. Letztere sind entschieden glaubwürdiger und älter, als erstere, darum hat Ruinart auch sie und nur sie in seine acta martyrum sincera aufgenommen. Die Conversionsacten sind sichtlich eine zu den Passionsacten erst hinzugefügte angeblich historische Einleitung. Diesen Conversionsacten nun zu Folge lebte in Augsburg zur Zeit Diocletians eine gewisse Afra, deren Großeltern aus Cypern gekommen waren, und den Cyprischen Venusdienst nach Augsburg verpflanzten. Auch Afra wurde der Venus zu Ehren von ihrer eigenen Mutter Hilaria zur Buhlerei angeleitet, und unterhielt zu Augsburg ein öffentliches Haus. In einer Beigabe zu den Acten der hl. Afra findet sich die weitere Ausschmückung, Afra's Vater sei König von Cypern gewesen, aber in einem Kriege gegen den König von Attika umgekommen, worauf seine Wittwe Hilaria mit ihrer Tochter Afra aus Cypern nach Rom geflohen und zuletzt nach Augsburg gekommen sei. Diese Angabe widerspricht aber nicht bloß aller Geschichte, denn damals gab es keinen König von Cypern und keinen von Attika, sondern sie steht auch im Widerspruch mit den actis conversionis, denen zu Folge schon die Großeltern Afra's aus Cypern ausgewandert sein sollen. Die Conversionsacten berichten weiter: während der diocletianischen Verfolgung sei Bischof Narcissus von Gerundum (jetzt Girona) in Spanien mit seinem Diakon Felix nach Augsburg als Flüchtling gekommen. Der Zufall oder das Bedürfniß nach Nahrung und Obdach führte ihn in die Herberge der Hilaria und Afra. Er ward freundlich aufgenommen und erregte die Aufmerksamkeit der Hausbewohner durch das andächtige Tischgebet, das er nebst seinem Diakon verrichtete. Die Frömmigkeit des hl. Mannes und seine ernsten, heiligen und tröstenden Worte machten solchen Eindruck auf Afra und ihre Familie, daß ihre Herzen von nun an sich kräftig für's Christenthum entschieden. Narcissus blieb noch neun Monate, um die kleine Gemeinde zu ordnen, taufte die Neubekehrten, und weihete den Oheim Afra's, den Bruder ihrer Mutter, Dionysius zum ersten Bischof (die Acten sagen übrigens bloß presbyterum) von Augsburg. Darauf kehrte er nach Gerundum zurück, wirkte auch hier noch drei Jahre und starb dann als Martyrer. So weit berichten die Conversionsacten, an welche sich anschließend die Passionsacten berichten, wie die hl. Afra von dem römischen Richter Gajus zum Feuertode verurtheilt worden sei. Aber ihr Leib wurde von

der Flamme nicht verzehrt, und von ihren Angehörigen in ihrer Familiengruft beigesetzt. Bald darauf wurde auch die Mutter Afra's sammt ihren drei Mägden Digna, Eunomia und Eutropia durch Feuer erstickt. Es geschah dieß im J. 304. Daß diese Martyracten, namentlich die acta conversionis, manches Unrichtige und Unglaubwürdige enthalten, haben schon Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique T. V. p. 261), Winter (Vorarbeiten) und Andere bemerkt, und es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Acten jung sind und wohl erst dem 9ten Jahrhundert angehören (s. Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands, Bd. I. S. 145 ff.). Aber diesen späteren und legendenartigen Acten liegt unverkennbar ein ächter historischer Stoff zu Grunde. Sicherlich hat eine hl. Afra im Anfange des 4ten Jahrhunders zu den ersten Gläubigen Augsburgs gehört und sicherlich hat dieselbe unter Diocletian die Martyrkrone errungen. Das bezeugt der christliche Dichter Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers, im 6ten Jahrhundert, der in seinem Gedichte auf den hl. Martin, im 4ten Buche also singt:

Pergis ad Augustam, quam Vindo Lycusque fluentat,
Illic ossa sacræ venerabere virginis Afræ.

Auch andere alte Nachrichten, namentlich in Martyrologien (s. Rettberg a. a. O. S. 146) bezeugen die Existenz der hl. Afra. Dagegen ist in allen diesen alten Quellen keine Hinweisung auf jenes unehrenhafte Gewerbe Afra's zu finden, von welchem ihre Martyracten, sowohl die conversionis als passionis sprechen. Ja Venantius Fortunatus nennt in jenen Versen die hl. Afra noch ausdrücklich virgo, und wenn auch manche Codices und Editionen statt virginis Afræ die Worte martyris Afræ lesen, so ist dieß offenbar nur eine spätere Correctur, zu dem Zwecke, um die Aeußerung Venantius mit den Martyracten in Einklang zu bringen (Rettberg a. a. S. 146). Erst im 9ten Jahrhundert, in den Martyrologien von Ado und Usuard kommt die den Martyracten conforme Nachricht zu Tage, Afra sei eine meretrix gewesen. Demnach scheint die Afralegende erst im Laufe der Zeit diesen falschen Beisatz erhalten zu haben, welcher von Legendenschreibern sehr bereitwillig aufgenommen wurde, weil er Gelegenheit gab, Afra mit der alttestamentlichen Rahab zu paralleliſiren. Das Andenken der hl. Afra wird jährlich am 7. August gefeiert und ihr Leichnam noch jetzt zu Augsburg in der Kirche von St. Ulrich und Afra aufbewahrt. Da derselbe schon im 6ten Jahrhundert nach dem obigen Zeugnisse des Venantius Gegenstand der frommen Verehrung war, so ist auch an seiner Aechtheit nicht zu zweifeln. — Uebrigens beginnt die unzweifelhafte Reihenfolge der Augsburgischen Bischöfe erst mit Sosimus am Ende des 6ten Jahrhunderts. Vgl. Placidus Braun, Geschichte der Bekehrung, Leiden ꝛc. der hl. Martyrin Afra. Augsburg 1805, und desselben Geschichte der Bischöfe von Augsburg. 1813. Kham hierarchia Augustana. 1709. [Hefele.]

Augsburg (Augusta Vindelicorum). Reichstage daselbst in den Jahren 1530 und 1547. Am 21. Januar 1530 kündigte Kaiser Carl V. den Reichsständen den Reichstag an, den er im nämlichen Jahre im April zu Augsburg halten wollte. Im friedlichsten und freundlichsten Tone legt jenes kaiserliche Ausschreiben die Hauptgegenstände der Berathungen des künftigen Reichstages dar, unter denen obenan standen der Türkenkrieg, da die Türken im J. 1529 bis vor Wien vorgedrungen waren und es belagert hatten; und die Uneinigkeit im Glauben, wobei bemerkt ist, daß bei der stattzuhabenden Versammlung aller Widerwille gegen einander abgelegt, die bisherigen Irrsale Christo überlassen, eines Jeden Meinung gütlich angehört und erwogen, ein Vergleich über eine einzige christliche Wahrheit getroffen; was von beiden Seiten nicht recht sei, abgeschafft werden soll, damit, wie es schlüßlich heißt, „Alle eine einige und wahre Religion annehmen, und wie wir Alle unter Einem Christo sein und streiten, also Alle in Einer Gemeinschaft, Kirche und Einigkeit leben mögen." Aber

diese Sprache machte keinen Eindruck auf die Herzen der Reichsstände, die von Mißtrauen gegen den Kaiser erfüllt waren (wie sie z. B. glaubten, der Kaiser komme mit einem Heere), ihre eigenen Unabhängigkeitsplane hatten, oder in der Hand ihrer Theologen von blindem Religionshaß und Eifer erfüllt waren. Des Kaisers Noth auszubeuten und einem Glauben Geltung zu verschaffen, der ihrer Macht nur förderlich sein konnte, war der gemeinschaftliche Einigungspunct Aller, namentlich der Protestantischen. Im Mai kamen nach und nach die Stände nach Augsburg, mit den Theologen Spalatin, Melanchthon, Jonas und Agricola. Doch hatte man so viel Tact, den geächteten Luther auf halbem Wege zurückzulassen. Langsam zog der Kaiser von Italien herauf, vielleicht um die Stimmung zu erfahren, oder um den Reichsständen Zeit zu ruhiger Berathung zu verschaffen. Am 15. Juni kam er in Augsburg an. Rathlosigkeit und Schwäche war unter den verbündeten protestantischen Häuptern; nur der entschlossene Canzler Brück brachte es dahin, daß man von der Forderung wegen der Prediger (die während des Reichstags ihr sogenanntes Evangelium vortragen sollten) nicht abstand, wofür sich der Churfürst von Sachsen, zum großen Verdrusse seines Sohnes, der Nachgiebigkeit wünschte, entschied und so zu dem Beinamen des Standhaften kam. Den Tag nach dem Einzuge des Kaisers fand das Frohnleichnamsfest statt, zu dessen Theilnahme, wie zur Einstellung der Predigten, der Kaiser seine Stände auffordern ließ. Aber schriftlich und mündlich verweigerten sie namentlich die Theilnahme am Feste, und zwar mit harten Worten gegen letzteres. Der Kaiser mußte nachgeben, und in Beziehung auf das Predigen wurde dahin vermittelt, daß den Theologen beider Theile das Predigen in Augsburg untersagt sei und Niemand dieses Geschäft übernehmen dürfe, als den der Kaiser ausdrücklich dazu verordne. Am 25. Juni 1530 fand die Vorlesung der augsburgischen Confession (s. d. A.) statt. Nach langen Verhandlungen über die Confession, die ihr entgegengestellte Confutation der katholischen Theologen und die der Confutation entgegengestellte Apologie der Protestanten, da sich der engere Ausschuß der Vierzehn aus beiden Parteien so wenig vereinigen konnte, als der nachher gewählte von den Sechs, sah Carl seine Noth bei solchem Geschäfte immer mehr. Seine Verlegenheit vermehrte der Churfürst von Sachsen, den es sehr nach Hause verlangte. Daher suchte der Kaiser möglichst nachzugeben, was die sich fühlenden Protestanten noch hartnäckiger machte. So blieb dem Kaiser nichts übrig, als in Uebereinstimmung mit seinen katholischen Ständen einen Reichsabschied zu entwerfen und ihn den Protestanten, zu Abschneidung jeder Klage, mitzutheilen, was am 22. September geschah. Der wesentliche Inhalt des Entwurfs ist folgender: Das Bekenntniß der Protestanten ist angehört und gehörig widerlegt worden; man läßt ihnen Zeit bis zum 15. April des künftigen Jahres, sich zu bedenken, ob sie sich mit der christlichen Kirche, dem Papste und Kaiser wegen der streitigen Artikel, bis zur Erörterung durch ein nächstkünftiges Concil, wieder vereinigen wollen; bis wohin auch der Kaiser seinen Entschluß fassen werde. Bis dahin sollte aber jede Neuerung unterbleiben, die Katholiken nirgends bedrängt, und vereint die Sacramentirer und Wiedertäufer unterdrückt werden. Auch hiegegen protestirten die lutherischen Reichsstände; der Kaiser aber blieb fest auf seinem Reichsabschiede. Hiemit, sagt C. A. Menzel, endigte sich diese Unterhandlung, in welcher des Kaisers Geduld auf eine so harte Probe gestellt worden war. Dennoch reichte er beim Weggehen dem Churfürsten von Sachsen die Hand, und sagte ihm dabei leise die Worte: „Ohem, Ohem, das hätt' ich mich zu Euer Lieb nicht versehen." Dieser aber erwiderte nichts, sondern nahm stumm seinen Abschied. — Im October 1530 ging die Versammlung auseinander. — Der Kaiser war schmählich in seiner besten Absicht, wie in seiner Sorge um das Reich verlassen; die Ehre der teutschen Nation geschändet. Am 1. September 1547 eröffnete Kaiser Carl V. den sogenannten bewaffneten Reichstag, weil er ihn von einem Feldzuge her mit einiger

Macht und als Sieger über Churfürst Johann Friedrich von Sachsen bezog, so daß das Mißtrauen der Protestanten groß war. Aber mit größter Mäßigung beschämte er dieses in einer Zeit, in der ihm zu Ausführung herrschsüchtiger Plane so Vieles zu Gebot gestanden wäre. Schon im Eingange der Verhandlungen ward natürlich der Religion erwähnt. Am Schlusse dieses Reichstages, am 14. Juni 1548, ließ der Kaiser den geistlichen Reichsständen den Entwurf der Kirchen-Reformation vorlegen, die er in der Eröffnungsrede zum Interim angekündigt hatte. Dieser Entwurf beschäftigt sich in 22 Capiteln mit der Wahl und Ordination der Geistlichen, den Pflichten der Ordenspersonen, Stiftsherren, Klöstern, Universitäten, Schulen, Hospitälern, Verwaltung der Sacramente, kirchlichen Gebräuchen, Disciplin, Bann u. s. w. In jedem Bisthumssprengel sollte jährlich zweimal eine Synode, in jeder erzbischöflichen Provinz aber von 3 zu 3 Jahren ein Provincialconcil gehalten werden. Mit Recht, sagt C. A. Menzel, ist von diesem Entwurfe geurtheilt worden, daß noch nie eine Reformationsformel mit so vieler Mäßigung, Billigkeit und Weisheit abgefaßt worden sei. Auch gesteht selbst der Wortführer der römischen Curie, daß dieselbe viel Gutes enthalte, fügt aber hinzu, daß sie als ein todtgeborenes Kind habe betrachtet werden müssen, weil ihr rechtmäßige Gewalt, die Seele der kirchlichen, wie jeder andern Gesetzgebung, gefehlt habe, indem ein weltlicher Fürst niemals das Geistliche zu richten befugt sei. Die Bischöfe begnügten sich mit den meisten Artikeln zufrieden, baten aber um Einholung der Genehmigung des Papstes für einige dessen Rechte berührende Puncte. Der Reichsabschied, der diesen langwierigen Reichstag schloß, erfolgte am 30. Juni 1548. Der Kaiser verpflichtete sich darin, zu helfen, daß das Trienter Concil fortgesetzt und durch sämmtliche geistliche und weltliche Vertreter teutscher Nation stattlich besucht, für sicheres Geleit gesorgt und auf Abschaffung unrechter Lehren und Mißbräuche, wie auf Reformation der Geistlichen und Weltlichen gedrungen werde. [Haas.]

Augsburger Confession (Confessio augustana) ist das dem Kaiser Carl V. auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530 von den Lutheranern übergebene Glaubensbekenntniß. Die Nördlinger Handschrift ist überschrieben: Confessio fidei der Lutherischen Stennd zu Augspurg vbergeben. 1530. Nach einer Vorrede, an den Kaiser gerichtet, kommen die einzelnen Theile nach folgenden Ueberschriften: „Articul des Glaubens vnd der ler. Vom glauben vnnd werckhen. Articul von wöhlen zwispalt ist, da ertzellet werden die mißbrauch so geänndert sind. Von baider gestalt des Sacramennts. Vom eestanndt der briester. Von der Meß. Von der Beicht (in andern Ausgaben: opfermeß, pfarrmeß). Von vnnderschaid der Speis. Von closter gelubten. Von der bischoffen gewalt (in anderen Ausgaben: von der rechte bischoffen gewalt). Beschlus. Notariats-Instrument und Unterschriften. Disе schrift ist nach mittage gen abents, nach Johannis Baptiste. 1530 vmb drey vrr von den hohe bedachte Churfursten vnd Fursten, vnd anderen jn gegenwirtigkait Romischer Kay: Kon: wirde zu Vngern vnd Behem ꝛc. Churfursten, Fursten vnd der abwessenden, botschafft, auch aler anderer stende Offentlich verlesenn, vnnd volgend kay. Mt. jn latein vnd teusch zu Irer Mt. selbs handen vber antwurt worden. Actum Augspurg vt sup. eodem die et anno vff der pfalz da kay. Mt. jr residenz gehabt. Vnderthenigste: Johannes Hertzog zu Sachsenn Churfürst. Georg Margraff zu Brandenburg. Ernnst Hertzog zu Lindenburg. Philips Landgraff zu Hessenn. Johannes Friedrich Hertzog zu Sachsen. Frantziscus Hertzog zu Lindenburg. Wolffgang Furst zu Anhalt. Rathe vnnd Burgermaister zu Niernberg. Rathe zu Reytlingen." Die vier Zwinglisch gesinnten Städte Straßburg, Lindau, Memmingen und Constanz hatten die Confession nicht unterschrieben. Sie übergaben dem Kaiser ihre Confessio tetrapolitana. — Die Augsburger Confession sollte auf dem apostolischen und nicänischen Glaubensbekenntnisse beruhen und nahm alle Bestimmungen der vier

ersten ökumenischen Concilien an, obgleich diese über die Schrift hinaus gehen, und ein Hauptgrundsatz der Lutheraner (ihr formales Princip) auf der ausschließlichen Geltung der Bibel als alleiniger Glaubensquelle beruht. Neben dieser Inconsequenz treffen wir aber in der ganzen Fassung und Haltung besagter Confession eine auffallende Zweideutigkeit, welche die neue Lehre der alten möglichst anbequemen wollte, mit den scharfen Gegensätzen ganz zurückhielt und durchaus keine offene, vollständige Darlegung der specifisch-lutherischen Lehren von sich gab. Sie erregte daher selbst unter ihren Anhängern Verdacht und erhielt so viele Abänderungen, daß der lange Streit, was ursprünglich zur ersten teutschen und lateinischen Abfassung gehört habe und was nicht, noch nicht entschieden ist, da man das Original nicht zur Hand hat und nicht eine der vielen Abschriften mit der andern übereinstimmt. Am wahrscheinlichsten ist, daß das Original in Rom oder in Madrid liegt. Sämmtliche Handschriften, wie die Augsburger, Mainzer, Ansbacher Nördlinger, Nürnberger und deren Copien sind alle erst nach der Verlesung des Originals ausgefertigt worden. Unser Staunen hierüber aber steigert sich, wenn wir sehen, daß sogar die beiden Arbeiten Melanchthons, seine teutsche und lateinische Confession, nicht einmal zusammenstimmen. Bekanntlich soll Melanchthon in seine Ausgabe von 1530 seine Verbesserungen und Erweiterungen aufgenommen haben; allein dieß muß offenbar später geschehen und jene Einschaltungen in die Ausgaben von 1530 spätere Interpolationen sein; denn in allen bekannten vollständigen Archivexemplaren findet sich keine Spur von jenen Verbesserungen und Erweiterungen. Sicher ist Melanchthons teutsche Ausgabe nicht das Original, ja nicht die treue Copie dieses Originals, wie es dem Kaiser zugestellt worden ist, und dasselbe Urtheil muß auch über die frühere lateinische Ausgabe, von der ein Exemplar sich auf der Augsburger Stadtbibliothek befindet, gesagt werden, die offenbar unächte Stellen hat, z. B. eine größere in dem Artikel von der bischöflichen Gewalt. Im J. 1540 änderte Melanchthon im 10ten Artikel vom Abendmahl so wesentlich ab, daß auch die Schweizer sich nun mit dieser Lehre in solcher Fassung einverstanden erklären konnten. Es ist daher ein sehr schwacher Einwurf der Protestanten gegen den Vorwurf der Unächtheit aller bekannten Handschriften und Ausgaben ihrer Hauptbekenntnißschriften, daß die Abweichungen unbedeutend seien, denn sie sind nach Zahl und Gehalt von Bedeutung. Eine sehr mißliche Sache; denn auf dieser Urkunde beruht der Religionsfriede. So hatten also die Protestanten ihre Sache dem Kaiser zur Entscheidung vorgelegt, aber nur scheinbar; denn Melanchthon berief sich im Eingange seiner Confession auf ein allgemeines Concil, wenn kein Vergleich zu Stande kommen sollte, und Luther auf die alte Hinterthüre: man könne sich, meinte er, den Ausspruch des Kaisers mit der Freudigkeit gefallen lassen, unter der einzigen Bedingung, „daß Seine Kaiserliche Majestät nicht wider die helle Schrift oder Gottes Wort richte. Damit sei derselben Ehre genug erzeigt, weil nichts, denn allein Gott, der doch über Alles sei, ihr vorgezogen werde." Hiezu bemerkt aber selbst der Protestant Carl Adolph Menzel (Neuere Geschichte der Teutschen I. S. 385) ganz richtig: „Das aber stand eben in Frage, was helle Schrift und Gottes Wort sei; denn was den Protestanten als solches erschien, war, nach der Mittelbarkeit des menschlichen Erkennens, immer nur bedingte Auslegungs- und Verständnißform, nicht unbedingt gültige Anschauung höherer Wahrheit." — Der churfächsische Canzler Beyer hatte die Confession in teutscher Sprache am 25. Juni 1530 vor Kaiser und Reichsständen laut verlesen in der sogenannten Pfalz,[1])

[1]) Die Ueberreichung sollte am 24. Juni geschehen, da aber der Kaiser durch eine Audienz verhindert war, geschah es Tags darauf. Auch die öffentliche Vorlesung nöthigten die Protestanten dem Kaiser ab und ließen nicht einmal den Aufsatz in seinen Händen, sondern erbaten ihn so lange zurück, bis der Kaiser einwilligte.

wobei der Kaiser aufmerksam zuhörte, ohne ein Wort zu sprechen, und das lateinische und teutsche Exemplar zu Handen nahm. Darauf erfolgte die Confutation seiner Theologen. — Sämmtliche Secten der Protestanten, die orthodoxen oder altlutherischen ausgenommen, haben diese und andere Bekenntnißschriften antiquirt, als mit dem fortschreitenden Principe des Protestantismus unverträglich. Die Acten darüber sind noch nicht geschlossen. Will der Protestantismus consequent sein, so muß er symbolische Bücher, als feste Glaubensnormen, verwerfen; will er aber ein historisches und noch mehr ein Staatsrecht, so muß er sie gelten lassen; eine unausgleichbare Alternative, die seine Inconsequenz und Haltlosigkeit aufdeckt. [Haas.]

Augsburger Interim. Trotz der bittersten Erfahrungen gab Kaiser Carl V. den Gedanken einer Religionseinigung in Teutschland auf friedlichem Wege nicht auf; um so mehr, als die Reichsstände ihm solches anheimgegeben hatten und er die Einleitung zur Beschickung des Trienter Concils von Seiten der Protestanten treffen wollte. Zu einer vorläufigen Ausgleichung wurden mehrere Theologen gewählt, und als diese sich nicht vereinigen konnten, die ganze Sache dem Kaiser überlassen, welcher sofort das Geschäft dem naumburgischen Bischofe Julius Pflug, dem mainzischen Weihbischofe Michael Helding und dem brandenburgischen Hofprediger Johann Agricola (s. Agricola) übertrug. So entstand das Augsburger Interim (zum Unterschiede von dem früheren in Regensburg und dem späteren in Leipzig) im J. 1548, auf dem Augsburger Reichstage promulgirt. Es besteht aus 26 Artikeln. Im Artikel vom Sündenfalle ist den Protestanten sehr nachgegeben, denn er läßt nur einen schwachen Rest von Freiheit zu den ehrlichen Tugenden und Thaten der Heiden, aber nicht zur Gnade und Gerechtigkeit vor Gott zu, und macht den Menschen zum Knecht der Sünde, Eigenthum des Teufels und Feind Gottes. Auch im Artikel von der Rechtfertigung hatte man sich der protestantischen Anschauungsweise anbequemt, doch war festgehalten an der unerläßlichen Bedingung der Erneuerung und Besserung des innern Menschen; also keine Rechtfertigung ohne Liebe, d. h. ohne thätigen Glauben. Selbst die Werke über die Gebote Gottes hinaus sind anerkannt, als zu loben und nicht dem hl. Geiste widerstreitend. Hiemit aber war man in einen Gegensatz zum ersten Artikel vom Sündenfalle gerathen. — Die Kirche sei das Haus des lebendigen Gottes, erbaut auf dem Fundamente der Propheten und Apostel, und der Leib, dessen Haupt Christus sei. Sie sei unsichtbar nach ihren Heiligen, sichtbar nach ihren Dienern und dem Volke. Zu ihr gehören: Wort Gottes, Sacramente, Binde- und Löseschlüssel, Gewalt zu ordiniren, Berufung zum Kirchendienste, die Macht, Canones einzusetzen. Sie enthalte auch Böse, Schismatiker u. s. w. Ihre Merkmale seien: heilsame wahre Lehre, rechter Gebrauch der Sacramente, Einigkeit und Allgemeinheit. — Die Ehe sei das Sacrament, welches die Eheleute ermahne, daß sie nicht aus menschlicher, sondern aus göttlicher Gewalt zusammengekommen seien. — Von der Messe wird gelehrt, daß, obgleich Christi Opfer die alleinige Gültigkeit zur Versöhnung Gottes habe, so sei doch die Neigung zu opfern allen Menschen eingepflanzt, und so habe Gott zuletzt seiner Kirche dieses reine und heilsame Opfer befohlen unter Gestalt des Brodes und Weines; dabei sollen die Gläubigen nach Gewissensforschung, Beicht und Absolution communiciren. — Die Ceremonien bei den Sacramenten sollen alle bleiben. — In jeder Stadt und Kirche, die eigene Priester hat, sollen alle Tage wenigstens zwei Messen, und in den Dörfern wenigstens alle Sonn- und Feiertage eine gehalten werden, mit passenden Betrachtungen, welche die Priester dem Volke vortragen sollen. — Altäre, Priesterkleider, kurz, der ganze kirchliche Apparat soll beibehalten werden, mit der Erinnerung, daß ihm keine göttliche Ehre gebühre. So soll auch zu den Bildern und Gemälden der Heiligen kein abergläubischer Zulauf geschehen. — Die Horæ canonicæ und Psalmengesänge sollen beibehalten werden;

ebenso die Vigilien und Todtenbegräbniß nach altem Kirchenbrauche; deßgleichen die vornehmsten Kirchenfeste, worunter das Frohnleichnamsfest, die Tage der hl. Jungfrau, der Apostel und mehrerer Heiligen, auch Allerheiligen. — An Fasttagen, auch Freitag und Sonnabend, soll man sich herkömmlicher Weise des Fleisches enthalten zur Zähmung des Fleisches. Man soll auch nicht verachten die Benedeiung der Dinge mit Vermeidung des Mißbrauchs zu Zauberei und Aberglauben. Die Priesterehe und die zwei Gestalten beim Abendmahle sollen zugegeben sein und die Aergernisse an Volk und Geistlichkeit abgethan werden. — Gewiß hätten sich die Protestanten begnügen können; allein die Hartnäckigkeit derselben ward durch eine halbe Maßregel, wie die des Interim ist, nur noch mehr bestärkt. Man tobte gegen dasselbe und verläumdete es von Seite der protestantischen Theologen, und das dem Volke beigebrachte Mißtrauen sprach sich in dem Verslein aus:

„Habt Acht vor dem Interim:
Es hat den Schalck hinter ihm."

Am 15. Mai 1549 ließ es Carl den Reichsständen vorlesen, worauf der Churfürst von Mainz, als Canzler und Präses des Churfürsten-Collegiums, im Namen der Reichsstände dem Kaiser Dank abstattete und Gehorsam zusagte, was Carl, da Niemand Einsprache that, als allgemeine Zustimmung ansehen mußte. Aber die Zustimmung der Theologen fehlte, die dann protestantischer Seits nicht verfehlten, dagegen zu operiren, so daß Churfürst Moritz schon Tags darauf seine Protestation gegen das Interim dem Kaiser übergab und zwei Tage darauf abreiste. Die Churfürsten von der Pfalz und von Brandenburg nahmen das Interim an, dagegen gingen Markgraf Johann von Küstrin und Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken nicht darauf ein. Die beiden Bürgermeister von Augsburg zögerten und erklärten sich endlich am 15. Juni zweideutig und, gedrängt zur Entscheidung, nahmen sie es den 26. Juni endlich an, und am 8. Juli ward das Interim von den Canzeln Augsburgs verlesen. Am 20. Juli ließ es auch Herzog Ulrich in ganz Würtemberg bekannt machen, mit dem Befehle, sich bis zu einem allgemeinen Concil darnach zu richten. Straßburg, Constanz und der Churfürst Johann Friedrich waren nicht in Güte zur Annahme des Interim zu bewegen. Constanz ward aber endlich dazu genöthigt, und so folgten die übrigen Reichsstädte, namentlich auch Straßburg, nach, wie auch die Churpfalz. — Gut hatte es Carl gemeint, aber übersehen, daß Fürsten nicht berufen sind, geistliche Angelegenheiten zu lenken. [Haas.]

Augsburger Religionsfriede. Der römische König Ferdinand hatte auf den 16. August 1553 einen Reichstag nach Ulm ausgeschrieben, denselben auf den 6. October verschoben, sodann denselben auf den 6. Januar 1554 nach Augsburg verlegt und ihn abermals wegen der Saumseligkeit der Reichsfürsten auf den 3. April verschoben. Dennoch fand sich Niemand. Der fortdauernde Türkenkrieg nöthigte zur Beilegung der Reichsunruhen und nach vielfacher Anstrengung konnte Ferdinand den Reichstag in Augsburg endlich eröffnen am 5. Febr. 1555. Die Verhandlungen über den Reichstag begannen; aber unter beständigen Erklärungen und Gegenerklärungen der protestantischen und katholischen Stände; so daß keine Aussicht zum Frieden da war und Ferdinand nach achtmonatlichen vergeblichen Verhandlungen auch zu gehen sich entschloß. Allein das Fürstencollegium Augsburgischer Confession bat ihn, zu bleiben und das Resultat eines Colloquiums abzuwarten, zu dessen Präses jenes Collegium ihn als einen verständigen, berühmten und friedliebenden König wählte. Die Vereinbarung kam zu Stand am 21. September 1555 und am 26ten desselben Monats wurde der Religionsfriede sammt dem Reichsabschiede bekannt gemacht. Der Hauptinhalt desselben ist folgender: der Kaiser, die Churfürsten, Fürsten und Stände sollen keinen Stand des Reiches wegen der Augsburgischen Confession und derselben Lehre, Re-

ligion und Glaubens halber mit der That gewaltiger Weise überziehen, beschädigen, vergewaltigen, beschweren oder verachten, und soll die streitige Religion nicht anders, denn durch christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem christlichem Verstande und Vergleichung gebracht werden. Dagegen sollen die der Augsburgischen Confession verwandten Stände den Kaiser und die Stände der alten Religion geistliche und weltliche, gleicher Gestalt bei ihrer Religion und ihren Kirchengebräuchen, Habe, Gütern, Landen, Leuten, Obrigkeiten, Herrlichkeiten, Renten, Zinsen und Zehnten unbeschwert bleiben lassen. Doch sollen alle Anderen, die den obgemeldeten beiden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen sein. Geistliche, welche von der alten Religion abtreten, werden ihrer Aemter und Pfründen verlustig. Die von den Protestanten eingezogenen Kirchengüter, welche unmittelbaren Reichsständen nicht zugehörig, und in deren Besitz die Geistlichen zur Zeit des Passauer Vertrags und seitdem nicht gewesen, sollen in diesem Friedstande mitbegriffen sein, und die Inhaber davon weder in noch außer den Rechten darum angesprochen werden. Die geistliche Jurisdiction soll wider der Augsburgischen Confession, Religion, Glauben, Bestellung und Ministerien, Kirchengebräuche, Ordnung und Ceremonien nicht gebraucht und geübt werden, sondern bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion ruhen und eingestellt bleiben. Kein Stand soll den andern oder dessen Unterthanen zu seiner Religion dringen, abpracticiren, oder sie wider ihre Obrigkeit in Schutz und Schirm nehmen, hingegen soll den Unterthanen, die der Religion wegen auswandern wollen, der Ab- und Zuzug, nach Verkauf ihrer Güter, gegen billigen Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer, freistehen. Dieser Friede ist deßhalb bewilligt worden, um der löblichen Nation endlichen, bevorstehenden Untergang zu verhüten, und damit man desto eher zu freundlicher christlicher Vergleichung der spaltigen Religion gelangen möge; er soll aber auch fortdauern, wenngleich die gedachte Vergleichung durch die Wege des Generalconcils, der Nationalversammlung und des Colloquiums, nicht zu Stande gebracht werden sollte. In demselben sollen auch die freien Ritterschaften, welche ohne Mittel dem Kaiser unterworfen sind, begriffen sein. In den Frei- und Reichsstädten, wo beide Religionen zeither im Gang und Gebrauch gewesen, soll es auch hinfüro so bleiben. Beide Theile verbinden sich für sich, ihre Nachkommen und Erben, nicht nur denen, die hierwider handeln möchten, keine Hilfe zu leisten, sondern auch dem andern Theile oder Stande, der wider diesen Frieden überzogen würde, wider den Vergewaltiger beizustehen. Der Streit wegen des geistlichen Vorbehaltes ward auf diese Art beseitigt; aber Ferdinand mußte zugeben, daß eben in Beziehung auf diesen Vorbehalt die Protestanten ihre Protestation diesem Frieden einverleiben ließen und damit die Keime zum blutigen Bruche dieses Friedens legten. Ihre Kirche aber von jeder geistlichen Obrigkeit jetzt emancipirt, verfiel der Macht ihrer Fürsten; denn es war nicht bestimmt, auf wen die den Bischöfen entzogene Jurisdiction bei den Protestanten übergehe, aber die Protestanten stellten factisch und wissenschaftlich das Territorialsystem auf, was sie mit Bibelstellen zu begründen suchten und gegen das *jetzt sie selber* am stärksten protestiren. (Vgl. Lehemann, Acta publica et orig. de pace relig. Fkf. 1640.) [Haas.]

August (Friedrich) II. Churfürst von Sachsen und König von Polen. Schon der Vater dieses Fürsten, Churfürst Johann Georg III., war entschlossen, zur katholischen Kirche zurückzutreten und hatte diesen Entschluß in einem rührenden Briefe bereits dem Kaiser Leopold I. gemeldet, als ihn der Tod im Feldlager von Tübingen am 12. September 1691 ereilte. Das Glück, das der Vater nicht mehr erreichen konnte, sollte dem Sohne Friedrich August zu Theil werden. Er folgte im J. 1694 seinem verstorbenen Bruder Johann Georg IV. in der Regierung der sächsischen Erblande, trat, wie sein Vater, frühzeitig in österreichische Dienste und erwarb großen Ruhm unter Prinz Eugen. Der Aufenthalt am kai-

ferlichen Hofe, besonders aber der fromme Bischof von Raab, Christian August, Herzog von Sachsen-Zeitz, sein Verwandter, übten ihren Einfluß auf sein religiöses Gemüth. Besonders ergriff ihn der Brief seines Vaters an Leopold I., von dem oben die Rede war. Er ließ sich genau unterrichten und seine Sehnsucht nach der Mutterkirche wuchs nun von Tag zu Tag. Aber sein weiser Führer, der genannte Bischof von Raab prüfte erst diese Sehnsucht und als sie die Prüfung glücklich bestanden hatte, nahm er Friedrich August das Glaubensbekenntniß im Stillen ab, am Dreifaltigkeitsfeste 1697 in der Kapelle der hl. Jungfrau von Loretto auf dem kaiserlichen Lustschlosse zu Baden bei Wien und ertheilte ihm zugleich das Sacrament des Altars und der Firmung. Am 27. September desselben Jahres ward er zu Krakau als König von Polen gekrönt. Seinen Thron zierte er mit ausnehmender Frömmigkeit, wofür der hl. Vater am 18. Januar 1698 ein allgemeines Dankgebet verrichten ließ. — Im Herbste 1699 kehrte er in seine Erbstaaten zurück, worauf bald der päpstliche Nuntius an den Hof zu Dresden sich begab, welcher auf seiner Reise nicht nur von den Bewohnern des Reichs mit großer Auszeichnung empfangen wurde, sondern sogar vom gesammten lutherischen Magistrat in Görlitz den Ausdruck der Freude vernahm über das Erscheinen eines päpstlichen Nuntius in den Staaten von Sachsen. Nur mit großer Vorsicht mußte der König bei seinem Vorhaben, den Katholiken die Freiheit der Ausübung ihrer Religion zu geben, zu Werk gehen, da Polens Behauptung für ihn zum Theil von Sachsens Geldbewilligungen abhing. Im Residenzschlosse zu Dresden ließ er sich die Messe lesen, wozu alle hohe Standespersonen Zutritt hatten, die sich sämmtlich an des Herrschers Frömmigkeit erbauten, selbst seine Gemahlin und die Churfürstin Mutter, so streng auch beide an ihrer Confession hielten. Das königliche Jagdschloß zu Morizburg bei Dresden besaß eine herrliche Kirche, die der König zu Weihnachten dem katholischen Cultus schenkte. Hiemit war der Anfang der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Sachsen gemacht und zwar auf die sanfteste, versöhnlichste Weise. Das prachtvolle Theater in Dresden, das wegen seiner Größe seinem Zwecke nicht entsprach, schuf der König zu einem Tempel des wahren Glaubens um, stattete ihn reich aus und gab die Statuten zu seiner Verwaltung. Desgleichen sorgte er auch für die Kirche in Leipzig. Das Originalexemplar der Bestimmungen über die Besoldung des Clerus (vom J. 1710) haben die Jesuiten glücklich durch alle Stürme gerettet. Friedrich Augusts II. nächste Sorge betraf die Erziehung seines Erbprinzen in der katholischen Religion; dieser war

August (Friedrich) III., geboren den 7. October 1696. Dem genannten Vorhaben seines Vaters arbeitete der lutherische Hof von Sachsen, besonders in des Königs Abwesenheit, stark entgegen und die Mutter und Gemahlin des Königs trugen das Ihrige bei. Als vollends der Entschluß des Fürsten rücksichtlich der Erziehung seines Sohnes in der katholischen Kirche in Teutschland bekannt wurde, entstand Bestürzung und Entrüstung unter den protestantischen Fürsten, so daß die Mutter gestattete, daß der Erbprinz die Communion nach lutherischem Ritus empfing, zu großer Betrübniß des abwesenden Vaters und Papst Clemens XI. Im J. 1711 kam der Erbprinz nach Frankfurt, zur Vertretung der Interessen des Kaiserhauses. Diese Abwesenheit von Sachsen benützte sein Vater, um seines Sohnes Neigung für die katholische Kirche nachzuhelfen und den Prinzen nach Italien zu senden, wo der Jüngling mit Eifer in die katholischen Lehren eindrang und mit Sehnsucht seine Aufnahme in die katholische Kirche erwartete, die endlich am 27. November 1711 in tiefster Stille erfolgte. Der Protestanten Verschwörung gegen den Prinzen und seine bewachende Umgebung ward entdeckt und der Prinz nach Paris gesandt. Aber auch dahin drangen die Intriguen der Protestanten, deren Lockungen der Prinz verabscheute. Am 1. Juli 1717 starb seine Großmutter Anna Sophia und nun konnte er seine Bekehrung bekannt machen

und seine Vermählung mit einer Erzherzogin den 20. August 1718 feiern; nachdem alle Kunstgriffe der Protestanten fehlgeschlagen hatten. [Haas.]

Augustiner-Eremiten oder Augustinermönche und Augustiner-Chorherren. Wie die Augustiner-Chorherren (canonici regulares S. Augustini), auf die wir weiter unten etwas zu sprechen kommen werden, so führen auch die Augustiner-Eremiten in gerader ununterbrochener Linie ihre Stiftung und ihre Regel auf den großen Kirchenvater Augustinus, Bischof von Hippo, zurück; allein die Gründe, welche von Letzteren für ihre Sache im Streite mit den Chorherren vorgebracht worden (vgl. Ordres monastiques T. IV. p. 117 sq. und pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden Th. V. S. 319—34), sind selbst nach der Ansicht Helyot's (vgl. Geschichte der geistlichen und weltlichen Klöster und Ritterorden III. 7.) keineswegs so stichhaltig, daß die in Anspruch genommene Abstammung nicht mehr als höchst unwahrscheinlich erschiene. Es ist zwar historisch richtig (vgl. Possidius de vita Augustini c. 5. 25 und Augustin. serm. 355 p. 962 sq. T. V. opp.), Augustinus zog sich, im J. 388 von Italien nach Karthago heimgekehrt, mit einigen Freunden auf sein Landgütchen bei Tagaste zurück und führte hier unter Gebet, Fasten und eifrigem Studium der Theologie ein ernstes, ascetisches Leben, und als er im J. 391 Priester zu Hippo geworden war, errichtete er in einem Garten, den ihm der Bischof Valerius geschenkt hatte, eine Art von Kloster, um in Gemeinschaft mit mehreren gleichgesinnten Brüdern ein höheres Leben anzustreben; aber aus all dem schließen wollen, Augustinus sei ein Mönch oder Eremit gewesen, und habe für Eremiten, die sich um ihn gesammelt, eine Regel abgefaßt, hiezu hat man keine historische Berechtigung. Hätte Augustinus wirklich für die Eremiten eine Regel angefertigt, und hätten sich die nordafrikanischen Mönche mit ihr vor den wilden Vandalen nach Italien, Spanien, Gallien ꝛc. geflüchtet und sich hier forterhalten; so ließe sich nicht recht begreifen, wie die Geschichte hierüber mehr als 700 Jahre schweigen konnte, und warum die Päpste, wie Helyot richtig bemerkt, den Dominicanern und Franciscanern, die erst im 13ten Jahrhundert entstanden, den Vorrang über sie ertheilt haben. Es soll zwar nicht geläugnet werden, daß im J. 1256 mehrere Genossenschaften unter die Regel des hl. Augustin zu einem einzigen Orden vereinigt wurden, doch unter dieser Regel hat man sich bloß Statuten zu denken, die man seit einiger Zeit dem Augustinus zugeschrieben hatte, sei es, daß man dieser Regel dadurch ein größeres Ansehen und eine gewissenhaftere Befolgung sichern wollte, oder weil sich einige Grundzüge davon in Augustins Reden über die Sitten der Geistlichen und in seinem 109ten an die Nonnen von Hippo gerichteten Briefe finden. Mit der eigentlichen Constituirung des Ordens der Augustiner-Eremiten im J. 1256 verhält es sich aber näherhin also: Außer und neben den schon vorhandenen, vom römischen Stuhl approbirten Orden bildeten sich im 11ten, 12ten und 13ten Jahrhundert, besonders in Italien, mehrere neue Genossenschaften, Eremitencongregationen, ohne daß sie anfänglich eine besondere und feste Regel gehabt hätten. Die bedeutendsten Eremitencongregationen sind: 1) Die Johann-Bonitен, also genannt von ihrem Stifter Johann Bon, der 1168 zu Mantua geboren wurde, längere Zeit ein ascetisches Leben führte, bis er 1209 in sich ging und von da an in der Nähe der Stadt Cesena als strenger Einsiedler seine übrigen Lebenstage zubringen wollte. Aber bald führte ihm sein Ruf mehrere Genossen zu, Papst Innocenz IV. gab ihnen die Regel des hl. Augustinus 1244, bestätigte sie als eine Eremitencongregation und Johann Bon blieb ihr General, bis er 1249 in einer Einöde bei Mantua starb, wohin er sich 3 Jahre vorher zurückgezogen hatte. Sein Leichnam wurde zu Mantua in der Kirche zur hl. Agnes beigesetzt. 2) Die Brittinianer. Diesen Namen erhielten sie von ihrem ersten Aufenthaltsorte zu Brittini, einer Einöde in der Mark Ancona, ihre Regel aber von Papst Gregor IX. Etwas früher bildete sich eine ähnliche Genossenschaft zu Tos-

cana, 3) toscanische Eremiten genannt; auch diese lebten anfangs ohne Regel und Gelübde gemeinschaftlich zusammen, bis Papst Innocenz IV. auch ihnen die Regel des hl. Augustinus gab, 1243; 4) eine vierte Congregation bildeten die Bußbrüder Christi, auch Sackträger-Mönche genannt, weil ihre Kleidung mit Säcken Aehnlichkeit gehabt haben soll. Außer diesen vier größeren Eremitencongregationen gab es noch viele kleinere Genossenschaften, die unabhängig von einander lebten und wegen ihrer verschiedenen Observanzen, Kleidungen ꝛc. nicht selten in Streit mit einander geriethen. So hatten z. B. die Johann-Boniten eine ähnliche Kleidung wie die Franciscaner, so daß sie bei dem Betteln oft mit diesen verwechselt wurden und deßhalb auch mit ihnen in Streitigkeiten geriethen, über die Papst Gregor IX. 1241 entscheiden mußte. Die Eremiten mußten von nun an schwarze oder weiße Kutten, mit langen weiten Aermeln und ledernem Gürtel, Schuhe und fünf Spannen lange Stäbe in Gestalt von Krücken tragen und Jedem, den sie anbettelten, erklären, welcher Congregation sie angehören. Um ähnlichen Streitigkeiten und der zu großen Vervielfältigung dieser Eremitencongregationen zu begegnen, ließ Papst Alexander IV. die Superioren der einzelnen Congregationen nach Rom kommen (1265), und hier mußten sie sofort unter Leitung des Cardinals Richard von St. Angeli in dem Kloster St. Maria del Popolo einen Ordensgeneral wählen. Die Wahl fiel auf den Prior der Johann-Boniten, Lanfranc Septala aus Mailand, und die durch eine besondere Bulle (cf. Bullarium Magn. Rom. I. 135 sqq. ed. Lugd.) des Papstes in einen Orden mit der Regel des hl. Augustinus vereinigten Congregationen erhielten nun den Namen: Orden der Eremiten des Augustinus. Waren die Mitglieder dieses Ordens noch vor der besprochenen Vereinigung großen Theils keine eigentliche Eremiten, dann noch weit weniger nachher; gleichwohl blieb ihnen der Name „Eremiten". Die Ordenskleidung muß gemäß der angezogenen Bulle durchaus von Wolle sein und besteht, wenn sie im Chor sind oder ausgehen, in einer schwarzen Kutte mit langen weiten Aermeln und hinten abwärts bis zum schwarzen ledernen Gürtel spitz zulaufender Kapuze; die gewöhnliche Hauskleidung aber bestand außer den Unterkleidern in einem Rock und einem Skapulier von weißer Farbe; seit der Vereinigung hörte auch die Verpflichtung, krückenartige Stäbe zu tragen, auf. Der Orden erfreute sich von Anfang an großer Vorrechte, so der Exemption von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe, einem Cardinal liegt stets die Beschützung desselben ob, und das so wichtige Amt eines Sacristans in der päpstlichen Capelle (vgl. Helyot a. a. O. S. 20 ff.) wurde fortwährend einem Mitgliede aus diesem Orden übertragen. Im J. 1567 nahm Papst Pius V. die Augustinermönche unter die Mendicantenorden auf, wies ihnen jedoch die Stelle nach den Dominicanern, Franciscanern und Carmelitern an, ohne ihnen übrigens zu verbieten, Einkünfte und Güter zu haben. Die Verfassung des Ordens ist mehr aristokratisch als monarchisch; an der Spitze steht der General, dessen Wahl und Absetzung dem Generalcapitel, das sich alle sechs Jahre versammeln muß, zukommt; auch durch Definitoren ist der General sehr beschränkt; jedem Kloster ist ein Prior, jeder Provinz ein Provincial mit vier Definitoren und einem oder mehreren Visitatoren vorgesetzt. Die Regel der Augustiner-Eremiten ist im Vergleich mit andern Ordensregeln nicht streng; dennoch kamen schon vom 14ten Jahrhunderte an mannigfache Uebertretungen derselben vor und die gute Zucht wurde vielfach hintangesetzt. Eine Folge hievon war, daß sich innerhalb des Ordens, um die verfallene Zucht und Ordnung wieder herzustellen, besondere Congregationen bildeten, die ihre eigenen Generalvicare erhielten, sonst aber dem General des ganzen Ordens unterworfen und unter dem Namen der regulirten Observanten mit den alten Observanten verbunden blieben. Eine solche Congregation regulirter Observanten ist auch die von Sachsen, gestiftet 1493; sie hatte den Johann Staupitz, den anfänglichen Freund Luthers als Generalvicar, und Luther

selbst als Mitglied, in Folge der sog. Reformation aber verlor sie ihre meisten Klöster und vereinigte sich deßhalb zuletzt mit der Congregation der Lombardei. Zu den Augustinern der strengeren Observanz gehören auch die Mitglieder der 1593 zu Bourges in Frankreich gestifteten Communität, die sich auch durch engere Kleidung auszeichneten, unter dem Namen „kleinere Augustiner" bekannt sind, und, ohne besonderen Generalvicar, mit ihrer Provinz St. Wilhelm die 42te der Observanten ausmachten. Unter allen regulirten Observanten aber thaten sich die drei Congregationen der unbeschuheten Augustiner-Eremiten oder der Augustiner-Barfüßer durch Strenge sehr vortheilhaft hervor. Diese drei Congregationen bilden: 1) Die spanischen Barfüßer, oder Recollecten. Die portugiesischen Augustiner Luis von Montoya und Thomas von Jesus hatten schon um das J. 1530 auf dem Grund der Augustiner Regel strengere Statuten entworfen, allein die Gefangenschaft des Pater Thomas von Jesus in dem Königreiche Marocco, wohin er den König Sebastian in einem Feldzuge begleitet hatte, hinderte ihn, sie ins Leben einzuführen; der ausgezeichnete spanische Dichter und Theologe Luis Ponce de Leon revidirte im Geist und Sinne des Thomas von Jesus die Statuten, die sofort 1588 in Spanien, nicht ohne Einfluß des Königs Philipp II., durch Errichtung des Observantenklosters Talavera in Wirksamkeit traten. Bald darauf erstanden auch zu Postillo, Nava, Toboso, Saragossa ꝛc. Klöster dieser Barfüßer, und 1622 bildeten sie unter einem eigenen Generalvicar eine selbstständige Congregation mit fünf Provinzen, drei spanischen nämlich und zwei überseeischen; in Japan konnten die Barfüßer nur auf kurze Zeit sich halten. In jeder Provinz haben sie in einsamer Gegend ein Kloster und nahe dabei einzelne Einsiedeleien (Recollectenhäuser), wohin diejenigen Mönche, die einen höheren Grad von Vollkommenheit ersteigen wollen, sich zurückziehen und da, neben Beobachtung der Regel ihrer Congregation, den strengsten Bußübungen ꝛc. obliegen; auch die gewöhnlichen Barfüßer beobachten das Stillschweigen in hohem Grade; ihre Ordenstracht besteht in einer engen schwarzen Kutte mit stumpfer Kapuze, ledernem Gürtel, einem langen schwarzen Mantel und Sandalen von Stricken (Flechtschuhen). 2) Die italienischen Barfüßer. Der spanische Barfüßermönch, Andreas Diaz, wußte 1592 zu Neapel und bald auch zu Rom je ein Augustinerkloster für die neue Reform zu gewinnen; fortan vermehrten sich die italienischen Barfüßer schnell, so daß Papst Urban VIII. im J. 1624 ihre Klöster in vier Provinzen theilte; 1626 errichteten sie auch ein Kloster zu Prag, und Kaiser Ferdinand III. ließ ihnen eines zu Wien bauen; auch im südlichen Teutschland fanden sie Eingang, bekanntlich gehörte ihnen der in seiner Art ausgezeichnete Abraham a St. Clara an. Im Unterschiede von den spanischen Barfüßern war ihr Fasten etwas weniger streng, ihre Mäntel waren kürzer und ihre Sandalen von Leder. 3) Die französischen Barfüßer. Nach Frankreich wurde die neue Reform 1596 auf Geheiß des Papstes Clemens VIII. von den Vätern Franz Amet und Matthäus von St. Francisca gebracht, und sie wurde so gut aufgenommen, daß die französischen Barfüßer unter einem eigenen Generalvicar bald drei Provinzen bildeten; im Fasten befolgten sie die leichte Regel der Observanten, in der Kleidung ahmten sie die italienischen Barfüßer nach, nur trugen sie im Unterschiede von den spanischen und italienischen Barfüßern lange Bärte und unterschieden sich deßhalb auch von den Kapuzinern fast nur durch die schwarze Farbe ihres Habits und den ledernen Gürtel. Allen drei Arten von Augustiner-Barfüßern ist eigenthümlich, daß sie in der Kirche nie ein Amt singen, sich dreimal wöchentlich geißeln ꝛc.; auch ihre Generalvicare stehen unter dem General des ganzen Ordens; ferner haben sie zweierlei Arten von Laienbrüdern gemeinsam: die Einen werden fratres conversi genannt und tragen eine Kapuze, die Andern fratres commissi und haben große runde Hüte. Will auch nicht behauptet werden, daß jene Angabe sehr übertrieben sei, wornach der Orden der Augustiner-Eremiten im 16ten

Jahrhundert 2000 Klöster, 30,000 Mönche und 300 Frauenklöster gehabt hat; so bleibt auf der andern Seite doch auch wahr, daß er an Größe und Ruhm von dem Mendicantenorden der Dominicaner und Franciscaner überflügelt wurde; gleichwohl gingen auch aus seinem Schooße einige ausgezeichnete Gelehrte hervor, so: Onuphrio Panvini, Christian Lupus, der Cardinal Heinrich Noris u. a. m. Auch um das Schulwesen haben sich die Augustiner-Eremiten Verdienste erworben, zumal in den Niederlanden und österreichischen Staaten, wo sie seit dem 17ten Jahrhundert in den öffentlichen lateinischen Schulen Rühmliches leisteten, während früher in ihren Klosterschulen nur die Bildung der eigenen Glieder angestrebt wurde. Verschiedene harte Schläge trafen den Augustinerorden, in Folge deren es sich leicht begreift, warum er in der Gegenwart im Verhältniß zu früheren Jahrhunderten gleichsam nur ein kümmerliches Dasein dahinschleppt. Den ersten Stoß in Teutschland gab ihm die sog. Reformation, deren Haupturheber, Martin Luther, ein Augustinermönch, dem Orden gerade nicht zur Ehre gereichte und dessen leichtfertiges, klösterliche Zucht und Gelübde bei Seite setzendes Beispiel gar viele Mönche nach sich zog; die französische Republik raubte den Augustinern alle Klöster in Frankreich, gar viele auch in Teutschland und Italien; in Spanien wurde der Orden durch die Cortes im Herbst 1820 aufgehoben; auch bei der Säcularisation im Anfange des 19ten Jahrhunderts wurden die Augustinerklöster nicht zuletzt berücksichtigt. Gegenwärtig mögen die Augustiner-Eremiten etwas über 100 Klöster in den verschiedenen Ländern zählen, ihr Haupthaus ist zu Rom, gegenwärtiger General des Ordens ist P. Philipp Angielucci; die Augustiner-Barfüßer haben ebenfalls ihr Haupthaus zu Rom, zählen aber noch weniger Klöster. (Vgl. Helyot a. a. O. 3r Bd. S. 3—57; Fehr, allgemeine Geschichte der Mönchsorden 1r Bd. S. 379—389; Schröckh, christl. Kirchengeschichte 27r Thl. S. 504 ff.; Secoli Agostiniani o vero histori generali del S. Ord. Erem. d. S. Agostino per il Padre Luigi Torelli. Bologna 1659. 8 vol. fol. Pragmatische Geschichte der vorn. Mönchsorden V. 313—364. VI. 1—58. 67—81.) — Von den Augustiner-Eremiten sind verschieden die Augustiner-Chorherren, canonici regulares St. Augustini, z. B. die canonici vom Lateran, von St. Victor zu Paris, von dem hl. Kreuz zu Coimbra in Portugal ꝛc. Zunächst wollten sie ihren Ursprung bis in die apostolischen Zeiten zurückdatiren; schon die Apostel, sagten sie, verstanden sich zur Entsagung des Eigenthums und zum gemeinschaftlichen Leben, vita communis. Weil sich jedoch Vieles dagegen sagen ließ, weil insbesondere in den ersten drei Jahrhunderten das gemeinsame Zusammenleben der Cleriker sich nicht findet (vgl. Thomassin, vetus et nova ecclesiæ disciplina. Pars I. lib. I. c. 39 sq.), ein hohes Alter aber von den regulirten Chorherren um jeden Preis in Anspruch genommen werden wollte, so beriefen sie sich auf den hl. Augustinus als ihren eigentlichen Stifter. Abgesehen davon, daß wir die vita communis schon bei Eusebius, Bischof von Vercelli in der Mitte des 4ten Jahrhunderts finden (vgl. Tillemont, histor. eccl. T. VII. p. 532); so ist allerdings richtig, daß Augustin, sobald er 395 Bischof von Hippo geworden war, alle seine Cleriker in seiner bischöflichen Wohnung versammelte und ihnen das gemeinschaftliche Zusammenleben und die Entsagung des Eigenthums zur Pflicht machte; daß er aber eine eigentliche Regel für die Lebensweise seiner Cleriker abgefaßt, läßt sich nicht erweisen, vielmehr dürfte die Annahme, welche auch Thomassin (l. c. Pars I. lib. III. c. XI. 7. 8. 9. 10) vertritt, der Wahrheit gemäß sein, daß sich Augustinus begnügt habe, das Beispiel und die Regel der Apostel bei seinem Clerus ins Leben eingeführt zu haben. Obige Annahme wird auch durch Folgendes bewahrheitet: in den nachfolgenden Zeiten wurde von vielen Bischöfen die sog. vita canonica eingeführt, mit großer Sorgfalt sahen sie sich nach Statuten hiefür um, nirgends aber geschieht dabei Erwähnung einer regula St. Augustini, was sich nur daraus erklären läßt, daß dieser Kirchenlehrer nie welche verfaßte. Erst gegen

das 12te Jahrhundert hin ist die Rede von einer regula St. Augustini, und von canonici regular. S. Aug. Dieses findet seine Erklärung in Folgendem. Kaiser Ludwig der Fromme ließ sich die sittliche Hebung der Cleriker sehr angelegen sein und beauftragte deßhalb den Diakon Amalarius mit der Abfassung einer Regel, die dann auch 816 von der Kirchenversammlung zu Aachen gutgeheißen wurde. Aber bald blieben die Canonici hinter dem, was die Regel wollte, bedeutend zurück, daher lag Peter Damiani den Päpsten Nikolaus II. und Alexander II. sehr in den Ohren, den im Clerus eingerissenen Unordnungen zu steuern, insbesondere auch das Eigenthum unter den Chorherren, welches die aachener Regel nicht positiv verbot, gänzlich abzuschaffen. Genannte Päpste hielten wirklich 1059 und 1063 große Kirchenversammlungen, welche den Geistlichen Entsagung des Eigenthumes und das gemeinschaftliche Leben auflegten. Die Bestimmungen nun obiger Kirchenversammlungen nannte man sehr bald, theils um ihr Ansehen zu heben und zu stützen, theils um der aachener Regel eine andere entgegenzusetzen, Regel des hl. Augustin, eine Benennung, zu der auch der Umstand sehr viel beitrug, daß in jenen Bestimmungen ausgesprochen ist, was der hl. Augustin durch sein Beispiel, in seinen zwei Reden de moribus clericorum, und in seinem 109ten Briefe, der an die Nonnen gerichtet ist, verlangt. Nicht alle Chorherren nannten sich übrigens von jetzt an nach dem Orden des hl. Augustinus, es gab vielmehr viele, welche sich nach dem Orden des hl. Papstes Sylvesters, des hl. Urbanus ꝛc. nannten. Gegen unsere Behauptung, der Orden der canonici regulares S. Aug. sei erst gegen das 12te Jahrhundert hin entstanden, scheint die Thatsache zu sprechen, daß schon früher von Chorherren die Rede ist, die sich zur Regel des hl. Augustin bekannt haben. Gervasius, Erzbischof zu Rheims, schreibt z. B. im J. 1067: canonicos ibidem (zu Rheims, um die Abtei zu St. Dionysius wiederherzustellen) ad honorem et laudem Dei constitui, Beati Augustini regulam ordinemque profitentes. Allein Chaponel, regulirter Chorherr von der französischen Congregation, gesteht (cf. Chaponel, hist. des Chanoines L. I. c. 10. 11.) daß der Erzbischof nur von der Lebensweise des hl. Augustin und seiner Cleriker, wie diese der seiner Canoniker gleichförmig sei, oder auch nur von einigen, aus den Werken dieses Kirchenvaters gezogenen Verordnungen, habe reden wollen. [Fritz.]

Augustinus, Aurelius. Wenn es die höchste, durch das Christenthum zur vollen Evidenz gebrachte Auffassung der Geschichte ist, daß sie sei die unter der göttlichen Providenz vor sich gehende Entwicklung der Menschheit zur wahren Freiheit, so haben gewiß ungleich mehr, als die Treiber und Stürmer der Menschheit, ja selbst als manche „große" Feldherren und Könige solche Männer historische Bedeutung, deren Leben uns einen Blick gleichsam in die innere Werkstätte, in das Heiligthum der Geschichte werfen läßt, wo sich das Ineinandersein von göttlicher Providenz und menschlicher Freiheit nicht in dem über Länder und durch Jahrhunderte sich ausbreitenden Gange der Ereignisse, sondern in der Innerlichkeit und Tiefe einer reichbegabten und wie zu einem lebendigen Zeugen der Vorsehung auserwählten Individualität wiederholet. Es dürfte wohl nicht zu weit ausgeholt sein, wenn wir diese Erwägung der gedrängten Biographie eines Mannes voranschicken, der durch die von Gott erhaltenen Gaben und Anlagen, durch Bildung, Schicksale und den ganzen Lebensgang dazu berufen war, das höchste Problem der Geschichte, das Verhältniß von Gnade und Freiheit nicht etwa aus gehaltlosen Abstractionen, sondern aus dem Reichthume eines unter vielen Schmerzen und bald bittern, bald freudigen Erlebnissen errungenen Wissens sich und Andern klar zu machen und überhaupt, was tieferes, wissenschaftliches Verständniß des Christenthums betrifft, die christliche Literatur vor ihm zum Abschlusse zu bringen und der Nachwelt ein helles Licht zu sein. Aurelius Augustinus wurde am 13. Nov. 353 zu Tagaste in Numidien geboren. Die Ehe, aus der er ent-

sproßte, war ein Bild der Zustände, in welche damals das römische Reich in religiöser Hinsicht noch getheilt war: der Vater, Patricius, war ein Heide, die Mutter, Monica, eine Christin, und bei jedem der Ehegatten fand man die Eigenschaften, welche im Heidenthume und Christenthume als charakteristische hervortreten. Patricius war heftig, aufbrausend, ohne Sinn für eheliche Keuschheit, für sein Hauswesen jedoch besorgt, im Religiösen aus Einsicht in das Ungenügende des Göttercultes und Unfähigkeit, die absolute Gültigkeit des Christenthumes anzuerkennen, indifferent, desto mehr aber, schon durch seine distinguirte Stellung — er war Decurio (Gemeinderathsmitglied) — auf Würde, Reichthum und Ansehen bedacht. Monica war eine Zierde der christlichen Frauenwelt, nicht durch jene passive Frömmigkeit, die sich vom Leben mit einem gewissen Widerwillen ganz in die Stille der Contemplation und des Gebetes zurückzieht, — Monica hatte einen sehr regen, lebhaften Geist, der aber frühzeitig durch eine sorgfältige christliche Erziehung zu einer solchen Energie im Dienste des Christenthums veredelt war, daß es ihr nicht nur gelang, ihren Mann für den Glauben, dem sie mit ganzer Seele zugethan war, zu gewinnen, sondern auch zu der Versöhnung des so lange innerlich entzweiten Sohnes mit seinem bessern Selbst durch die überragende Kraft des Glaubens, die sie duldend, betend, warnend, aufmunternd bewährte, wesentlich beizutragen. Sie hatte in das noch zarte Gemüth des Sohnes das Samenkorn des christlichen Glaubens gepflanzt, das in dem Sohne von ungewöhnlicher Empfänglichkeit für das Religiöse zu jener tiefgehenden Sehnsucht nach Gott sich entfaltete, die auch bei den größten Verirrungen das Band war, das ihn mit dem Schöpfer noch verband und deren Bedeutung Augustin selbst in den Worten ausspricht, die den Schlüssel zum Verständnisse seines ganzen Lebens und Denkens bilden: „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Dir" (Confess. I. 1.). Das Knabenalter Augustins war, die religiösen Uebungen ausgenommen, zu welchen die Mutter ihn anhielt, in solchem Grade der Außenwelt und ihrem bunten Wechsel hingegeben, daß er durch Züchtigungen zum Lernen angehalten werden mußte. Mit den reifern Jahren aber erwachte auch das Interesse für den Unterricht; rasch entfaltete sich sein Talent, und in der Grammatik (classischen Philologie) fesselte ihn beides: die Beispiele von Vaterlandsliebe, Heroismus ꝛc., die ihm vorgeführt wurden, und die schöne Form, in der es geschah, so daß er nicht nur eine große Gewandtheit der Rede und Darstellung erlangte, sondern auch die schöne Form immer mehr der Maßstab wurde, mit dem er das Geistige zu messen pflegte. Mit Freude gewahrte der Vater das erwachende Rednertalent des Sohnes; er baute darauf die Hoffnung, den Sohn einst auf dem Wege zu den höchsten Würden im Staate zu sehen, und sandte ihn, das sittliche Moment weniger berücksichtigend, nach Madaura zum Besuche der dortigen gelehrten Anstalt. Der Aufenthalt in dieser größtentheils heidnischen Stadt mit ihren heitern Götterfesten und lasciven Festzügen war für den 16jährigen Jüngling keineswegs ein Gewinn, und auch als er in's elterliche Haus zurückgekehrt war, war es nicht pädagogisch, daß der Vater so manche Ausgelassenheiten und leichtfertige Aeußerungen des kräftig aufblühenden Jünglings, an dem er sein Wohlgefallen hatte, ungerügt ließ, indeß die besorgte Mutter den jugendlichen Ungestüm durch Ermahnungen und Warnungen fortwährend zügelte. Doch war die jetzt durch den Einfluß der Mutter erfolgte Taufe des Vaters ein Familienfest, das von der religiösen Ueberlegenheit der frommen Mutter zeugte und auf den tieffühlenden Sohn gewiß seinen Eindruck nicht verfehlte. Durch einen reichen Verwandten seit dem bald nach der Taufe erfolgten Tode des Vaters unterstützt, kam nun Augustin zur Fortsetzung seiner Studien, besonders in der Rhetorik, nach Carthago, dem Sitze der Gelehrsamkeit für Nordafrika, aber auch dem Sammelplatze aller Laster und Ausschweifungen, daher voll Gefahren für einen blühenden Jüngling von regem

Geiste, lebendigem Gefühle und reicher Phantasie. Augustin konnte den schlimmen Eindrücken, welche die schamlosen Festspiele und Festzüge, das Theater mit seinem lasciven Tone, der Umgang mit ausgelassenen Genossen auf ihn ausübten, nicht widerstehen: er gab sich dem größten Leichtsinne hin. Nach dem Beispiele seiner Altersgenossen wählte er sich eine Concubine, die ihm schon in seinem 19ten Jahre einen Sohn gebar. Vor sich selbst rechtfertigte Augustin diese Verirrungen mit der Sophistik eines leichtfertigen, aber talentvollen Jünglings durch den Eifer, mit dem er sich, nicht so fast von reinem Wahrheitssinne, als ungestümem Ehrgeize und dem Bestreben, zu glänzen, getrieben, auch jetzt den Wissenschaften widmete. Freilich fehlte es nicht an Vorwürfen des Gewissens, und der innere Zwiespalt war bei Augustin, trotz allem Wissensschimmer und ungetheilter Anerkennung seiner Kenntnisse, um so peinlicher und tieferdringend, je mehr noch ein wahrer Fond von Religiosität aus der ersten Erziehung durch alle Betäubungen hindurch seine Rechte geltend machte und ihn zu den seligen Jahren der Unschuld und Sittenreinheit zurückrief. Er griff, nachdem ihn schon die Lectüre des Hortensius von Cicero wohlthätig angesprochen hatte, zur heiligen Schrift, deren Lectüre ihm seine Mutter stets so dringend anempfohlen hatte; allein er vermißte die schöne Form, und ihren Anforderungen zu folgen, fehlte ihm der Muth und die Kraft. In dem lebhaft gefühlten Bedürfnisse einer Versöhnung seines dermaligen intellectuellen und sittlichen Zustandes mit dem Glauben, den ihm seine Mutter mitgetheilt — denn so weit hatte es Monica, wie Augustin selbst versichert, gebracht, daß ihn auch später nichts, was ohne den Namen des Erlösers gewesen, ganz zu sich hinreißen konnte — und in der Unfähigkeit, den dornigen, obwohl einzig wahren Weg der christlichen Gebote einzuschlagen, ergriff er, was nur eine falsche Befriedigung gewährte: er suchte und fand die ihm zusagende Deutung des Christenthums bei den Manichäern. Der Manichäismus ist die Form, in welcher der Gnosticismus, wenn gleich mit Modificationen in Hinsicht auf das Sachliche, doch in völliger Gleichheit der formellen Principien in's Abendland verpflanzt worden ist. Die Manichäer führten mit den Gnostikern das Böse nicht auf den freien Willen, sondern auf eine die Gottheit anfeindende, von ihr völlig unabhängige böse Macht zurück, welche in jeden Menschen zu der vom guten Gott ihm gegebenen guten Seele eine böse Seele geschaffen hat, woraus der fortwährende Widerstreit im Menschen zwischen gutem Willen und sündhafter That hervorgeht. Daher sehnt sich der Mensch, ja die ganze Natur nach Erlösung, Befreiung und Rückkehr zum guten Gotte, eine strenge, freilich auf ganz pantheistischer Grundlage ruhende Ascese sollte diese Rückkehr befördern, während sie doch durch ihr Umschlagen in die größte Sittenlosigkeit von dem ersehnten Ziele immer weiter abführte. Noch größer aber war die Täuschung, in welcher die Manichäer durch das Versprechen vollständigster Aufschlüsse über die göttlichen Dinge, höchster Vernunfteinsicht und freiester Forschung an der Stelle des blinden katholischen Auctoritätsglaubens, sodann durch das phantasiereiche Gewand, in das sie, wie alle Gnostiker, die Lehrsätze einhüllten, ihre Anhänger hinzuhalten wußten. Welches System war für einen jungen Mann, wie Augustin, der damals mit dem Glanze des Wissens zufrieden, noch nicht in das Wesen und die Wahrheit der Dinge geblickt hatte, bestechender, als dieses? Da ihm überall im manichäischen Systeme die christlichen Namen begegneten, glaubte er auch nur Christenthum, und zwar in einer eines Gebildeten und Vernünftigen würdigen Form zu erhalten. Der sehr einfache von den Manichäern angewandte Kunstgriff, Fragen nur aufzuwerfen, statt sie zu lösen (als ob eine Frage aufwerfen — Wissen sei — de duabus animabus contra Manich. c. 8) dünkte ihm Tiefe und Gründlichkeit, ihre Angriffe auf die katholische Kirche, ihr angebliches Aufdecken von Widersprüchen zwischen dem alten und neuen Testamente, ihr ganzes destructives Verfahren mit Geheimhaltung ihrer eigenen

phantastischen Weisheit bewunderte er als Scharfsinn und freie Forschung. Zwar was ihm bei der Einweihung in die Secte mitgetheilt wurde von den Fürsten des Lichts und der Finsterniß, von dem Kampfe beider Principien in der Welt, von dem Urmenschen und dem Lebensgeiste, von den Geistern der Gewächse u. A., erschien ihm phantastisch genug und war für seinen nach Wahrheit dürstenden Geist wenig befriedigend, es war die erste Enttäuschung; aber das mit so vielen Hoffnungen ergriffene Religionssystem mußte wahr sein, weil es einmal der Ehrgeiz und die gelehrte Eitelkeit Augustins als ein wahres vorausgesetzt hatte. Mit solchem Glaubenszwange bannt die schimmernde, falsche Weisheit ihre Adepten. — Als Augustin in seine Vaterstadt zurückkehrte, um hier als Lehrer der Beredtsamkeit aufzutreten, zog das Bestreben, gleich anfangs in seiner neuen Stellung zu imponiren, seinen Geist von den religiösen Fragen mehr zu seinem Fache und Berufe hin. Allenthalben ward der talentvolle, kenntnißreiche, strebsame und in Mittheilung seiner eigenthümlichen Ideen höchst redselige junge Mann zuvorkommend und mit Auszeichnung aufgenommen; bei Manchen war sein Manichäismus noch eine besondere Empfehlung. Nur Eine konnte diese Anerkennungen nicht theilen — seine Mutter. Nichts von Allem, was ihr an dem Sohne mißfiel, bekümmerte sie so sehr, als ihn von dem Reiche Christi, das ihrem gläubigen Gemüthe die Quelle alles Heils war, ausgeschlossen und den Kindern des Unglaubens beigesellt zu sehen. Viele Thränen weinte sie um den geliebten Sohn und täglich stieg ihr Gebet um Erleuchtung desselben zum Himmel empor. Dafür wurden ihr aber auch Andeutungen zu Theil, die sie für die Zukunft Frohes hoffen ließen. Einst träumte sie, sie stehe niedergebeugt von Kummer auf einem Richtscheite und von einer hehren Gestalt, die sie freundlich anredete, vernehme sie die beruhigenden Worte, sie möge nur um sich sehen, sie werde sehen, daß ihr Sohn auch da stehe, wo sie sei, und um sich blickend, habe sie wirklich den Sohn auf demselben Richtscheite gesehen. Als sie nun hocherfreut ihrem Sohn den Traum erzählte und dieser, den Traum zu seinen Gunsten auslegend, bemerkte, sie sehe daraus, daß auch sie einst noch seinen Glauben annehmen werde, erwiederte Monica, schnell besonnen, zu nicht geringer Verwunderung Augustins: „Nein, es ist mir nicht gesagt worden, wo er ist, da wirst auch du sein, sondern: wo du bist, da wird auch er sein. Ein Bischof, früher ebenfalls Manichäer, den Monica bat, er möchte doch ihren Sohn eines Bessern belehren, wies die Bitte Monica's zurück, aus dem sehr vernünftigen Grunde, ein Mann wie Augustin werde unfehlbar, wie er selbst, noch zur Einsicht der Nichtigkeit des Manichäismus gelangen, sprach aber, um die unablässig in ihn dringende Frau zu beruhigen, das trostvolle Wort ihr in das bekümmerte Gemüth: „Es ist unmöglich, daß der Sohn solcher Thränen verloren gehe!" — Das ehrgeizige Bestreben nach einem größern Wirkungskreise, zahlreichern Zuhörern, vielleicht auch der stille Wunsch, der unablässigen Klagen und Vorwürfe der Mutter überhoben zu sein, welche allerdings nicht ausreichten, um die Richtung zum Bessern, die bei einem Augustin dialectisch vermittelt sein mußte, herbeizuführen, bestimmten ihn, Tagaste zu verlassen und zu Carthago als Lehrer der Rhetorik aufzutreten. Für sein inneres Leben war diese Uebersiedelung von der größten Wichtigkeit. Sie befreite ihn, was die Mutter gewiß am wenigsten erwartet hatte, vom Manichäismus. Wiederholt hatte er von grauenvoll unzüchtigen Handlungen mehrerer „Vollkommenen" unter den Manichäern gehört; gründliche Studien in den Naturwissenschaften, die er hier zu machen Gelegenheit hatte, deckten ihm das Alberne der manichäischen Lehren vom Naturleben auf, und endlich führte eine Unterredung mit dem manichäischen Bischofe Faustus, einem großartigen Schwätzer, auf welchen Augustin mit seinen Zweifeln und Bedenken als auf die untrügliche Stimme der Wahrheit längst verwiesen worden war, zu der für ihn freilich schmerzlichen Gewißheit, daß er seit Jahren schmählich betrogen worden

sei und daß die Manichäer nichts von allem Dem bieten können, wornach sein nach Wahrheit dürstender Geist sich sehnte. Die Folge dieser Enttäuschung war ein Verzweifeln an aller Gewißheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniß, wenigstens bezüglich des Religiösen, eine Stimmung, die ihn denn auch der trostlosesten Philosophie, der Skepsis der Academie, in die Arme warf. 29 Jahre war jetzt Augustin alt, und was ihm Weisheit und Wahrheit geschienen, lag in Trümmern vor seinen Augen. Allein bei diesem Bankerut seiner Speculation immer noch voll hochfahrender Gedanken, zugleich mißvergnügt über die Rohheit und den Undank seiner bisherigen Zuhörer, wandte er seine Blicke nach der Weltstadt, Rom, als wollte er in ihrem Geräusch und Gewühle sich selbst entfliehen und in den Strudel ihres Lebens die Erinnerung an alle seine bisherigen Schicksale wie in den Lethe versenken. Kaum ein halbes Jahr hatte er sich in Rom aufgehalten, als er im J. 384 den ehrenvollen Ruf als öffentlicher Lehrer der Beredtsamkeit nach Mailand erhielt. Damit beginnt der Wendepunct seines Lebens. Das Leben der Natur hatte sich in ihm ausgeboren, das Leben aus der Gnade war jetzt eingeleitet. Augustin ahnete es nicht, wie erbarmungsvoll die Vorsehung sich ihm erwies, indem sie seine Schritte nach Mailand lenkte. Bischof von Mailand war damals der hl. Ambrosius, unstreitig der einflußreichste Bischof der damaligen Zeit in der abendländischen Kirche. Die Berührung, in welche Augustin mit ihm kam, war zunächst Convenienz. Er stattete dem gefeierten Bischofe einen Besuch ab. Erfüllte ihn aber vorher Hochachtung und Verehrung gegen den allgeliebten und verehrten Kirchenfürsten, so flößte ihm die wohlwollende Aufnahme Vertrauen und Zuneigung ein. Häufig besuchte er von nun an die Predigten desselben, zunächst nur um des rhetorischen Werthes willen, allein „allmählig, sagt Augustin in seinen Selbstbekenntnissen, kamen mit den Worten auch die Sachen, die ich vernachlässigte, in meinen Geist, und indem ich aufmerksam war, zu vernehmen, wie beredt er spreche, prägte es sich mir allmählig auch ein, wie wahr er spreche." Die Mutter war ihm den weiten Weg bis Mailand gefolgt; ihre Einwirkung war jetzt erfolgreicher, weil der innere Entwicklungsgang des Sohnes und die Predigten des hl. Ambrosius jenen Moment schon bedeutend näher herangerückt hatten, da der Sohn wieder stehen sollte, wo die Mutter stand. Schon bewegten sich die Unterredungen mit den intimsten Freunden, Alypius und Nebridius, oft um jene ernsten Wahrheiten, welche dem Gebiete der Religion eben so sehr, als dem der Philosophie angehören: persönliche Fortdauer nach dem Tode, einstiges Gericht ꝛc.; schon tauchte zuweilen der Entschluß auf, allen Verbindungen mit der Welt ganz zu entsagen und mit den Freunden, deren Seelenzustand ungefähr der gleiche war, in der Abgeschiedenheit eines pythagoräischen Bundes den geistigen Genüssen der Speculation sich hinzugeben. Augustin verdankte es besonders der platonischen Philosophie, mit der er sich seit 386 näher bekannt machte, daß er mit der Philosophie wieder ausgesöhnt wurde, den Muth des Forschens wieder erlangte und besonders seine Gottesidee von der Knechtschaft unter höchst niedrigen Kategorien des Raumes, der Substanz ꝛc. befreite. Oft und gerne erging sich nun Augustin in den Unterredungen mit den Freunden in den erwärmenden Strahlen, die aus der Idee Gottes als eines rein geistigen, darum geistig mit all seiner Fülle allen Wesen allgegenwärtigen, liebevollen, Alles weise leitenden Wesens hervorbrachen, die Eisrinde frostiger Kategorien zerschmolzen, und besonders über die Frage vom Ursprung des Bösen, die ihn jetzt auf's Neue viel beschäftigte, das hellste Licht verbreiteten. Indem aber so Augustin zum Zweitenmale auf dem Wege war, die Einheit des Denkens und den Frieden des Herzens ausschließlich durch Vermittlung der Philosophie, wenn gleich einer bessern, als früher, zu suchen, wollte die Gnade dem redlichen Forscher mit stets offenem Sinn für die Wahrheit den Schmerz einer zweiten Täuschung ersparen und lenkte ihn in mächtigem Zuge zu

der Quelle hin, aus der allein den Sterblichen auf Erden Licht, Heil und Friede zu Theil wird. Der ehrwürdige Senior des mailändischen Clerus und vertraute Rathgeber des hl. Ambrosius, Simplicianus, welchem Augustin mit der Offenheit und dem Vertrauen eines Erlösung Suchenden seinen innern Zustand entdeckt hatte, unterließ nicht, ihm zu zeigen, was nach den Geboten des Christenthumes ihm zum Frieden diene. Aber noch sträubte sich der alte Mensch gewaltig entgegen, wenn es zu einem Verzichten auf alle Plane des Ehrgeizes, zu einem Entsagen von allen Werken der Unlauterkeit kommen sollte. Da hörte er einmal einen der Freunde von dem hl. Antonius und andern Asceten erzählen, wie sie, als sie den Ruf Gottes an sie ergangen glaubten, mit Einem durchgreifenden Entschlusse die Welt und Alles verlassen, hörte von hochgestellten Staatsmännern, die durch das Beispiel der älteren Asceten aufgemuntert, allen Würden entsagt und den Purpur mit dem rauhen Mönchsgewande freudig, aus Liebe zu Gott, der sie gerufen, vertauscht hätten. Augustin war durch diese Erzählung tief ergriffen, seine zum Guten noch so schwache Willenskraft ward mächtig angeregt; er fühlte, daß ihn Alles in und außer ihm immer mächtiger zu einer durchgreifenden, entscheidenden That hindränge. Nach einer Pause der heftigsten innern Aufregung erhob er sich, und mit den Worten: „Was geschieht? was ist das? was hast du gehört? Die Ungelehrten stehen auf und reißen das Himmelreich an sich, und wir mit unserm kalten Wissen wälzen uns in Fleisch und Blut!" — verließ er seinen Freund Alypius, um in der Einsamkeit des nahen Gartens den innern Sturm zu bewältigen. Unter einem Feigenbaume saß er, in bittere Thränen zerfließend, und zu seinem Gotte flehte er: „Herr, wirst du wohl ewig zürnen? O gedenke nicht meiner alten Uebertretungen! Wie lange werd' ich noch sprechen: Morgen! Morgen! Warum nicht jetzt? Warum soll nicht in dieser Stunde meine Schmach endigen?" In dieser tiefsten Zerknirschung seines Herzens hört er eine liebliche Stimme von Oben rufen: „Nimm und lies! Nimm und lies!" Er eilt zu Alypius zurück, bei dem er die hl. Schrift zurückgelassen hatte, schlägt sie auf und seinem ersten Blicke begegnet die Stelle: „Nicht in Eß- und Trinkgelagen, nicht in den Gemächern der Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und pfleget des Leibes nicht in Lüsten!" Er sah darin die unmittelbare Sprache Gottes zu ihm, dessen erschütternde und zugleich väterlich andringende Nähe dem Entschlusse, zu dessen Vollzug er seit geraumer Zeit seinen Willen vergebens aufgeboten hatte, Kraft und Bestand verlieh durch die ganze Dauer seines von nun an dem Dienste Gottes geweihten Lebens. Unbeschreiblich war die Freude der Mutter, als sie von diesen Vorfällen hörte und die unverkennbar hervortretende gänzliche Veränderung im Leben des Sohnes gewahrte. Ihr Gebet, ihr Vertrauen ward erhört und durch die Wonne belohnt, die Wiedergeburt dessen, den sie geboren, durch die Innigkeit und Wärme ihres Glaubens befestigen zu helfen. Mit der Mutter und den oben genannten Freunden zog sich nun Augustin auf das Landhaus eines Freundes, Cassiciacum bei Mailand, zurück und genoß hier im Kreise theilnehmender Seelen nach so heftigen Gemüthsbewegungen Stunden des seligsten Friedens. Die Unterredungen waren zwar auch jetzt wieder vorherrschend philosophischer Natur, aber der Mutter, die an denselben Theil nahm, ward gestattet, das christliche Princip dabei geltend zu machen, und ihre auch über philosophische Materien oft treffenden Bemerkungen wurden stets gebührend berücksichtigt. So verlangte sie einst bei einer Unterredung über die Academiker eine populäre Erklärung über die Lehrsätze derselben und sprach, nachdem sie dieselbe erhalten, sogleich ihre Ansicht über sie dahin aus: „Diese Leute haben die Fallsucht!" Alle stimmten ihr bei, und damit endete die Unterredung. Die Frucht dieser Gespräche sind die philosophischen Schriften Augustins: contra Academicos, 2 B., de beata vita, de ordine, 2 B., und vom J. 387; Soliloquia, 2 B., de immortalitate

animæ. Mit diesen Schriften beginnt jene in ihren weitern Entwicklungen so überaus fruchtbare literarische Thätigkeit Augustins, welche, wenn gleich jetzt noch vorwiegend philosophischen Gegenständen zugewendet, doch schon die Anfänge einer Speculation erkennen läßt, welche zuerst durch das siegreiche Ueberwinden früherer unwahrer Standpuncte und Fortschreiten von einer Stufe höherer Erkenntniß zur andern, später, theologischen Materien zugewandt, durch tiefe und geistreiche Reconstruction des Erlebten den Leser anzieht und fesselt. Gegen die Academiker vindicirt er der Vernunft ihr Recht auf Erkenntniß der Wahrheit und Begründung eines glückseligen Lebens. Das Höchste für den Skeptiker, die Wahrscheinlichkeit, sei nicht denkbar ohne Kenntniß der Wahrheit; denn das Wahrscheinliche ist ja das, was dem Wahren ähnlich gefunden wird; wahre Glückseligkeit aber ist bei ewigem Zweifel nicht denkbar. Dieß wird in der Schrift: de beata vita weiter ausgeführt, in welcher Augustin das Resultat der Unterredung in folgende Worte zusammenfaßt, die seine christliche Anschauungsweise deutlich erkennen lassen: „Dieses also ist die volle Befriedigung der Geister, dieses das selige Leben: fromm und vollkommen zu erkennen, von wem wir zur Wahrheit geführt werden, auf welchem Wege wir zur Wahrheit empordringen, wodurch wir der höchsten Ordnung geeinigt werden. Diese dreifache Erkenntniß offenbart Denen, die zu erkennen vermögen, Einen Gott und Eine Substanz." Monica gab der christlichen Anschauung des Sohnes die bestimmtere kirchliche Fassung, indem sie den Schlußvers des ambrosianischen Sabbathhymnus recitirte: Hilf heilige Dreinigkeit! (Fove precantes trinitas etc.) Seinen tiefdringenden Geist und solide Construction beurkundet Augustin, indem er in der letzterwähnten Schrift an die Spitze seiner Argumentation die durch keine Skepsis zu entgründende Thatsache stellt: ich lebe (c. 7), was er in den Soliloquien näher also ausführt: „Du, der du dich selbst kennen lernen willst, weißt du, daß du bist? Ja. — Woher weißt du es? — Ich weiß es nicht. — Weißt du dich als ein Einfaches oder Vielfaches? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du bewegt wirst? — Ich weiß es nicht. — Weißt du, daß du denkst? — Ja, das weiß ich." — Nachdem in den Soliloquien die subjectiven Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit untersucht sind, wird der Umfang der Philosophie auf Erkenntniß Gottes und der Seele eingeschränkt. So nahm Augustin schon jetzt den theologisch-anthropologischen Standpunct ein, den er stets beibehalten hat. Von der Seele beweist Augustin, daß sie unsterblich sei, aus den Universalien, die ihm etwas ewig real Existirendes sind, und führt dieß Thema in einer besondern Schrift: de immortalitate animæ weiter aus. Ueber der Abfassung der genannten Schriften war der Spätherbst und Winter seit seiner Bekehrung verflossen. Nun nahte die hl. Taufnacht vor dem Auferstehungsfeste. Immer war es Augustin als Manichäer schmerzlich gewesen, daß er für die erhebende Osterfeier der katholischen Kirche an dem Bemafeste zum Andenken Mani's einen so schlechten Ersatz erhalten hatte; immer war dann in ihm ein Heimweh nach der Kirche und ihrem ergreifenden Cultus erwacht. Wie konnte er jetzt, nachdem der Herr so Großes an ihm gethan, zaudern, auch äußerlich zu der hl. Kirche Gottes sich zu bekennen und durch die Taufe des ihr allein anvertrauten göttlichen Gnadenreichthums theilhaftig zu werden. Er empfing im J. 387 die hl. Taufe. Heilige Klänge aus der bessern ersten Jugendzeit glaubte er zu vernehmen, als die Loblieder und Psalmen in den herrlichen, durch Ambrosius eingeführten Weisen die Reminiscenzen an die erste christliche Periode seines Lebens erweckten. Monica hatte diesen heiligen Act noch erlebt; nun, da der Wunsch ihres Herzens erfüllt war und es für die treue, sorgende Mutter keine Sorge mehr gab, nahm Gott sie zu sich. Augustin aber, der beseligenden Wohlthaten der katholischen Kirche theilhaftig geworden, richtete nun seine Polemik gegen die Manichäer und beleuchtete in den Schriften: de moribus ecclesiæ catholicæ und de moribus Manichæorum das sitt-

lich Erhebende und Beruhigende, das in der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche liegt. Fühlend die freimachende Kraft der christlichen Wahrheit, glaubte er auch der Welt es enthüllen zu müssen, in welche Fesseln der Manichäismus den Menschen werfe und wie er die größte Gabe des Schöpfers, die Freiheit, gänzlich aufhebe. Dieß zeigte er in der Schrift de libero arbitrio, von welcher das erste Buch 388 zu Rom, die beiden übrigen erst 395 in Afrika geschrieben sind. Gegen Ende des Jahres 388 zog er sich auf ein kleines Landgut bei Tagaste zurück, entschlossen, hier mit seinen Freunden in stiller Zurückgezogenheit sich literarischer Thätigkeit zu widmen. Mehrere Schriften verdanken dieser Muße ihre Entstehung, unter denen besonders zu erwähnen sind: de vera religione, welche zunächst die Trinitätslehre gegen den manichäischen Dualismus um ihrer hohen practischen Bedeutung willen vertheidigt, und: de utilitate credendi, welche den Vorwurf eines durch die katholische Kirche ausgeübten Glaubenszwangs in seiner Nichtigkeit aufweist und das Ungenügende des subjectiven Wissens in religiösen Dingen darlegt. „Gott würde eine so große Verbreitung der hl. Schrift nicht zugelassen haben, wenn er dieß nicht zur Erleuchtung der menschlichen Vernunft für nothwendig gehalten hätte. Allein woher haben wir die hl. Schrift? Was gibt mir die Bürgschaft, daß es ein Buch ist, das göttliche Offenbarung enthält? Nur das Zeugniß und die Auctorität der Kirche, von der wir die hl. Schrift erhalten haben. Ich glaube, das sind seine treffenden Worte, nicht der Kirche wegen der Schrift, sondern der Schrift wegen der Kirche, und ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Auctorität der katholischen Kirche dazu bestimmte" cf. ep. Manich. 6. „Christus kann Niemand zu seinem Haupte haben, wer nicht zu seinem Körper, der Kirche, gehört" de unitate ecclesiæ. c. 49. — Den Glauben hatte Augustin anfangs als Vernunftglauben gefaßt: „Ohne Vernunft können wir nicht glauben, denn die Auctorität, welcher wir glauben, muß von uns geprüft werden. Die Vernunft ist Quell der Wahrheit und einziger Grund der Seligkeit" (de ordine II. 26. contra Acad. II. 43.) Jetzt aber war ihm der Glaube das von Sünden Reinigende, das, was die Trübung der Wahrheit in uns hinwegnimmt, die Wahrheit in unser Herz aufnimmt und dieses zugleich mit Liebe zu Gott entzündet. Das Herz ist der Mensch. Ohne Liebe kein Glaube. Wissenschaft ohne Liebe bläht auf, Liebe ohne Wissenschaft verirrt, Wissenschaft mit Liebe erbaut. So war sich Augustin nun auch der Quelle und Principien seiner nunmehr christlichen Erkenntniß klar geworden, und verstand es ausnehmend, auch viele Andere für das Christenthum zu gewinnen. Der Ruf seiner Frömmigkeit und theologischen Wissenschaft verbreitete sich weithin und bewirkte, daß er, als er 391 in einer Angelegenheit nach Hippo kam, von dem Volke genöthigt wurde, die Priesterweihe zu empfangen und Gehülfe des alten Bischofes zu werden, nach dessen Tode er 395 einstimmig zum Bischofe gewählt wurde. Diese hohe Würde war ihm eine Aufforderung, sein speculatives Talent nun ausschließlich theologischen Fragen zuzuwenden, und es verdient Beachtung, was gewöhnlich übersehen wird, wie Augustin jetzt schon, um 397, veranlaßt durch Anfragen des jetzigen Bischofes von Mailand, Simplicianus, dessen wir oben erwähnt haben, bei Erklärung von Röm. 9, 10—29. die Frage, mit deren Lösung sein Geist sich vorzugsweise beschäftigte, die Prädestination beleuchtet, wenn er in den 2 Büchern: de diversis quæstionibus ad Simplicianum die Erwählung Jacobs und die Zurücksetzung Esau's einzig auf eine den Menschen unerforschliche ewige Gleichheit (æquitas), die ganz durch den Willen Gottes gesetzt ist, zurückführt. Wenn Augustin in den früheren Schriften gesagt hatte: daß wir glauben, ist unsere Sache; daß wir aber Gutes vollbringen, die Sache Dessen, der den an ihn Glaubenden den hl. Geist mittheilt, so lehrte er jetzt offenbar richtiger und im Einklange mit der hl. Schrift: auch der Anfang des Glaubens und das erste gute Wollen ist das Werk der

göttlichen Gnade. Wer in der Verstocktheit beharrt, den hat Gott nicht verstoßen, wohl aber hat er ihn aus dem allgemeinen Verderben, in das sich die Menschheit durch die Sünde selbst gestürzt hat, nicht befreit; hat ihm aus einem uns unbegreiflichen Grunde nicht die Mittel und Gelegenheit zum Besserwerden, wie Andern, verliehen. Uebrigens verfolgte Augustin für jetzt diesen Gegenstand nicht weiter, sondern wandte sein Nachdenken dem Ganzen des christlichen Glaubens in den 4 Büchern de doctrina christiana, und der Fundamentallehre des Christenthums, der Trinität, in den 15 Büchern de trinitate zu. Beide Schriften sind um das Jahr 400 begonnen, die letztere wurde erst 416 vollendet. Aus der erstern hat Peter der Lombarde, den man gewöhnlich als den ersten Sententiarier anführt, Auffassung und Eintheilung der christlichen Dogmatik beinahe wörtlich entlehnt, so daß also eigentlich Augustin es war, der das Compendium der Dogmatik dem ganzen Mittelalter geliefert hat. Die Schrift über die Trinität gehört zu den besten und geistreichsten Schriften Augustins, und hat bedeutenden speculativen Gehalt; sie ist ein entschiedener Fortschritt in der speculativen Behandlung der Trinitätslehre. Während die früheren abendländischen Theologen sich gewöhnlich mit Analogien aus dem Natur- oder Geistesleben behalfen (nach Tertullian verhalten sich Vater, Sohn und hl. Geist wie Wurzel, Stamm und Frucht; Andere dachten sich den Vater als den Geist, den Sohn als das vom Geiste ausgesprochene Wort), faßt Augustin Vater, Sohn und Geist — jeden als absolute Persönlichkeit mit eigenem Erkennen und Wollen. Alles, was von Gott substantialiter ausgesagt wird, gilt von jeder Person einzeln und von der ganzen Dreieinigkeit. Jede der göttlichen Personen ist der Anfang von Allem, aber jede in ihrer Weise. — Vom Jahre 400 an drängen sich in rascher Folge Augustins Streitschriften gegen die ungestümen Donatisten, und unterstützen das umsichtige und schonende Verfahren Augustins gegen diese Schismatiker, von denen er zu sagen pflegte, ihre Augen seien entzündet, sie könnten daher nur durch Milde und Schonung gewonnen werden. Die hieher gehörigen Schriften sind: de baptismo, in welcher Augustin zugleich die Frage wegen der Ketzertaufe gegen Cyprians Auffassung, auf welche sich die Donatisten berufen zu können glaubten, mit dogmatischer Schärfe dahin erledigte, die Taufe wirke nicht, wie die Donatisten von allen hl. Sacramenten irriger Weise glaubten, in Folge des moralischen Werthes der Ausspender, sondern einzig durch das Verdienst Dessen, von dem geschrieben steht: „Dieser ist es, der mit dem Wasser und hl. Geiste taufet"; ferner: im Betreff der Taufe hätten sich die meisten Häretiker nicht von der Kirche getrennt, sie bewahreten also das von der Kirche Ueberkommene so, wie es die Kirche selbst spendet. Dann ist zu erwähnen: de unitate ecclesiæ; contra Cresconium Donatistam, 4 B.; de unico baptismo contra Petilianum und eine Reihe von Briefen. — Kaum waren durch das Religionsgespräch zu Carthago 411, dessen Seele Augustin war, die Donatisten endlich beschwichtigt und die Mehrzahl der Kirche wieder gewonnen, als im folgenden Jahre ein bedeutenderer Gegner Augustin auf den theologischen Kampfplatz rief — Pelagius, in dessen Bekämpfung er die ganze Eigenthümlichkeit seiner Theologie entfaltete. Pelagius und Cölestius hielten an dem aus dem syrischen Theologen Theodor von Mopsuestia entlehnten Satze fest, der Tod sei nicht eine Folge der Sünde, sondern eine nothwendige Folge der menschlichen Natur; nicht durch Fortpflanzung, wie schon Tertullian lehrte, sondern durch Nachahmung verbreite sich die Sünde. Es liegen in der höhern menschlichen Natur die Keime der Tugend, und dieß ist die dem Menschen verliehene Gnade; daneben hat aber allerdings die Menschheit in Christus noch eine besondere Gnade erhalten, indem durch sein erhabenes Beispiel die Keime der Tugend schneller entwickelt und entfaltet werden. Es ist daher immer das Verdienst des freien Willens, wenn er das Gute vollbringt. — So sehr nun Augustin die Freiheit des Willens gegen die Manichäer vertheidigt

hatte, so war doch schon die Geschichte seines innern Lebens eine zu laut sprechende Widerlegung dieser pelagianischen Theorie, als daß er nicht mit der größten Entschiedenheit sie hätte bekämpfen sollen. So leicht, wie es Pelagius lehrte, war ihm das sich Emporschwingen zur Gottgefälligkeit nicht geworden und lange hatte der alte Mensch ihn beherrscht. Daher lehrte Augustin: die menschliche Natur kam rein und gut aus der Hand des Schöpfers. Durch die Sünde aber, das Werk der Freiheit, ist der Tod in die Welt gekommen (davon handelt die erste, 412 gegen Cölestius und Pelagius erschienene Schrift: de peccatorum meritis et remissione 3 B.), die Harmonie der Seelenkräfte gestört, Erkenntniß und Wille geschwächt und alles Streben und Ringen nach Wahrheit und Tugend unzulänglich, wenn nicht Gott auf übernatürliche Weise die Wahrheit und Gnade dem Menschen thatsächlich mittheilt, die der Mensch sofort als Princip eines neuen Lebens, einer geistigen Wiedergeburt glaubend ergreifen soll. Alle Menschen bedürfen dieser Gnade, weil die Sünde Adams durch den geschlechtlichen Charakter des Menschen auch ein Erbübel des ganzen Geschlechts geworden ist, das nur der neue Adam und Stammvater des Geschlechts, Christus, vernichten kann, indem er auf demselben Wege des Gattungslebens, in das er als Mensch eintrat, das von ihm ausgehende neue Leben der ganzen Menschheit zuwendet. Es ist nicht zu läugnen, daß die Hervorhebung des Moments der Gnade Augustin zu einer sehr trüben Ansicht von dem Heidenthume hinführte, dessen edelste Blüthen der Sittlichkeit, weil sie nicht aus der in Christo erschienenen Gnade hervorsproßten, ihm keinen wahren sittlichen Werth hatten. So meinte er, bei einer Vergleichung zwischen Fabricius und Catilina sei nicht zu fragen, welcher besser, sondern nur, welcher weniger schlecht gewesen sei. — Da Pelagius durch Verheimlichung seiner wahren Lehre von der Gnade sich eine günstige Entscheidung einer palästinensischen Synode zu verschaffen wußte, so deckte Augustin in der Schrift: de gestis Pelagii den Betrug auf und orientirte die Theologen in Palästina. In der Schrift vom J. 415: de natura et gratia contra Pelagium, noch einläßlicher in: de gratia Christi et peccato originali, sowie in den 421 erschienenen sechs Büchern contra Julianum, entwickelt er die oben kurz angegebenen Ideen über das Verhältniß von Natur und Gnade, mitunter in einer Weise, welche damals schon die Meinung erregte, als sei durch seine Auffassung der Gnade die menschliche Freiheit aufgehoben. Die Mönche des Klosters Adrumet waren es zuerst, welche bei der augustinischen Ansicht das Verdienstliche ihrer auf freiester Entsagung beruhenden Ascese aufgehoben glaubten. Sie suchte Augustin zu belehren und zu beruhigen in den zwei Schriften vom J. 427: de gratia et libero arbitrio, und: de correptione et gratia. Allein die Ansicht dieser Mönche verbreitete sich besonders auch im südlichen Gallien bei den in den Klöstern Cassian's zu Marseille und in St. Honoret auf der Insel Lerin gebildeten Theologen, den später sog. Semipelagianern (s. d. A.) weiter aus. Augustin bekämpfte auch dieses Mißverständniß und Entstellung seines Systems in den Schriften vom J. 429: de prædestinatione sanctorum und de dono perseverantiæ. Das göttliche Vorherwissen, sagt Augustin, das auch diese seine Gegner zugeben, ist, weil das Vorherwissen der göttlichen Allmacht, wesentlich ein Zubereiten des Einzelnen durch Versetzen in bestimmte günstige Lebensverhältnisse ꝛc. für die ewige Seligkeit und es wäre der göttliche Wille ein Phantom, wenn Diejenigen, die er auserwählt hat, nicht auch unfehlbar selig werden, wenn sie auch eine Zeitlang von den Wegen Gottes abgeirrt sind. Augustin bekämpfte den Einwurf: der Wille erlahme, wenn man lehre, Einige würden unfehlbar selig, wenn sie auch eine Zeitlang sündigen, Andere seien verworfen, wenn sie auch noch so großen sittlichen Eifer entfalteten, indem er gegen diese Verdrehung, was sie auch in der That ist, protestirend, sagte: man solle die Prädestinationslehre practisch so vortragen: laufe auf der Bahn zur Tugend mit größtem Eifer, auf daß du im Laufen inne werdest, du seiest unter

der Zahl der Auserwählten. Einer sporne also den Andern an, denn von den Menschen weiß es ja Keiner von Anfang an mit unfehlbarer Gewißheit, daß er auserwählt ist. Daß dieß Gott weiß, kann dem Eifer der Menschen so wenig schaden, als es den Eifer zweier Schüler hemmt, daß ihr Lehrer von dem Einen versichert ist, daß er die Prüfung mit Erfolg bestehe, während ihm von dem Andern das Gegentheil ebenso ausgemacht ist. — Es sind nun noch drei Schriften Augustins zu erwähnen, die zwar nicht wesentliche Momente seiner theologischen Entwicklung, wie die bisherigen bilden, gleichwohl aber mit zu den herrlichsten Geistesfrüchten dieses tiefen Denkers gehören. Es gehört hieher vor Allem das Werk: de civitate Dei, 22 B., die umfassendste, originellste und gründlichste Apologie des Christenthums unter allen die bisher erschienen waren. Augustin arbeitete an diesem Werke von dem J. 413 bis 426. Veranlaßt war er durch den zu seiner Zeit wegen der wiederholten Einfälle der Germanen mit erneuter Erbitterung vorgebrachten alten Vorwurf: der christliche Glaube bringe alle diese Leiden über den römischen Staat. Augustin faßt daher das ganze Römerthum in politischer und religiöser Hinsicht ins Auge und zeigt, daß das Römerthum durch sich selbst untergehen mußte. Der Gründer des römischen Staats, Romulus, der seine Hände in das Blut seines Bruders getaucht, stehe als ein böses Omen am Anfange der römischen Geschichte. Selbstsucht sei der Charakter der Römer, Selbstsucht ihr Heldenmuth, ihr Patriotismus, Tugenden, die nützlich waren für diese Welt, ohne Werth für jene. Eine bittere Frucht ihres Strebens war die harte Zwingherrschaft ihrer Kaiser, Rom mußte fallen. Vom religiösen Standpunct betrachtet waren die Römer in der Hand der Vorsehung ein Polizeistaat für die damalige Welt, zur Herbeiführung einer gewissen Einheit und Handhabung einer gewissen Gesetzmäßigkeit. Aber mit diesem irdischen Lohne hatten sie den höhern dahin, den ihnen Gott nach seiner Gerechtigkeit nicht geben konnte. Als es aber zum Sturze der römischen Verfassung kam, was haben da ihre Götter ihnen geholfen? sie beförderten nur durch den entsittlichenden Cult den Fall des Reichs und fielen zuletzt mit dem Reiche. Das Christenthum aber ist allein nicht destructiv, es ist das Erhaltende, Conservative, Auferbauende in der Welt. Hatten nicht die Gothen die christlichen Tempel geschont? Waren diese nicht das einzige Asyl gegen die Barbaren? — In höchster und universellster Auffassung ist daher für Augustin das Römerthum im weitesten Sinne des Worts der Weltstaat, das Christenthum der Gottesstaat. Beide schildert er nun in dem genannten Werke, theils principiell, theils historisch. So geht die Apologie in eine Dogmatik über. Der Grund des Gottesstaates ist Christus, der Sohn Gottes, sein Princip die Liebe, sein Umfang das Diesseits und Jenseits in geistigem Verkehre; seine Ordnung, der göttliche Wille, sein Streben, den Weltstaat, mit dem er hienieden noch in vielfacher Berührung ist, zu überwinden. Grund und Anfang des Weltstaats ist der Teufel, sein Princip — Selbstsucht und Gottesverachtung, sein Streben — Auflösung der durch Gott gesetzten Ordnung, aber auch sein Ende — die ewige Qual, indeß der Gottesstaat der ewigen Seligkeit entgegengeht. Mit diesem großen Sabbathe ist die wahre Ruhe errungen und auch alle Apologie hat ein Ende. Große, fruchtbare Gedanken! — Um das J. 427 nahm Augustin eine Revision seiner Werke, besonders seiner ersten philosophischen Schriften vor, die noch manches Unreife, Einseitige enthielten. So entstanden seine zwei Bücher retractationes. Wir schließen mit der Erwähnung derjenigen Schrift, in der sich uns Augustin als Mensch und Christ von der anziehendsten, liebenswürdigsten Seite zeigt, nämlich der 13 Bücher confessiones, Selbstbekenntnisse, die um das J. 400 niedergeschrieben sind. Mit der größten Selbstverläugnung durchgeht er hier besonders die Periode seiner Verirrung, unter stetem Aufblicke zu Gott und mit Bemerkungen von dem Standpuncte seines wiedergefundenen Friedens. Die Schrift ist unstreitig die anziehendste und auch für einen

weitern Leserkreis zu empfehlen, dabei aber nicht zu übersehen, daß die Demuth Augustin's Manches vielleicht greller darstellt, als es wirklich war. Aus der bischöflichen Wirksamkeit Augustin's, der ja auch diese ganze reiche Literatur angehört, ist noch zu erwähnen, daß er der Erste war, der von dem eben im Abendlande sich verbreitenden Mönchsthum angezogen (es trug ja wesentlich zu seiner Bekehrung bei) unter den Clerikern zu Hippo dieses ascetische Leben einführte; sie lebten gemeinsam, unter religiösen, von Augustin geleiteten Uebungen. Da Mehrere aus der Schule Augustin's zur bischöflichen Würde gelangten, so verbreitete sich dieses gemeinsame Leben bald über die nordafrikanische Kirchenprovinz. Auch als Prediger war Augustin ausgezeichnet; er unterscheidet sich von Ambrosius dadurch, daß in seinen Predigten weit mehr Dialektik ist; er hatte in vielen Predigten ein gelehrtes Publicum im Auge. Das vierte Buch der Schrift: de doctrina christiana enthält eine Homiletik. Der Redner soll überzeugen, rühren und den Willen zum Handeln bewegen. Dieses umfassende kirchliche und literarische Wirken endete der Tod den 28. August 430; aber Augustins Geist hat in der Kirche fortgelebt und lebt fort durch die Macht seiner Ideen. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die der Mauriner in 11 Foliobänden, Paris 1679—1700, welche auch die Werke gibt, die als Hauptquellen für die Biographie zu benützen sind, nämlich das Leben Augustins von Possidius, einem Freunde Augustins; ferner eine aus den Schriften Augustins verfaßte Biographie, die eine Uebersetzung aus den Memoires Tillemonts ist. Sein Leben hat dargestellt Cellier im 11ten und 12ten Bande seiner histoire des auteurs sacrès et ecclesiastiques. Paris 1744. Neuere Biographien sind: der hl. Aurelius Augustinus, von Dr. Kloth. Zwei Theile. Aachen 1840 und: das Leben des hl. Augustin. Von Bindemann. 1r Thl. Berlin 1844. [Scharpff.]

Augustinus, Erzbischof von Dorovernum (Canterbury) nimmt in der Geschichte der Christianisirung germanischer Völker besonders darum eine bedeutende Stellung ein, weil seine auf den britischen Inseln schnell aufblühenden Pflanzungen auch auf dem Continente zur Begründung des Christenthums so einflußreich mitgewirkt haben. Er war in dem von dem nachmaligen Papst Gregor d. Gr. zu Rom gestifteten und dem hl. Apostel Andreas gewidmeten Benedictinerkloster Abt, als er von diesem großen Kirchenoberhaupte den Auftrag erhielt, den Angeln das Evangelium zu predigen. Bekanntlich hatten die drei Völkerschaften des mächtigen Sachsenbundes, die Sachsen, Angeln und Jüten, welche im J. 449 n. Chr. als Bundesgenossen nach Britannien gezogen waren, sich dann in einem 150jährigen Kriege mit den Briten das Land unterworfen, welches von da häufig Saxonia transmarina genannt wurde. Obschon die Angeln nur einen kleinen Stamm bildeten, der von dem ältesten britischen Geschichtsschreiber Gildas gar nicht erwähnt wird, und die eigentlichen Sachsen das Hauptvolk waren, so gab man doch schon im 6ten Jahrhundert dem britannischen Sachsen, zum Unterschiede von dem alten Sachsenlande den Namen Anglia, England, und den Bewohnern Angeln, später Angelsachsen. Von diesem Volke sah Gregor d. Gr., als er noch in seinem Kloster Gott diente, auf dem Markte in Rom mehrere durch besondere Schönheit ausgezeichnete Jünglinge als Sclaven zum Kaufe ausgeboten. Von dem ansprechenden Aeußern angezogen knüpfte er mit ihnen folgendes merkwürdige Gespräch an. Gregor: Weß Landes seid ihr? Antw.: Angli. Gregor: Ganz wohl, denn sie haben ein englisches Ansehen, und solchen geziemt es, Miterben der Engel zu werden (bene, nam angelicam habent faciem et tales angelorum decet esse cohæredes). Aus welcher Landschaft? Antw.: Deira. Gregor: Ganz recht, vom Zorne Gottes befreit (de ira Dei eruti). Wie heißt euer König? Antw.: Elle. Gregor: Ja Alleluja soll gesungen werden (alleluja oportet cantari). Und hiemit hatte Gregor sogleich seinen festen Entschluß ausgesprochen, die schönen Angeln durch das Christenthum zu Engeln und Mitbürgern des Himmelreiches

heranzubilden. Als das römische Volk ihn von dem Vorsatze, selbst als Missionär zu den Angeln zu reisen, zurückhielt, vergaß er seines hl. Entschlusses nicht. Zum Oberhaupte der Kirche erhoben ließ er, die Ausführung seines Planes vorbereitend, mehrere gefangene angelsächsische Knaben und Jünglinge unter 17—18 Jahren aufkaufen und in Klöstern christlich erziehen. Bald darauf sandte er im J. 596 aus dem von ihm gegründeten Kloster den Abt Augustinus mit 40 andern Mönchen als Glaubensboten zu den Angeln. Als diese Apostel des Evangeliums aber unterwegs vielfach von der Rohheit und Grausamkeit der Angeln erzählen hörten, verloren sie den Muth und schickten von dem gallischen Lerins den Augustinus an den Papst Gregor mit der Bitte, ihnen die Rückkehr nach Rom gestatten zu wollen. Gregor willigte nicht ein, sondern ermuthigte sie, in dem unternommenen Werke zu beharren, und schickte ihnen zugleich Empfehlungen an fränkische Fürsten und Bischöfe. Hierdurch mit neuem Eifer belebt, setzten sie ihre Reise fort und landeten 597 auf der Insel Thanet. Sie wandten sich alsbald in der angelsächsischen Heptarchie an den König Ethelbert von Kent, welcher mit der bereits zum Christenthume bekehrten fränkischen Prinzessin Bertha verehelicht war, mit der Ankündigung, daß sie von dem fernen Rom mit der Botschaft des Evangeliums Jesu Christi gekommen wären. In feierlicher Procession unter Vortragung eines Crucifixes und Bildes Christi, abwechselnd singend und betend verkündeten sie die christliche Lehre einfach und unerschrocken. Der König erwiederte: „Eure Verheißungen klingen zwar schön, allein, da sie neu und ungewiß sind, kann ich ihnen meine Zustimmung nicht gewähren und um ihretwegen dem alten Glauben meines Volkes entsagen. Weil ihr jedoch aus so weiter Ferne in der Absicht gekommen seid, das uns mitzutheilen, was ihr für wahr und das Beste haltet, so wollen wir euch nicht beunruhigen, vielmehr euch gütig aufnehmen, euern nothwendigen Lebensbedarf herbeischaffen und euch die Verkündigung der neuen Religion erlauben." Von heiliger Freude erfüllt, zogen die Glaubensboten mit dem Gesange: „Wir bitten Dich, o Herr, wende Deinen Zorn von dieser Stadt und deinem hl. Tempel ab, denn wir sind Sünder. Alleluja!" in Canterbury ein. Besonders noch durch die Königin Bertha, welche schon vorher in einer aus der römischen Zeit bei Canterbury übrig gebliebenen Kirche von dem fränkischen Bischof Luidhart hatte Gottesdienst halten lassen, liebreich unterstützt, arbeiteten Augustinus und seine Gefährten mit apostolischem Eifer an der Bekehrung der Angeln. Von ihrem reinen Wandel und ihrer aufopfernden Thätigkeit im Dienste der hl. Lehre des Christenthums angezogen, ließ sich König Ethelbert taufen und am Pfingstfeste des J. 597 folgten 10,000 Unterthanen seinem Beispiele, was der davon benachrichtigte Papst Gregor d. Gr. im freudigen Dankgefühle dem Patriarchen Eulogius von Alexandrien verkündete. Noch in demselben Jahre verordnete Papst Gregor, daß Augustinus von dem Erzbischofe von Arles und päpstlichem Vicare zum Bischof geweiht werde, worauf dieser Canterbury zu seiner Metropole machte, welche König Ethelbert noch durch Erbauung einer den hl. Aposteln Petrus und Paulus geweihten und zur Begräbnißstätte der Könige und Erzbischöfe von Kent bestimmten Kirche auszeichnete. Als Augustin in Folge dieser Auszeichnung seinen apostolischen Eifer verdoppelte, und bis zu Anfang des 7ten Jahrhunderts den größten Theil von Kent dem Christenthume zugewendet hatte, sandte ihm Papst Gregor d. Gr. wie als Auszeichnung so als Symbol seiner Vereinigung mit der römischen Kirche das erzbischöfliche Pallium. In der festen Erwartung, es werde von Kent aus das ganze heidnische Britannien durch das Christenthum wiedergeboren werden, ertheilte ihm der Papst zugleich den Auftrag: für die südlichen Gegenden der Insel allmälig 12 Suffraganbischöfe zu ordiniren; auch solle Augustin einen Bischof nach Eboracum (York) senden, der in der Folge zum Metropoliten der nördlichen Länder erhoben und in gleicher Weise über 12 zu ordinirende Suffraganbischöfe gesetzt werden solle, wofern auch

die Bewohner dieser Gegenden sich dem Christenthume nähern würden; endlich ertheilte Gregor dem Augustinus eine außerordentliche Jurisdiction über alle britischen Bischöfe. Dieser Verfassungsentwurf, obschon er nicht vollständig ausgeführt worden ist, sowie die mit demselben gegebenen Entscheidungen Gregors für mehrere Anfragen Augustins, haben zur Begründung und weitern Entwicklung der kirchlichen Verfassung und des religiös-sittlichen Lebens wesentlich beigetragen. Die mit Ernst und Milde ertheilte Instruction bezüglich des Verfahrens mit den heidnischen Tempeln und Götzenbildern mußte als besonders geeignet erscheinen, die heidnischen Gemüther zu gewinnen. Gregor verordnete: „Die alten Göttertempel sollen nicht zerstört, sondern nach Zertrümmerung der Götzenbilder mit Weihwasser besprengt, mit Altären geziert und Reliquien darin niedergelegt werden. Denn sind diese Tempel gut gebaut, so muß man sie in Bethäuser des wahren Gottes umschaffen, damit das Volk, die Erhaltung seiner Tempel sehend, von ganzem Herzen seinen Irrthum ablege, die gewohnten Orte desto lieber besuche. Und weil bei dem heidnischen Gottesdienste viele Ochsen geschlachtet zu werden pflegen, so soll auch dieser Brauch eine christliche Umgestaltung dadurch erhalten, daß sich die Gläubigen am Kirchweihfeste oder an den Gedächtnißtagen der hl. Märtyrer um die Kirche, wo ihre Reliquien niedergelegt sind, Zelte aus Baumzweigen aufschlagen und darin Dankmahlzeiten zum Lobe Gottes feiern mögen, auf daß sie durch diese äußerlichen und sinnlichen Freuden leichter für die innerlichen gewonnen werden. Denn unmöglich ist es, schwierigen Geistern Alles auf einmal zu nehmen, und wer einen hochgelegenen Ort erklimmen will, gelangt nicht durch Sprünge auf den Gipfel." Um auch den Eifer des Königs Ethelbert anzuspornen, hatte Gregor zugleich ein an ihn mit vieler Weisheit, Liebe und Herzlichkeit abgefaßtes Schreiben mitgesandt. Die Ueberbringer desselben waren die von Augustin wiederholt und dringend erbetenen neuen Arbeiter für den sich erweiternden Weinberg des Herrn. Auch sie waren Benedictiner und unter ihnen besonders Mellitus, Justus, Paulinus und Rufinianus ausgezeichnet. Den Justus ordinirte Augustin im J. 604 zum Bischofe von Rochester, und als kurz darauf auch Sabereth, König von Essex, ein Neffe Ethelberts, sich dem Christenthume geneigt zeigte, weihte Augustin auch den Mellitus zum Bischofe und sandte ihn zu den Ostsachsen nach Essex. Seine Predigt war von gesegnetem Erfolge; er taufte Sabereth und einen großen Theil seines Volkes; zu London, der Hauptstadt von Essex, nahm er seinen bischöflichen Sitz. Nicht geringer war der Eifer Augustins für die Reformation der besiegten Briten, welche in Folge der erlittenen Niederlagen demoralisirt und mit ihrem entarteten Clerus dem Christenthume vielfach entfremdet waren. Zwei um das J. 540 gehaltene Synoden hatten außer der Unterdrückung des wiederauftauchenden Pelagianismus namentlich die Hebung des kirchlichen Lebens und der christlichen Zucht vergebens angestrebt. Indem Augustin (um 604) jene fruchtlos gebliebenen Reformationsversuche wieder aufnahm, hatte er, abgesehen von seiner engen Verbindung mit den Hauptfeinden der Briten, noch besonders wie mit dem Hochmuthe und der Rangsucht der britischen Prälaten, so mit hartnäckigen Vorurtheilen gegen einige kirchliche Disciplinar-Traditionen und Gebräuche der römischen Kirche zu kämpfen, welche aber den Glauben nicht im entferntesten berührten. Sie betrafen den Taufritus, den Ostercyclus, die Form der Tonsur und Aehnliches. Obschon Augustin zur Erhärtung der Wahrheit der römischen Traditionen ein auch von den versammelten Briten anerkanntes Wunder an einem Blinden gewirkt hatte, und später nur die billige Forderung in nachstehender versöhnlichen Rede stellte: „In vielen Stücken weicht ihr zwar von unserer, ja von der Gewohnheit der allgemeinen Kirche ab, und doch, wenn ihr euch nur entschließen könnt, die Taufe und Osterfeier nach römischer Sitte zu begehen und gemeinschaftlich mit uns den Sachsen zu predigen, werden wir das Uebrige, obgleich es unsern Sitten und Gebräuchen zuwiderläuft,

geduldig ertragen"; — so verweigerten die Briten doch hartnäckig ihre Zustimmung. Darauf soll Augustin mit prophetischem Blicke die Zukunft enthüllend verkündet haben: „Weil ihr mir nicht beistehet, den Sachsen den Weg des Lebens zu zeigen, so werden sie durch Gottes gerechtes Urtheil an euch zu Werkzeugen des Todes werden." Nach fruchtlosen und unerquicklichen Bemühungen wandte Augustin abermals seinen wiedergebornen Kindern unter den Sachsen seine ganze Thätigkeit mit neuer Freude zu, und begründete sich vollständig das Verdienst und den Ruhm eines Apostels der Angelsachsen. Im Vorgefühle seines nahen Todes ertheilte er dem treuen Mitarbeiter Laurentius die bischöfliche Weihe und bestimmte ihn zugleich zum Nachfolger auf dem Metropolitansitze zu Canterbury. Nach seinem Tode (604 oder 610) verherrlichten die dankbaren Kinder die Tugenden und Verdienste dieses wahrhaften Heiligen durch nachstehende bedeutungsvolle Grabschrift: „Hier ruhet Augustinus, erster Erzbischof von Canterbury, der von dem gottseligen Gregor, Bischof von Rom, in dieses Land geschickt und von Gott durch die Wundergabe gestärkt, den König Ethelbert und sein Volk zum Glauben an Jesum bekehrte, und nach friedlich vollendeten Tagen seines Amtes den siebenten vor den Kalenden des Junius (26. Mai) unter der Regierung des besagten Königs starb." Die zu Cloveshove im J. 747 unter dem Erzbischof Luthbert gehaltene Synode verordnete, daß das Fest des hl. Augustinus von den Geistlichen und Mönchen gefeiert und sein Name in den Litaneien unmittelbar nach jenem des hl. Gregor genannt werden solle. Vgl. Gregorii M. epp. besonders lib. XI. Bedae Venerab. († 735) hist. eccles. gent. Anglor. lib. I. c. 23 sq. lib. II. c. 2—4. Vita St. August. bei Bolland. acta SS. die 26. Maji, und Butler, Leben der Väter und Märtyrer teutsch von Räß und Weis Bd. 7. S. 166—203. — J. Lingard S. J., antiquities of the Anglo-Saxon church. Newcastle 1806 (franz. Paris 1828). Schrödl, Einführung und Befestigung des Christenthums bei den Angelsachsen. Passau 1840. [Alzog.]

Augustus, der erste römische Kaiser, unter dessen Regierung der Heiland geboren wurde (Luk. 2, 1.). Er gehörte zur gens Octavia, war der Sohn des Cajus Octavius, eines Prätors, und geboren zu Rom 691 nach Gründung der Stadt oder 62 v. Chr. (nach der Dionysischen Aera). Von Julius Cäsar, seinem Großoheim, wurde er an Kindesstatt angenommen und zum Universalerben eingesetzt, weßhalb er sich zur dankbaren Erinnerung Cajus Julius Cäsar Octavianus nannte. Hervorragend durch große Eigenschaften des Geistes und gewandt genug, auch unerlaubte Mittel in den Schein der Tugend zu hüllen, fand er leicht Aufnahme in den Bund des Antonius und Lepidus 43 v. Chr. Nachdem letzterer abgesetzt worden war, beherrschte Octavian den Occident, Antonius den Orient. Allein gegenseitige Eifersucht und persönliche Abneigung erlaubte kein friedliches Zusammenwirken, und als Antonius in unwürdiger Weise seiner Gattin Octavia, der Schwester seines Mitregenten, den Scheidebrief zugeschickt hatte, brach der versteckte Haß in offene Feindseligkeiten aus. Die große Seeschlacht in dem Ambracischen Meerbusen bei dem Vorgebirge Actium am 2. September 31 entschied über das Schicksal des römischen Reichs. Octavian blieb Sieger, wurde bald darauf als Imperator oder Alleinherrscher begrüßt, und weil er die Dictatur ausgeschlagen und sich den königlichen Ehrennamen Romulus verbeten hatte, auf den Vorschlag des Munatius Plancus Augustus (bei den Griechen Σεβαστός), d. i. der Ehrwürdige, Unverletzliche, genannt (27 v. Chr.). Durch Mäßigung gegenüber dem Senate, durch reichliche Spenden an das Heer, durch Freundlichkeit gegen das Volk sicherte er seine Herrschaft, die nacheinander alle wichtigen Aemter der Republik: die consularische, tribunicische, sittenrichterliche ꝛc. Gewalt umfaßte. Da es diesem Artikel fern liegt, eine genaue Schilderung seiner Thaten und seines Charak-

ters als Imperators der Römer zu geben, so möge bloß sein Verhältniß zu Herodes dem Großen erwähnt werden. Obgleich dieser zur Partei des Antonius gehört hatte, wurde er doch von Augustus nach der Schlacht bei Actium gnädig aufgenommen, erhielt zu seinem Ländergebiete noch den zwischen Galiläa und Trachonitis gelegenen, bisher dem Zenodorus gehörigen Antheil und wurde als König der Juden bestätigt. Aus Erkenntlichkeit baute er dem Augustus zu Ehren bei den Quellen des Jordan einen überaus prachtvollen Marmortempel und bewies sich auch während seines ganzen Lebens dem Kaiserhause treu und anhänglich. Nach dem Tode des Herodes 750 U. C. verheilte Augustus dessen Reich unter seine Söhne und schlug, nachdem einer derselben, Archelaus, hatte verbannt werden müssen, dessen Gebiet Judäa und Samaria zur Provinz Syrien 759. Er starb am 29. August 767 U. C. oder 14 n. Chr. (Vgl. Joseph. Antiqq. XV. 10, 3. 4. XVII. 11, 4. 13, 2. XVIII. 3, 2. Ueber Augustus überhaupt: Sueton. Octav. Dio Cassius XLI — XLVI. Appian. III. 9. sqq. Vellejus II. 59 sq. 89. Flor. IV. 9. Plut. Ant. 19. Cic. 46. sqq. Tacit. Ann. I. 1. Hist. I. 1. Agric. 2. Wieland, über Augusts Charakter in der Einleitung zur Uebersetzung des zweiten Bandes der Briefe des Horaz. Montesquieu considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence; à Paris 1735. Histoire des Empereurs et des autres Princes qui ont regné dans les six premiers siècles de l'Eglise — par le Nain de Tillemont, Paris 1700 IV. Voll. 4. Bruxelles 1707. V. Voll. 8. Fr. Buchholz, philosophische Untersuchungen über die Römer (im zweiten Bande). [Stern.]

Ausbreitung des Christenthums in alle Länder. Das Christenthum hat in Bezug auf civilisirte Völker einen beschränkenden, in Bezug auf barbarische Völker einen erhebenden, in Betreff beider einen veredelnden Charakter angenommen. Indem es den civilisirten Römern und Griechen den wahren Glauben, die Erlösung von der Knechtschaft der Sünde, die Bürgschaft der Unsterblichkeit durch die Auferstehung von den Todten gab, verlangte es von selbst eine Verzichtleistung auf die bloß natürliche, ohne Rücksicht auf höhere Endzwecke sich gestaltende, rein sinnliche Lebensäußerung. Der Römer hatte es verstanden, sich in Hülle und Fülle, mit Eleganz und Luxus zu bereiten, was den Sinnen schmeichelt und das Leben angenehm zu machen vermag. Das Christenthum verlangte nicht nur Verzichtleistung auf den Dienst der alten Götter, sondern auch auf die aus diesem Cultus entsprungene Lebensart. Um aber wahrhaft schöpferisch aufzutreten, bedurfte es neuer, physisch tadelloser, nicht von Unzucht und Sodomie angefressener Naturen, weßhalb auch als die Ahnung eines kommenden Erlösers die Welt zu erfüllen begann, auch schon die ersten Züge der Völkerwanderung begannen, und als die Römer das Christenthum endlich, jedoch zu spät für eine wirkliche Regeneration annahmen, die Völkerwanderung germanische Staaten an die Stelle der römischen setzte. Gleich im ersten Anlaufe war, noch in den Apostelzeiten, von den Säulen des Herkules bis nach Indien die frohe Botschaft von dem neuen Erlöser gedrungen; bei der politischen Beschaffenheit der Erde aber, wo die civilisirten Staaten im römischen Reiche incorporirt waren und nur Persien und China noch als Staaten zählen konnten, mußte die Ausbreitung des Christenthums weniger eine Frage über die mögliche Suprematie einiger Länder, als der verschiedenen Erdtheile werden. Durch die Begründung des apostolischen Stuhles in Rom wurde Europa die Metropole des Christenthums und da Asien bald nachher nicht nur sich in Secten zersplitterte, sondern auch an dem Islam eine neue Auflage des Heidenthums gebar, wurde diesem Centralerdtheile seine bisherige Bedeutung entzogen und diese Europa zugewandt. Seitdem Asien das Christenthum, dessen Wiege es gewesen, mit dem Joche des Islam vertauschte, ist es nicht bloß den

alten Gebrechen des Despotismus, der Vielweiberei, der Sclaverei verfallen, sondern hat auch aufgehört, anders als zerstörend auf die übrigen Erdtheile einzuwirken. Afrika, dem durch die Bekehrung von Aegypten, Abyssinien und der großen Nordküste eine neue Zukunft zu leuchten begann, ist durch gleichen Fehler in gleichem, wenn nicht noch größerem Maaße der Barbarei anheimgefallen. Andererseits aber hat Europa sich durch das Christenthum wieder erneut und eine 1200jährige Periode der Weltgeschichte hat keinen andern Inhalt, als die Bildung einer christlichen (katholischen) Staatenrepublik und die Entfaltung eines reichen Lebens auf den Grundlagen des Christenthums einerseits, veredelter Nationalitäten andererseits. Und als dann durch die Grundsätze der Glaubensspaltung der Anfang gemacht wurde, das Band der innern Einheit zu lösen, welche seit dem Untergange des römischen Reiches sich um germanische, romanische, finnische, slavische und celtische Nationen gewoben hatte; als der Krieg gegen Alles begann, was das Mittelalter geschaffen hatte, feierte das christliche (katholische) Europa noch am Abende seiner ersten Entwicklungsphase einen solchen Triumph, daß der neuentdeckte Erdtheil eine Provinz eines katholischen Hauptlandes und mit allen Anstalten bedeckt wurde, welche christliche Blüthen in der alten Welt hervorgetrieben hatten; daß selbst die Frage aufgeworfen wurde, ob nicht der Beherrscher von Portugal in Südasien ein neues, christliches Kaiserthum begründen sollte. Allein die merkantilischen und übrigen, dem Genusse irdischer Güter zugewandten Ideen verdrängten seit der Glaubensspaltung die höhern, auf Bereitung unvergänglicher Güter gerichteten Bestrebungen. Der Kampf, welcher auf allen Puncten wider katholisches Leben und katholischen Glauben geführt wurde, und mittels der Güter geführt wurde, deren Endzweck die Sicherung und Förderung der Heilsanstalten gewesen; die gänzliche Rücksichtslosigkeit in Betreff aller Mittel; die maßlose Thorheit, mit welcher selbst sog. katholische Staaten die Zwecke des Protestantismus, den Untergang alles kirchlichen Lebens förderten, trieben zugleich Merkantilismus, Absolutismus und Protestantismus auf die Spitze und bereiteten der Revolution ein fruchtbares Feld der Zerstörung, den christlichen Ideen eine weite Arena des Kampfes und des Wiederaufbaues, — vielleicht auch den Untergang für die gesammte christliche Welt, damit den Eintritt einer neuen Barbarei und der letzten Dinge der altersschwachen Welt. — Was wir besser sind und Höheres besitzen, das ist Folge des Christenthums, und wer dieses zerstört, zerstört mit ihrer Grundlage auch die gesammte europäische Bildung, den Grund des bisherigen Uebergewichts Europa's über die andern Erdtheile. Das hat das Revolutionszeitalter allen Verständigen anschaulich gemacht. Will man aber wissen, was das Christenthum hervorgebracht hat, so genügt eine Vergleichung der Völker in ihrer vorchristlichen Periode mit ihrer christlichen, mit welcher erst ihre wahre Geschichte beginnt und die Nacht der Barbarei sich abschließt. Ja mit Recht kann man sagen, daß in dem Maße das politische und geistige Leben einer Nation sich erhob, in welchem die christlichen Ideen Geltung fanden. Erhielten so viele Völker, erst nachdem sie katholisch geworden, feste Wohnsitze, eine wahre Heimath, die Grundlagen einer Staatenordnung, welche, auf der Auseinanderhaltung des weltlichen und geistlichen Elementes beruhend, die Rechte Aller zu sichern und damit die wahre Freiheit zu begründen strebte, so ist die Barbarei in dem Maße geblieben, als sich die Völker nur halb oder noch weniger der Einwirkung des Christenthums unterwarfen. Wie treffend führt dieses z. B. einer der tüchtigsten Kenner historischer Materien, Spittler, in Bezug auf Rußland aus: „Ein großes Unglück war es, daß nicht die römische, sondern die griechische Religion Nationalreligion wurde. Denn das occidentalische Mönchswesen war der Landes- und Nationalcultur viel günstiger als das orientalische, und selbst der Dominat des Papstes, je mehr er alle Länder zu einer recht innig verbunde-

nen geistlichen Monarchie zu vereinigen suchte, war dem Völkerverkehr und auch der Cultur und bessern Staatenorganisation viel vortheilhafter als die losere griechische Hierarchie. Was entbehrten nicht überdieß die Länder griechischer Religion, daß kein römisches Recht bei ihnen eindrang oder einzudringen suchte und daß nicht das canonische Recht, wie es sich im Mittelalter vom cultivirten Italien aus bildete, auch auf ihre Verfassungen und ihren Nationalzustand wirken konnte! Zwar scheint es, als ob eben daher ihr Culturgang in seiner Individualität ungestörter geblieben und vielleicht nur langsamer zu seinem Ziele gekommen; allein wenn es irgend einen Maßstab der Cultur gibt, so zeigt die ganze Geschichte des europäischen Mittelalters fast unverkennbar, daß, wo Hilfsmittel jener Art nicht wirkten, da blieb der ganze Nationalzustand in einem unglücklichen Zustande von Vegetirung." Aber auch seit dem Ende des Mittelalters hat die Ausbreitung des Christenthums noch zu den großartigsten Folgen geführt. Abgesehen von den geistigen Wohlthaten, welche in allen Zeiten für die Betheiligten dieselben bleiben, ist der außerordentliche Aufschwung, den die Linguistik in unsern Tagen nahm und der über den Anfang der Geschichte, die Glaubwürdigkeit der mosaischen Urkunde, die Kenntniß der Literatur ferner Länder und fremder Völker so große Aufschlüsse gewährt, eine der nächsten und wesentlichsten Folgen. Die Geographie und Ethnographie haben dadurch erst einen Rang als Wissenschaften erhalten können. Missionäre sind es, durch welche die Handelsverbindungen der Russen mit China angeknüpft und dem Welthandel neue Bahnen bereitet wurden; Missionäre haben dem Sclavenhandel, der Unzucht wilder Völker, der Antropophagie sich wirksam entgegengesetzt und Anstalten getroffen, daß eine ganze Race, die amerikanische, nicht dem Andrange der europäischen erlag. Noch immer wird dadurch das apostolische Leben neben apostolischer Doctrin erhalten, ein Bund werkthätiger Liebe durch alle Welttheile geschlossen und eine stete Wiedererneuerung des christlichen Lebens neben dem äußern kirchlichen Wachsthume befördert und unterhalten. [Höfler.]

Ausgaben der Bibel, s. Bibelausgaben.

Ausgehen des hl. Geistes, s. Trinität.

Ausgießung des hl. Geistes. Der Mensch, als die Schöpfung voraussetzender Geist und göttliches Ebenbild, entspricht seiner Idee nur, wenn er im lebendigen Verkehr mit dem Urgeiste, mit Gott, steht. Gott ist Urgeist als das schlechthin sich als solches bestimmende Wesen. Diese schlechthinige Selbstbestimmung vollzieht er, indem er ewig und ungetheilt, sich als Vater setzend, im Sohne sich gegenständlich ist und im Geiste sich selbsten erkennt und liebt, und in dieser Selbstbewegung im unendlichen Reichthum seiner Vollkommenheiten sich besitzt. Aber auch in seinem Thun nach Außen verliert und theilt er sich nicht. Bringt er auch nach außen durch den Sohn das Gegenständliche, in der Schöpfung die natürliche, in der Erlösung die wiedergeborne Welt hervor, so handelt hier doch der Sohn nicht allein, sondern die ganze Gottheit; und ergreift er durch seinen Geist den menschlichen Geist, so ist es die ganze Gottheit, die, in ihrer Fülle und Macht, den Menschen hier auf freie Weise geistig bestimmt. Daß nur Gott so die Menschheit und die Einzelnen wahrhaft geistig bestimmt, mit dem wahren Leben erfüllt, ist einerseits unmittelbar aus der göttlichen Lebenstiefe hervorgehende, andererseits durch die besonderen Momente des göttlichen und die einzelnen Perioden und Momente des geschöpflichen Geistes sich bestimmende That. Die allgemeine Ausgießung des hl. Geistes am Pfingstfeste setzt die allgemeine Erlösung, diese den allgemeinen Fall, dieser die Schöpfung der Menschheit voraus. Zu dieser umfassenden Ausgießung des hl. Geistes wird durch die alttestamentlichen Geistesergüsse hindurchgegangen, und im neuen Bunde ist sie nicht eine verschwindende, sondern für die Kirche und in ihr in fortwährender Lebendigkeit verblei-

bende That, welche sich aber zugleich mittels der kirchlichen Allgemeinheit auch zu den Einzelnen herabläßt. (Jes. 33, 15; 44, 3; Joel 3, 28; Apg. 2, 2 fg.; 10, 45. 47; Röm. 5, 4; Tit. 3, 5. 6.) Auf der Einheit des göttlichen Geistes beruht die Einheit der Menschheit in Liebe und Wahrheit. Aber der göttliche Geist ist nicht bloß einfach, sondern auch vielfach (Weisheit 7, 22), durch ihn ergießt sich bei aller Bestimmtheit der unendliche Reichthum des göttlichen Lebens in mannigfaltigen Strömungen. Wie der Eine Gott unzählige geistige Wesen, jedes in seiner Eigenthümlichkeit hervorgebracht hat, so bestimmt er auch dieselben im Erguße seines Geistes dieser gemäß; daher die Gaben, Aemter und Wirkungen des Geistes verschieden sind. Da aber in diesen allen der Eine göttliche Geist es ist, der wirkt, so liegt es in seiner hl. Ordnung, daß Jeder des Andern bedarf, Jeder dem Andern mit dem Seinigen dienen, Keiner sich stolz über den Andern erheben, Keiner sich selbstvergessen wegwerfen soll, daß Jeder von Gott das ihm Angemessene erhält, und darum weder unzufrieden sein, noch das göttliche Geschenk ungebraucht liegen lassen darf (1 Kor. 4 fg.). In den göttlichen Gnaden ergießt sich der hl. Geist erleuchtend, erregend, bestimmend auf jeden Einzelnen; die objective Vermittlung dafür sind die kirchlichen Gnadenanstalten, der Gottesdienst mit den Sacramenten, die Predigt, die Disciplin; durch die bischöfliche Händeauflegung vermittelt Gott den Erguß seines Geistes auf den Firmling, den Priester u. s. w. Die Geistesergießungen sind wieder solche, welche in allen Zeiten, und solche, welche nur unter besondern Umständen Statt haben. Wenn von Gaben und Geschenken des hl. Geistes die Rede ist, so dürfen diese ebensowenig als bloße Sachen von der Thätigkeit des hl. Geistes getrennt werden, als der hl. Geist, wenn er Geschenk und Gabe Gottes genannt wird, als unpersönlich betrachtet werden darf. Vielmehr ist der Geist nur Gabe, indem er sich selbsten gibt, womit sich einerseits die Gabe als persönliche That, andererseits die Person in ihrer concreten Lebensfülle und Lebenserweisung darstellt. [L. Schmid.]

Auslegung der hl. Schrift, s. Exegese.

Auspfarrung ist die Handlung der bischöflichen Kirchengewalt, durch welche Mitglieder einer Pfarrei von dieser abgelöst und einer andern Pfarrei zugetheilt werden. Wie nämlich in der Gliederung der Kirche alle Kirchenämter auf Bezirke abgegrenzt sind, so auch das Pfarramt, indem der Pfarrer über die Gläubigen eines bestimmten Bezirks unter der Aufsicht und mit Bevollmächtigung des Bischofs die Seelsorge ausüben soll. Die Abgrenzung der Pfarreien ist eine Handlung der kirchlichen Organisationsgewalt, also ein Recht der bischöflichen Gewalt, welche jedoch dieses Recht unter Mitwirkung und Zustimmung der Staatsgewalt ausüben soll, da der Staat bei dieser Abgrenzung wegen mehrfacher bürgerlicher Interessen mitbetheiligt ist. Die einmal festgesetzten Grenzen einer Pfarrei sind öffentlichen Rechts, und können nur durch diejenigen Behörden abgeändert werden, welche sie ursprünglich festgesetzt haben, also durch den Bischof unter Zustimmung der Staatsgewalt. Die Regel ist, die ursprüngliche Begrenzung der Pfarrei beizubehalten: allein es können so bedeutende Wechsel der Verhältnisse eintreten, daß die mögliche Förderung der Seelsorge, die hier als höchste Rücksicht entscheiden soll, eine Aenderung fordert, z. B. wenn die Bauanlagen des Orts im Lauf der Zeit in eine so weite Entlegenheit von der Pfarrkirche gerathen, daß sie der Pfarrkirche des Nachbarorts ganz nahe kommen. Hier fordert die Rücksicht für Gottesdienst und Seelsorge die Ausscheidung dieses entlegenen Theils der Einwohnerschaft aus dem bisherigen Pfarrverband und die Einverleibung in die nähere Pfarrei, also eine Auspfarrung. Da jedoch dadurch Rechte und Interessen der beiden Pfarren, und zwar sowohl der Pfarrer als der Gemeinden berührt werden, so darf die Auspfarrung erst ausgesprochen werden, wenn die Betheiligten mit ihren Einsprachen gehört und diese ordnungsmäßig erledigt worden sind. Man vgl. noch die Artikel: Pfarrei, Pfarrrechte. [Buß.]

Ausrufung der Verlobten. Die Schließung einer Ehe ist eine Angelegenheit, welche die gesammte Kirche interessirt. Ueberdieß muß Gelegenheit und Aufforderung gegeben werden, die Ehehindernisse anzuzeigen. So kommt es, daß seit dem Concil im Lateran im J. 1215 das vom Kirchenrathe von Trient neu eingeschärfte Gebot besteht, wonach das Vorhaben eines Paares sich zu ehelichen feierlich bekannt gemacht werden soll, nachdem übrigens eine Spur des jetzt geltenden Rechtes sich schon in den Synodalstatuten des Bischofs Odo von Paris vom J. 1198 findet. Nach der ausdrücklichen Bestimmung des Tridentinum hat diese Verkündigung „tribus continuis festivis diebus“ zu geschehen, worunter man drei Sonn- oder gebotene Festtage versteht, die unmittelbar oder in einem Termine von 14 Tagen aufeinander folgen können, wobei übrigens zu bemerken ist, daß in verschiedenen Diöcesen diese Verordnung sehr verschieden interpretirt wird. Als Gottesdienst, bei welchem zu proclamiren ist, hat das Tridentinum „Missarum solennia“ bezeichnet, woraus hervorgeht, daß die Proclamation in einer Frühmesse oder etwa gar nach der Mittagsandacht Mißbrauch ist, während die Proclamation nach der Predigt ganz gebilligt werden muß. Wenn Braut und Bräutigam verschiedenen Pfarreien angehören oder ein neues Domicil wählen, so muß die Proclamation an diesen verschiedenen Orten geschehen. In gemischten Ehen gelten die Diöcesanverordnungen. Am Tage der letzten Proclamation darf in sehr vielen Diöcesen die Trauung noch nicht vorgenommen werden. Wenn eine Ehe nach vollendeter dreimaliger Proclamation innerhalb zwei Monaten nicht geschlossen wird, so sind die Proclamationen in der Regel von Neuem vorzunehmen. Der Bischof hat die Vollmacht, von der Proclamation ganz oder theilweise zu dispensiren; wenn dieß aber geschieht, so haben die Nupturienten gewöhnlich einen Eid abzulegen, daß sie frei von Ehehindernissen seien (juramentum libertatis). Wenn in Folge der Proclamation Ehehindernisse bekannt werden, so ist mit derselben innezuhalten und bis auf die Hebung derselben zu verschieben, ausgenommen es ließe sich mit gutem Grunde alsbaldige Dispens von diesen Hindernissen durch die bischöfliche Stelle erwarten. [Mast.]

Aussatz bei den Hebräern. Der Aussatz ist eine sehr bösartige und verheerende, in Aegypten und Vorderasien einheimische Krankheit, die aber auch schon bei dem Zendvolke (Rhode, die hl. Sage ꝛc. S. 501 ff.) vorkam und selbst den Indianern nicht fremd blieb. Es kann daher nicht sehr auffallen, zumal bei ihrem contagiösen Charakter, daß auch die alten Hebräer in Palästina von ihr heimgesucht wurden und das mosaische Gesetz mehrere Vorschriften in Bezug auf sie enthält. Sie ist nicht, wie es beim ersten Anblick scheinen könnte, eine bloße Hautkrankheit, sondern besteht in einer langsam fortschreitenden, aber vollständigen Entartung und Zerstörung der Blutbereitungsgefäße und des Drüsensystems, wovon sich nur die Folgen zunächst auf der Haut bemerklich machen, ohne daß die Krankheit gerade in dieser ihren eigentlichen Sitz hat. — Von den vier Arten des Aussatzes, dem weißen, rothen, schwarzen und knolligen, kommen bei den Hebräern in Palästina und sofort auch in biblischen Schriften nur die erste und letzte vor, mit denen wir uns daher hier allein zu befassen haben. — Der weiße Aussatz (צָרַעַת, λέπρα) beginnt mit Linsenflecken (שְׂאֵת) und Schorf- und Grindmälern (סַפַּחַת, בַּהֶרֶת), von den Arabern im Alterthum und noch jetzt Barras genannt, wobei die Haut sich etwas vertieft und an behaarten Stellen die Haare weiß oder gelb werden (Levit. 13, 3. 20. 25. 30.); diese Flecken und Mäler fressen dann schnell um sich, werden etwas höher als die übrige Haut und brechen auf, so daß sich rohes Fleisch zeigt (Levit. 13, 8. 10. 14.). Jetzt verbreitet sich das Uebel mit Schnelligkeit weiter und dehnt sich allmählig über den ganzen Körper aus. Die Haut wird weißlich, schmierig und glänzend, aufgedunsen und dürr wie Leder, bricht auch an manchen Stellen auf, und es entstehen eiternde Geschwüre, an den Gelenken

Drüsengeschwülste, die Nägel werden grindig und fallen ab, die Haare gehen aus und die äußern Sinne werden stumpf, die Augen matt und triefend, die Stimme heiser und schwach, und aus der Nase sondert sich jauchiger Schleim ab, bis endlich der Tod an Auszehrung mit Wassersucht verbunden, oder an Erstickung dem Uebel ein Ende macht. Einen andern Verlauf nimmt dieser Aussatz, wenn er auf einmal, wie mit Gewalt am ganzen Körper ausbricht und derselbe „vom Haupt bis zu den Füßen" weiß und so der Krankheitsstoff rasch ausgestoßen wird; in diesem Falle hebt das Uebel gleichsam sich selbst auf, und es tritt baldige Wiedergenesung ein, weßwegen auch diese Art des Aussatzes vom Priester als ungefährlich für rein erklärt werden mußte (Levit. 13, 12 f.) — Der knollige Aussatz (שְׁחִין מְצֹרָעִים Deut. 28, 27. 35. oder שְׁחִין רָע Job 2, 7.), gewöhnlich Elephantiasis genannt, entsteht, ähnlich wie der weiße Aussatz, aus Flecken und Flechtenmälern, zu denen bald im Gesicht und an den Gliedern Knoten und Knollen hinzukommen, anfänglich ungefähr so groß wie Linsen, später wie Tauben- und Hühnereier, durch welche allmählig selbst die Gelenke und sogar der untere Kiefer aus der natürlichen Lage gerückt werden. Zwischen denselben bilden sich starke Vertiefungen und später Risse, die in eiternde Geschwüre übergehen. Indessen wird das Gesicht aufgedunsen und wie mit Talg überzogen, der Blick starr, die Oeffnung der Augenlieder rund, letztere auswärts gebogen und die Augen unaufhörlich triefend, die Stimme wird schwach und die Reden unverständlich, wenn nicht völlige Stummheit eintritt. Dazu kommt der höchste Grad von Trübsinn und Melancholie, häufige Schlaflosigkeit, und, wenn Schlaf eintritt, schwere, schreckliche Träume. Während dabei die Eßlust immerfort groß ist, wird durch den faulen, stinkenden Athem jede Speise vor ihrem Genuß ekelhaft und ungenießbar. Allmählig geht dann unter großen Schmerzen die Zerstörung des Organismus so weit, daß die äußeren Gelenke an Händen und Füßen und zuletzt diese selbst abfaulen und wegfallen, wenn nicht der Tod, was jedoch meistens geschieht, diesem Zustande zuvorkommt. Der Kranke stirbt gewöhnlich noch früher an Auszehrung und Erstickung. Bisweilen wirft sich das Uebel allein auf die Füße; diese schwellen dann zu einer außerordentlichen Dicke an, werden hart, prall und schuppenartig und widerstehen jedem Fingerdrucke. Im Uebrigen fühlt sich aber der Kranke in diesem Zustande wohl, und kann in demselben noch über 20 Jahre leben. — Als Ursachen des Aussatzes betrachtet man hauptsächlich warmes und feuchtes Küstenklima, wie er denn auch wirklich in warmen Küstengegenden mehr als anderwärts vorkommt, sodann Fischnahrung, schlechte, fette und thranige Speisen, unreine nasse Kleidung und unreinliche Lebensweise. Sichere Mittel dagegen hat die Heilkunde bis jetzt nicht ausfindig zu machen gewußt. — Da die Krankheit bei den Hebräern häufig war, fand sie auch im mosaischen Gesetze eine ziemlich ausgedehnte Berücksichtigung. Im Levit. Cap. 13 wird die Diagnose ihres ersten Erscheinens sehr genau angegeben, dann den Priestern die Untersuchung der Aussätzigen oder des Aussatzes Verdächtigen zur Pflicht gemacht. Wen sie mit der Krankheit wirklich behaftet fanden, der wurde für unrein erklärt und vom Umgang mit andern Menschen ausgeschlossen; er mußte nach Art der Trauernden seine Kleider zerreißen, sein Kinn einhüllen und, wenn er in die Nähe von Menschen kam, unrein! ausrufen. Zur Zeit Mose's mußten sie sich außerhalb des Lagers, später außerhalb der Städte und Dörfer an besonders für sie bestimmten Plätzen aufhalten, wo sie jedoch nicht irgendwie eingesperrt waren, sondern frei umhergehen (2 Kön. 15, 5. vgl. 7. 3. Luc. 17, 12.) und schon aus einiger Entfernung gesehen werden konnten (Job 2, 12.). Wer vom Aussatze frei wurde, mußte sich bestimmten Reinigungsceremonien unter Aufsicht und Leitung der Priester unterziehen. Zuerst mußten zwei Vögel gefangen, der eine in ein Gefäß über lebendigem Wasser geschlachtet, der andere

aber in das Blut getaucht und entlassen werden, dann mußte der Geheilte mittelst eines Büschels von Cedernholz, Carmesin und Ysop mit demselben Blute siebenmal besprengt werden, darauf seine Kleider waschen, seine Haare scheeren und sich baden, und nun durfte er in's Lager oder in seinen Wohnort zurückkehren, jedoch sein Haus noch sieben Tage lang nicht betreten (Levit. 14, 4—8.). Am siebenten Tage mußte das Scheeren der Haare und die Waschungen wiederholt, und am achten ein Schuld-, Sünd- und Brandopfer unter eigenthümlichen Ceremonien dargebracht werden (Levit. 14, 9—31.). — Der Häuseraussatz, in Betreff dessen der Pentateuch ebenfalls bestimmte Vorschriften enthält (Levit. 14, 33—53.), ist wahrscheinlich der in Aegypten häufig vorkommende Salpeterfraß, der sich an Kalk und Steinen ansetzt, anfangs in grünlichen und röthlichen Flecken besteht, allmählig aber weiter und tiefer frißt und nicht bloß den Mörtel, sondern auch die Steine mürbe macht und, wenn nicht zeitig genug Vorkehrungen getroffen werden, sogar leichtlich den Einsturz eines Hauses herbeiführt, jedenfalls aber die Luft verdirbt und der Gesundheit schadet (Winer, Realw.). Auch hier hatten die Priester in zweifelhaften Fällen zu entscheiden, und wo wirklich ein solcher Aussatz vorhanden war, das nöthige Verfahren vorzuschreiben und zu leiten. — Was unter dem Kleideraussatz gemeint sei, den die mosaische Gesetzgebung ebenfalls berücksichtigt (Levit. 13, 47—58.), ist nicht ausgemacht. Er bestund ebenfalls in grünlichen und röthlichen Flecken an Leder und Zeugen von Linnen und Wolle, die immer weiter um sich fraßen, ob durch gewisse Insecten bleibt noch dahin gestellt, ist jedoch nicht unwahrscheinlich. Auch hier hatten die Priester die Aufsicht zu führen und das erforderliche Verfahren zu bestimmen und zu leiten. [Welte.]

Aussegnung der Wöchnerinnen. Nach dem mosaischen Gesetze blieb die Wöchnerin, wenn sie ein Knäblein geboren hatte, 40, wenn sie ein Mädchen geboren hatte, 80 Tage unrein, so daß sie das Heiligthum nicht betreten durfte. Nach Verfluß dieser Zeit aber kam sie in den Tempel und brachte ein Opfer dar, wobei sie zugleich das Kind, wenn es der Erstgeborne war, Gott aufopferte. Obwohl nun der natürliche Proceß der Geburt nach der Anschauung des Christenthums keineswegs verunreinigt, und es sonach dem Weibe frei steht, alsogleich nach der Entbindung den Tempel zu betreten, so besteht doch in der Kirche seit alten Zeiten (man will die erste Nachricht von einer Segnung der Wöchnerinnen schon in einem arabischen Canon der Synode von Nicäa finden) die Sitte, daß fromme Wöchnerinnen einige Wochen nach der Geburt (die Griechen scheinen die bei ihnen gebotene Aussegnung strenge am 40sten Tage vorzunehmen), gewöhnlich beim ersten Kirchgange eine in den verschiedenen Ritualien verschieden formulirte Benediction empfangen, durch welche sie zeitlichen und ewigen Segen für sich und das Kind erhalten sollen. Gewöhnlich empfängt sie der Priester am Kirchenportal und besprengt sie mit Weihwasser; nach einigen Gebeten reicht er ihnen das Ende der Stola und führt sie, die brennende Kerzen in der Hand tragen, vor den Altar, um ihnen hier den eigentlichen Segen zu ertheilen. Die Wöchnerinnen selbst drücken in diesem feierlichen Kirchgange ihren Dank gegen Denjenigen aus, welcher die Schmerzen der Gebärerin in die Freuden der Mutter verwandeln wollte, und ahmen damit die seligste Jungfrau nach, welche, obgleich die Reinheit selbst, dem Gesetze der Unreinen sich unterwerfen wollte. Die Frage, ob die ganze Ceremonie gar keine Hinweisung auf ein in den ehelichen Verhältnissen wegen der Concupiscenz (nicht an sich) liegendes unreines Etwas enthalte, scheint uns bejaht werden zu müssen. Aussegnungen im Hause sollen nur aus wichtigen Gründen vorgenommen werden. Was im Oriente Regel ist, daß der Säugling mit in die Kirche gebracht wird, kommt oft auch im Occident vor. Die Aussegnung gehört zwar streng genommen nicht zu den Pfarrrechten,

doch soll sie in der Regel vom Pfarrer oder seinem Stellvertreter vorgenommen werden. Die Aussegnung gebührt nur ehelichen Müttern; doch kennt die Praxis Ausnahmen, die zum Theil durch einige Ritualien legitimirt sind. [Mast.]

Ausspannen der Hände beim Gebet, s. Gebet.

Ausstellung des Hochwürdigsten. Die Verehrung des hl. Altarssacramentes ist so alt, als der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi in demselben, mithin so alt, als das Sacrament selbst. Der Gebrauch der feierlichen Ausstellung dagegen ist spätern Ursprungs und reicht über das 13. Jahrhundert nicht hinauf. Unter andern war gerade die tiefe Ehrfurcht vor dem hl. Sacramente ein gewichtiger Grund, warum man es in den frühern Jahrhunderten bei den gottesdienstlichen Versammlungen nicht ausstellte. Da nämlich bei diesen Versammlungen auch den Katechumenen, den Juden und Heiden theilweise der Zutritt verstattet war, so besorgte man, es möchte das Mysterium des Glaubens durch öffentliche Ausstellung irgendwelcher Profanation preisgegeben werden. Es läßt sich historisch zwar nachweisen, daß frühe schon einzelne Gläubige in schweren Anliegen zu dem hl. Sacramente ihre Zuflucht nahmen, auf ihren Hausaltären es ausstellten und ihre Gebete davor verrichteten (Gregorius Naz. orat. in laudem. soror. Gorgoniæ); was aber Derartiges immer geschah, war nur Privatübung. Christian Lupus (Dissert. de Ss. sacram. publ. expos. et de sacris processionibus cap. IX.) glaubte aus Ambrosius und Augustinus darthun zu können, daß es in den Tagen dieser großen Lehrer gebräuchlich gewesen, das Sanctissimum vor den Neophyten acht Tage nacheinander vom Tauftag an zu exponiren; allein seine Behauptung, da sie sich lediglich auf eine oratorische Figur stützt, muß als unbegründet von der Hand gewiesen werden. Eben so wenig erwiesen ist es, daß eine Ausstellung des Hochwürdigsten am Grünendonnerstag und Charfreitag im sogenannten hl. Grab statt gehabt habe. Eine Spur der nachmaligen Ausstellung des hl. Sacramentes ließe sich eher noch in dem Gebrauch, von dem der Ordo Rom. I, n. 8 und 22 und Ordo II, n. 4 redet, erkennen; er bestand darin, daß bei der Feier des hl. Opfers jedesmal eine Partikel von der vorigen Consecration vor dem celebrirenden Papst oder Bischofe, wenn er an den Altar ging, hergetragen, dann auf den Altar hingelegt, vor der hl. Communion aber in den Kelch gethan wurde. Der Zweck dieser Institution war, die Einheit des je gegenwärtigen Opfers mit dem vorangegangenen sichtbar zu machen. Da der Zweck unserer Ausstellung des Hochwürdigsten ein ganz anderer ist, so bleibt zwischen beiden Institutionen bloß einige äußere Aehnlichkeit, mit der es nicht viel auf sich hat. — Erst mit der Einsetzung des Frohnleichnamsfestes oder vielmehr mit der etwas später erfolgten Einführung der feierlichen Procession mit dem Sanctissimum sehen wir auch die öffentliche Ausstellung des letztern in's Leben treten. Sie gehört in den Kreis jener Institutionen, durch welche die Kirche ihren Sieg über den Irrthum und Unglauben feiert, den unter sichtbaren Gestalten geheimnißvoll gegenwärtigen Erlöser verherrlicht und die Gläubigen auffordert, in Lobliedern und Gesängen seine überschwengliche Barmherzigkeit zu preisen, — ihre Huldigungen, ihren Dank und ihre Bitten ihm darzubringen. — Ursprünglich scheint die Ausstellung des Hochwürdigsten, wie die theophoristische Procession, eine Auszeichnung des Frohnleichnamsfestes gewesen zu sein; bald wurde sie aber auch auf andere hohe Feste ausgedehnt, und es ist dahin gekommen, daß sie in einigen Kirchen nicht nur an jedem Fest- und Sonntage, sondern auch an allen Donnerstagen stattfand. — Die Frage, ob die öftere Ausstellung des hl. Sacramentes von der Kirche begünstigt werde, hat in den Verordnungen über diesen Gegenstand ihre Lösung gefunden. Das Concilium von Trient beschränkt sich darauf, daß es das Anathema ausspricht über die, welche die Processionen mit dem Hochwürdigsten und den Gebrauch, dasselbe dem Volke zur Anbetung vorzustellen, verwerfen, sess. XIII. de euchar. can. VI. — Die Congregatio sacr. Rituum, welche

das Nähere bestimmt, unterscheidet vor Allem zwischen der öffentlichen und nicht öffentlichen Exposition. Die letztere, wobei das Sacrament verhüllt bleibt und nicht aus dem Tabernakel genommen, sondern bloß das Thürchen geöffnet wird, kann in jedem Privatanliegen und ohne besondere bischöfliche Genehmigung veranstaltet werden. Decr. Cong. Episc. 1. Sept. 1598, 10. Dec. 1602 und 17. Aug. 1630. cfr. J. M. Cavalieri, opp. omn. liturg. Tom. IV. cap. 7. — Zur öffentlichen Ausstellung aber, bei welcher die Gestalten des Sacramentes unverhüllt, also sichtbar sind, bedarf es immer der Erlaubniß des Bischofs. Weder den religiösen Orden und Bruderschaften, noch den Pfarrern und Abbatial-Vicarien ist es ohne Gutheißung des Ordinarius gestattet, das Sanctissimum feierlich zu exponiren. Congr. Episc. 10. Dec. 1602, 17. Aug. 1630. Congr. Concil. 16. Mart. 1743, 30. Maji 1699, 4. Febr. 1702. Congr. Episc. 20. Aug. 1601, 2. Aug. 1652, 13. Apr. 1726. S. R. C. 10. Dec. 1703 etc. Auch die Licenz-Ertheilung der Bischöfe ist einigermaßen gebunden, indem die S. R. C. unterm 6. März 1606 verordnete, daß die feierliche Exposition nicht an jedem beliebigen Tage, sondern bloß an einigen höhern Festen, und außerdem nur wegen einer causa publica und gravis (Congr. Episc. 1. Sept. 1598) zulässig sei. — Um den sacramentalisch gegenwärtigen Erlöser gebührend zu ehren und die Andacht der Gläubigen zu befördern, wurde ferner vorgeschrieben, daß bei der Ausstellung des Hochwürdigsten 1) eine entsprechende Anzahl Lichter brennen, S. R. C. 17. Mart. 1698; 2) keine Reliquien und Heiligenbilder auf dem Expositionsaltar ausgestellt seien; 3) nicht mit bedecktem Haupte gepredigt; 4) mit Ausnahme des feierlichen Amtes zur Exposition und Reposition keine Messe auf demselben Altare celebrirt und 5) den sonst vorgeschriebenen Commemorationen die de Ss. Sacramento beigefügt werden. Mehreres s. bei Prosper Lambertinus (Bened. XIV.) Instit. eccles. inst. XXX. n. 17. Opp. Tom. X. ed. Venet. 1767. — Conc. Mediol. IV. Acta P. II. cap. 3. J. Bapt. Thiers, de expos. Venerabilis Dissertatio. [Kössing].

Australien. Wie in der einförmigen Welt Australiens europäische Culturpflanzen und Hausthiere erst spät am Ende des vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts eingeführt worden, nachdem doch schon am Anfang des 17ten Jahrhunderts das niederländische Schiff de Duyfchen (das Täubchen) Neuholland entdeckt, und Abel Tasmann zum Theil seine Küste untersucht hatte, also kam auch erst mit diesem Jahrhundert das Christenthum dort zu einiger Ausbreitung. Wie das Land in seiner ersten Gestaltung noch begriffen, also fand sich auch die Religion der Bewohner noch in der Kindheit; für ihre meisten Gottheiten wußten sie keine Namen, und nur bestimmte Orte und Gegenstände waren ihnen tabu, d. h. heilig und verboten. Wenn wir bei Neuholland beginnen, so ist von den scheuen, verkümmerten Eingebornen wenig zu sagen; es scheint seit der Ankunft der englischen Colonien ein Fluch über denselben zu walten, der sie allgemach aussterben macht, und nicht gerade ob der Berührung mit den Weißen und ihren Lastern, sondern eigentlicher durch zunehmende Sterilität. Civilisationsfähig sind diese Wilden immerhin, wie manche Beispiele trotz aller gegentheiligen Behauptungen gezeigt haben, aber sie sind im Ganzen so unstät und unzugänglich, daß man, um sie zu gewinnen, sich ganz zu ihnen herablassen muß; ein paar katholische Priester, geborne Irländer, haben dieß versucht, der Geistlichen sind aber dort zu wenige, als daß man damit unausgesetzt fortfahren könnte. Diese Geistlichen waren besonders von einer anderen Classe unglücklicher Menschen in Anspruch genommen, den nach Botanibay, Vandiemensland und auf die Insel Norfolk deportirten englischen Sträflingen. Seit Phillip, ein Teutscher aus Frankfurt, als erster Gouverneur von Port Jackson abgetreten war, rissen in den Colonien immer mehr Mißbräuche und Unordnungen ein, denen selbst der tüchtige und wohlwollende Gouverneur Macquarie nicht steuern konnte. Die Officiere des Neusüdwalesregimentes behandelten die Deportirten ganz und gar willkührlich; die Emanci-

pirten der letztern hingegen bekämpften nach Kräften die Alleinherrschaft der Officiere, und erhielten öfters bei der englischen Regierung Recht. Unter den Gefangenen aber wurden mehr und minder schwere Verbrecher mit gleicher Härte behandelt, die verbunden mit den gegenseitigen Quälereien der Verurtheilten namentlich in den besondern Penalstationen wie auf Norfolk so arg war, daß manche derselben neue Verbrechen begingen, um nur auf wenige Wochen von dort zum Verhöre entfernt zu werden. Die raffinirtesten Bösewichter waren bald so glücklich, Dienste bei einem Colonisten zu erlangen; arme Irländer aber, die in Hungersnoth vielleicht um ein paar Penny gestohlen hatten, wurden fühllosen Aufsehern zu den härtesten Arbeiten überwiesen; hier in Gesellschaft von Auswürflingen, ohne Trost und Erhebung durch Freundes Wort, fielen sie bald der Verzweiflung anheim, und es ist nicht sehr zu verwundern, daß unter den Deportirten wahre Höllen des Lasters sich bildeten, genährt noch durch die Erlaubniß, geistige Getränke zu kaufen, mit denen die Officiere einträglichen Handel trieben. Für die angestellten hochkirchlichen Geistlichen wäre es zu gemein gewesen, sich viel mit diesen Unglücklichen zu beschäftigen; nur die katholischen Geistlichen, die dorthin kamen, suchten alsbald der gränzenlosen Verwahrlosung zu steuern, richteten Gottesdienst ein, gründeten Freischulen, besuchten und trösteten die Gefangenen, und wurden ob der schönen Erfolge zuletzt von der Regierung belobt und einigermaßen unterstützt. Besonders lebt noch der selige P. Flinn in gesegnetem Andenken. Der jetzige Erzbischof von Sidney mit seinem wenig zahlreichem Clerus leistet in dieser Beziehung gleichfalls Ausgezeichnetes, eingedenk der Worte Christi: „Ich bin gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.“ Barmherzige Schwestern wirken in der weiblichen Strafanstalt zu Paramatta äußerst segensvoll. Auf den Denwichinseln haben italienische Passionisten eine Mission eröffnet. Doch eine Kathedrale, ein Collegium, eine Druckerei, einige dürftige Kirchen und Capellen und mehrere Schulen sind Alles, was neben nicht unbedeutenden Schulden den dortigen Katholiken zu Gebote steht; sie vertrauen aber auf den Höchsten und die Hülfe der europäischen Mitchristen. — Thätiger als auf Neuholland haben sich die Protestanten auf einigen australischen Inselgruppen gezeigt, wo ein im Ganzen gutmüthiger und geweckter Menschenschlag eher der Belehrung zugänglich schien. Die ersten protestantischen Prediger, die 1797 auf den Societätsinseln, zunächst auf Tahiti, landeten, waren 18 Abgesandte der Londoner Missionsgesellschaft; sie kannten aber die Sprache und die Sitten des Volkes wenig, und da sie dem König Otu in den Kämpfen mit seinen Gegnern nicht behülflich sein konnten, behandelte er sie weit gleichgültiger als die meuterischen Matrosen der Bounty, die sich bei ihm niedergelassen hatten (Meinike, die Südseevölker und das Christenthum.). Doch wurden sie von den Gegnern des Königs ebenfalls feindselig behandelt, die Mehrzahl der Prädicanten zog von dannen, und zuletzt blieben nur zwei, der eine davon, Nott, ein Maurer, ein fähiger, entschlossener Mann. Gerade jetzt aber (1812) bekannte sich der König Pomare, von seinen Gegnern hart bedrängt, wenigstens äußerlich zum Christenthum, das seinen monarchisch-politischen Absichten zu entsprechen schien, während an einzelnen Puncten auch andere Insulaner sich dem Christenthum zuneigten, und als Pomare durch die Schlacht von Narii wieder die Oberherrschaft errang, konnte sich dieses ungehinderter ausbreiten, auch in den westlichen weniger abhängigen Inseln. Die Annahme des Christenthums bei der Mehrzahl des Volkes war indeß nur durch die Befehle des Königs erzwungen, und es frägt sich überhaupt, in wie weit die Methodisten an des letztern Kämpfen direct oder indirect Theil nahmen. Im J. 1817 langten neue Prediger aus Europa und eine Druckerpresse an; Schulen wurden allenthalben gegründet, und es machte sich eine ausgedehnte geistige Erregung bemerkbar, welche aber später ziemlich erschlaffte. Durch den Einfluß der Prediger, welche die Willkührlichkeit des Königs zu beschränken gedachten, kam auch ein Ge-

setzbuch für die Societätsinseln, ja als nach Pomare's Tode bei der Minderjährigkeit seines Sohnes die Willkühr und Unzufriedenheit fortdauerte, eine Nachäffung des englischen Parlamentes zu Stande. Der junge König starb und es folgte ihm seine Schwester unter dem Namen Pomare. Diese und ihre Freunde begünstigten die wieder eingerissene Lauheit und Sittenlosigkeit, da ohnedem von 12,000 Einwohnern vielleicht nur der 6te Theil sich ernstlich bekehrt hatte. Die Prediger ließen Strafen verhängen, und es kam fast zum Kampfe; die Königin jedoch söhnte sich mit den Predigern aus und gab selbst im J. 1834 ein Verbot gegen die Einfuhr von Branntwein. Auch auf den westlichen Inseln kam das Christenthum wieder in Verfall, wie auf Rajetea, Huahim ꝛc. Auf Tahiti hatten indeß die Willkührlichkeiten der Königin und die Feindseligkeiten der protestantischen Agenten gegen die erst angekommenen katholischen Missionäre die Unzufriedenheit mehrerer Großen der Inseln gereizt, die sich an den französischen Admiral Dupetit-Thouars unter Vermittlung des Consuls Mörenhout um Schutz wandten. Was daraus erfolgte, und die beiderseitigen Fehler sind zur Genüge aus den Zeitungen bekannt. Im Uebrigen hat außer der Bemühung der Prediger an der Umwandlung der Tahitier im Guten und Schlechten ihr häufiger Umgang mit fremden Seefahrern vielen Einfluß geübt. Auf den Hervey-inseln fand in Rarotonga das protestantische Christenthum allgemeinen Anklang und wurde durch Williams auch auf der Samoagruppe verbreitet, auf den Hebriden und den Markesas aber ward es nicht zugelassen. — Auf der Hawaigruppe oder den Sandwichinseln hatte im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts Kamehameha mit Hülfe der amerikanischen Pelzhändler und des Engländers Vancouver, der damals mit Aufnahme der Küste des nordwestlichen Amerika beschäftigt war, die Oberherrschaft errungen und sich Einiges von der europäischen Bildung angeeignet. Er selbst war jedoch dem Christenthum abgeneigt und erst unter seinem Sohne wagten es Kalaimoku und Poki, zwei der angesehensten Häuptlinge, sich im J. 1817 durch einen Priester von Freycinets Expedition taufen zu lassen, und im J. 1819 hob der junge König das Heidenthum durch förmlichen Befehl auf, nicht ohne Widerstand einer zahlreichen Partei, die jedoch besiegt ward. Im J. 1820 landeten 7 amerikanische Bibelagenten mit 3 Eingebornen, die in Boston erzogen worden waren; sie fanden indeß in der ersten Zeit nur in soweit Zugang, als sich die Vornehmen gern im Lesen und Schreiben unterrichten ließen; im J. 1822 kamen ihnen aber Ellis und zwei andere englische Prädicanten mit tahitischen Lehrern zu Hülfe, welche, alle der Sprache von Hawai bald mächtig, leichter auf die Insulaner einzuwirken und ihnen den Nutzen des Christenthums zu zeigen vermochten. Das Christenthum ward jetzt Mode, zum Theil auch mit Zwang eingeführt. Kamehameha II. war nach London gereist und dort gestorben; ihm folgte sein Bruder Kamehameha III., dessen Räthe die Prediger sehr begünstigten. Zu gleicher Zeit begann der Kampf der letztern und der ansässigen Fremden. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese durch ihre Laster dem Bekehrungswerk öfters hinderlich wurden; allein die Prediger und besonders Bingham scheinen gleichfalls Vieles durch Ränke, Eigensinn und Rücksichtslosigkeit verschuldet zu haben, und damit Hand in Hand ging auch der Streit zwischen einer Wittwe des ersten Kamehameha, einer mit den Prädicanten verbündeten, verschlagenen und ehrgeizigen Frau, und dem unzufriedenen Häuptling Poki, der an und für sich keineswegs dem Christenthum abgeneigt war. Die Partei der protestantischen Geistlichen gewann zuletzt die Oberhand, und es wurde im J. 1827 ein strenges Gesetzbuch verfaßt, dem auch die Fremden soweit möglich unterworfen waren. Als hierauf im J. 1832 der junge König die Regierung selbst übernahm, verfiel das schroffe Gebäude der Prediger wieder, und selbst in ihre besten Gemeinden drang Lauheit und Unsittlichkeit ein, da sie sich zu sehr auf die weltliche Macht verlassen hatten, was sie nun zu verbessern trachteten, ja selbst gegen den König zu wirken begannen.

Dieser schloß sich ihnen wieder an und von da ab vermehrte sich die Heftigkeit des Kampfes mit den Fremden, die ihn hauptsächlich in der Sandwichsisland-Gazette darlegten. — Auf den Tongainseln hatten sich Agenten von der Londoner-Gesellschaft schon mit Beginn dieses Jahrhunderts eingefunden, von den Einwohnern um ihre Habe bestohlen und von desertirten Matrosen verläumdet, zogen sie bald wieder ab; spätere Versuche der Methodisten oder Wesleyaner gelangen bei den fortwährenden Kriegen der Insulaner gleichfalls nicht; erst im J. 1830 zeigte sich eine entschiedene Neigung für das Christenthum wenigstens auf Hapai und Vavao; auf Tongatabu und auf den Fidschiinseln dagegen vermochten sich die Methodisten nicht zu halten; doch bekriegten bereits auf jener die protestantischen Eingebornen die heidnischen, um, wie sie sagten, den Deylo (Teufel) zu vertreiben. — Nach Neuseeland führte im J. 1814 Samuel Marsden, der schon in Paramatta eine Erziehungsanstalt für Neuseeländer gegründet hatte, die ersten hochkirchlichen Geistlichen, welche auch Landbau und Gewerbe lehren sollten; die Neuseeländer lernten zwar, was ihnen nützlich schien, ließen aber von ihren Raubzügen nicht ab, und suchten von den Europäern vorzüglich Flinten zu erhalten. Die Wesleyaner, die sich im J. 1823 auf der Westküste der Nordinsel niedergelassen, hatten selbst viele Beleidigungen zu erdulden, vielleicht nicht ohne ihre Schuld, da sie den Eingebornen listigerweise wohlfeil Land abmäkelten. Der Umgang mit den Europäern und namentlich den vielen Wallfischfängern hatte indeß, besonders was Menschenfresserei betrifft, die Sitten der Neuseeländer ziemlich gemildert, und das Christenthum faßte Wurzel namentlich in der im Innern gegründete Colonie Waimate, auch im nördlichen Theile der Nordinsel. Die innern Kriege haben fast aufgehört, dagegen jene mit den Engländern begonnen, wie man aus öffentlichen Blättern weiß. Haben nun bei all diesen Bemühungen der protestantischen Agenten ihre Bibelübersetzungen nur relativen Nutzen gestiftet, so muß man wenigstens die Dienste, die sie dabei der Sprachforschung geleistet, gerne anerkennen; die Veränderungen, welche die protestantischen Agenten dort und da in Wohnung und Kleidung der Insulaner hervorgebracht haben, sind gleichfalls dankenswerth; die Vorwürfe ferner, die ihnen über ihren Eigennutz, ihre Beschränktheit, ihre Saumseligkeit ꝛc. von manchen, und darunter den angesehensten Seefahrern übermäßig gemacht worden sind, entbehren nicht allen Grundes, lassen aber zur Zeit noch kein reifes Urtheil zu. Von Handelsgeschäften, von Verfolgungssucht, von unsinniger Strenge, von persönlicher Einmischung in politische Händel u. dgl. scheinen dagegen die katholischen Missionäre auf den Südseeinseln sich ganz frei gehalten zu haben; sehen wir, was sie geleistet. Die katholischen Missionäre sind fast durchgängig französischer Abkunft und gehören theils der Picpusgesellschaft, theils dem Maristenverein an; nur in viel früherer Zeit scheinen spanische Priester, z. B. unter Torres und Quiros, auch einige australische Inselgruppen vorübergehend besucht zu haben. Jener Eifer der Franzosen für die Missionen ist eine der Bürgschaften einer religiösen Zukunft ihres Vaterlandes; möchte nur ihre übertriebene Nationaleitelkeit dabei gänzlich aus dem Spiele bleiben. Handelsunternehmungen, wie eine solche neuestens in Havre zugleich mit dem Zweck die Südseemissionäre zu unterstützen gegründet wurde, und schon über 20 Missionäre über den Ocean geführt hat, mangeln darum unsers Lobes keineswegs, nur haben auch sie sich bei diesen Aeußerungen eines edlen und regen Lebens vor Mißgriffen zu wahren. Die erste ordentliche Mission ward im J. 1834 auf den zu den niedrigen Inseln gehörigen Gambierinseln unternommen und sie ist wunderbar emporgeblüht, ein zweites Paraguay geworden. Eine alte Priesterin hatte mehrmals die Ankunft der Missionäre prophezeit; diese hatten anfangs einige Schwierigkeiten zu bekämpfen, namentlich von Seiten der Priester, aber Singen, Zeigen von Bildern, kleine Geschenke und ihr frommer Wandel siegten bald über die Gemüther der früher selbst zum Menschenfressen geneigten Insulaner. Der

König Maputeo erhielt in der Taufe den Namen Gregor, weihte nachher sein Land der Himmelskönigin und begab sich unter den Schutz Frankreichs, dessen König den Insulanern Werkzeuge, Sämereien und Kleider schickte. Die früher so trägen Bewohner sind jetzt fleißig im Bebauen des Bodens, in Verarbeitung der Baumwolle, auch haben sie auf den Inseln Mangareva, Akena, Akamaru und Taravai Kirchen von Stein erbaut, und selbst von dem großen Schaden, den ein fürchterlicher Sturm anrichtete, erholten sie sich bald. Sogar eine Druckerei, Nonnen und der Anfang eines Collegs befinden sich auf den Gambierinseln, und das meiste Verdienst in ihrer Bekehrung ist dem leider seitdem mit dem Schiff Maria Joseph umgekommenen Bischof Rouchouze, den PP. Caret, Liansu, Laval, Maigret und ein paar Laienbrüdern zuzuschreiben. Wohl beklagen sich jetzt die mit Perlen handelnden Seefahrer, daß die Bewohner der Gambierinseln zurückhaltender und theurer in ihren Preisen geworden seien, die früher eben die reinsten Spottpreise waren; das scheint aber gar nicht tadelnswerth, und die Berichte in den Missionsannalen erzählen uns dagegen Züge von jenen Bewohnern, die höchst rührend sind, an die ersten christlichen Zeiten mahnen und für die Europäer nur beschämend sein können. Alle haben sich ohne den mindesten Zwang in verhältnißmäßig kurzer Zeit bekehrt, und wenn nicht schlimmer Einfluß von außen hinzukömmt, ist auch nicht Nachlaß in ihrem Eifer zu erwarten. — Während die Bekehrung auf den Gambierinseln in gutem Gang war, sind Missionäre nach den Markesasinseln, auch nach Wallis (Uvea) und Futuna (Horn) gesandt worden; auf den erstern war bisher, trotz der Besatzung durch französische Kriegsmacht, welche eine Station für den französischen Einfluß in der Südsee bilden sollte, mit den stolzen und durch Seefahrer schon ziemlich verdorbenen Bewohnern wenig zu machen, doch sind Anfänge der Bekehrung da, die Hoffnung auf weitere Ausbreitung des Christenthums gewähren. Auf Futuna wurden die Missionäre zuerst übel empfangen, dem bittersten Mangel ausgesetzt, P. Chanel sogar als erster Märtyrer der Südsee erschlagen; bald aber ward die Gesinnung freundlicher, die Missionäre stifteten Frieden zwischen den beiden feindlichen, durch Krieg sehr zusammengeschmolzenen Parteien, der neue König Sam begünstigte sie sehr und nun sind fast alle Insulaner, selbst die Mörder P. Chanels, schon bekehrt; ebenso ist Wallis bereits fast ganz christlich, wo vor wenig Jahren noch arge Räubereien und Todschläge stattgefunden haben. Die bekehrten Insulaner sind durch ihr milderes Aussehen leicht von den heidnischen zu unterscheiden; übrigens bekehren sich die Männer schneller als die Weiber, deren Geist durch ihr bisheriges hartes Loos weniger geweckt ist. Ferner haben die französischen Geistlichen eine Mission im Fidschiarchipel eröffnet, und auf Tongatabu, einer der Freundschaftsinseln, wenigstens schon so viel gewirkt, daß die protestantischen Agenten sich genöthigt sahen, in ihrem äußersten pharisäischen Rigorismus nachzulassen; wie wenig gebildet letztere sind, erhellt z. B. daraus, daß die katholischen Missionäre den Insulanern erst die grundfalschen Vorstellungen über Kometen, Erdbeben ꝛc., welche ihnen jene beigebracht hatten, widerlegen mußten. Die Mission der Gesellschaftsinseln ward Ende des J. 1841 auf der noch heidnischen Insel Vapu eröffnet, wegen der bessern Aussichten auf Tahiti mußte aber diese Insel einstweilen aufgegeben werden, ehe wegen der längern Vorbereitung mehrere Katechumenen getauft wurden. Auf Tahiti fanden allerdings die Missionäre bei vielen Insulanern die größte Theilnahme, aber der Zorn der Protestanten regte sich dagegen, und zuletzt kam es bis zur Verbrennung des Missionshauses, wobei schätzbare Arbeiten über die Sprache der Polynesier leider auch zu Grunde gingen. Uebrigens ist hier der Ort nicht, das Benehmen der französischen Escadre, welche das Protectorat über die Gesellschaftsinseln aufrecht halten sollte, zu beurtheilen; nur mag erwähnt werden, daß die französische Partei unter den Eingebornen nicht klein ist, daß die französischen Officiere im Ganzen wohlgesinnt sind, wie auch eine Maßregel gegen

die protestantischen Anstalten angeordnet haben; wie weit es aber die Protestanten dort in ihrer Bildung gebracht haben, mag unter anderm daraus hervorgehen, daß sie auf Fieberkranke geschossen haben, wenn diese die Häuser verlassen wollten, und den katholischen Geistlichen durchaus verwehrten, dieselben zu besuchen. Gegenwärtig ist auch bereits unter der weniger gesitteten, dunkelfarbigen Bevölkerung Australiens, zu der die Protestanten sich noch nicht gewagt haben, eine Mission begonnen, nämlich auf Neucaledonien, und bisher fanden die dorthin gegangenen Missionäre noch gute Aufnahme; möge Gottes Segen das Unternehmen begünstigen. — Eine der blühendsten Missionen verspricht jene auf Neuseeland zu werden. Anfangs bereiteten die protestantischen Prediger den katholischen Missionären große Schwierigkeiten, und sie wären in der Inselbai immer größeren Verfolgungen ausgesetzt gewesen, hätte nicht damals die Ankunft des französischen Kriegsschiffes Heroine ihnen Schutz und Ansehen verschafft. Allmählig legten sich die Vorurtheile der Wallfischfänger und anderer Fremden, das englische Gouvernement sah die katholischen Missionäre mit günstigen Augen, und bald bekehrten sich über 12,000 Maoris und einige Europäer zum katholischen Glauben. Nur die protestantischen Agenten setzten ihre alten Verläumdungen vom katholischen Götzendienst u. dgl. fort, während der Unterricht ihrer bisherigen Schüler so seltsam und mangelhaft war, daß einige davon aus der Bibel beweisen wollten, Christus sei besonders durch die Erfindung des Schießgewehres ausgezeichnet; jetzt verlangen die Neuseeländer mit Sehnsucht nach katholischen Priestern. In den Kriegen zwischen den Engländern und den Eingebornen hielt sich der Bischof Pompallier von aller Einmischung ferne, und seine Briefe an den Häuptling Heki und an den englischen Befehlshaber sind Muster apostolischer Klugheit. Dafür ward ihm auch die Hochachtung beider Partheien im vollsten Maaße zu Theil, und der jetzt eingetretene Friede läßt das rasche Fortschreiten des Missionswerkes auf Neuseeland mit gutem Grunde hoffen, insofern die Predigt des wahren Glaubens auch an der Gunst äußerer Umstände Antheil nehmen kann. — Wie schon erwähnt, wurden durch einen Priester von Freycinets Expedition zwei Häuptlinge auf den Sandwichsinseln getauft. Erst nach mehreren Jahren konnten daselbst wieder Priester erscheinen, das angefangene Werk fortzusetzen; aber mittlerweile hatten protestantische Agenten nach unserem obigen Bericht unter verschiedenen Wechselfällen ihre Ansichten dortselbst eingeführt und sich in aller Bequemlichkeit festgesetzt. Als daher die neuen katholischen Priester anlangten, widersetzten sich die protestantischen Agenten mit allen Mitteln und mit Hülfe verschiedener eingeschüchterter Häuptlinge der Niederlassung derselben; ja trotz aller Protestation wurden die katholischen Missionäre auf ein Schiff gesetzt und nach Californien gebracht. Das Schreiben, welches bei dieser Gelegenheit der Missionär Alexis Bachelot erließ, und das im 23sten Heft der Missionsannalen sich findet, zeigt von der tiefsten Auffassung der katholischen Wahrheit, von edler Begeisterung, von hoher Beredtsamkeit, von völliger Unbefangenheit und von gereiftem Weltblick, und führt besonders den Gedanken von der wahren Berufung des Missionärs, von der Nothwendigkeit des wahren Glaubens und von dem Anspruch, den die Kirche Christi auf alle Länder und alle Gemüther hat, aufs trefflichste aus; jene, welche in ihrer übergroßen Klugheit immer es tadeln, daß sich Missionäre in die von andern Confessionen eingenommenen Gegenden begeben, könnten hier ihre volle Belehrung finden, vielleicht auch das Benehmen protestantischer Agenten unter katholischen Indianern, Orientalen und Chinesen würdigen lernen. Als die Missionäre auf einem andern Schiffe zurückkehrten, wurde dieses mit Beschießung bedroht, und der Capitän desselben sah sich genöthigt, seine beschimpfte Flagge einzuziehen und das Schiff aus der Gefangenschaft zu reclamiren. Die mittlerweile katholisch gewordenen Insulaner aber wurden einer Behandlung unterworfen, wie man sie heutzutage in Rußland und in Cochinchina kaum ärger finden kann, ja einige

gaben unter der härtesten, niedrigsten Arbeit, unter Streichen, im bittersten Mangel und mit schweren Ketten belastet den Geist auf, die Mehrzahl aber zeigte sich durch ihre Geduld, ihr herrliches Benehmen und die erbauendsten Züge der christlichen Marterkrone vollkommen würdig. Die Prädicanten und die dortigen Schullehrer oder Kumus ließen von diesen Peinigungen nicht ab, bis der englische Commodore, Lord Russel, dieselben mit dem vollen Gewicht seines Zornes bedrohte. Als er jedoch sich entfernt hatte, begannen die Verfolgungen von neuem, und erst 1839 brachte der französische Fregattencapitän Laplace einen Contract zu Stande, wodurch 1) die katholische Religion im ganzen Reiche des Königs der Sandwichsinseln für frei erklärt und sämmtlichen Gliedern derselben die nämlichen Vorrechte wie den Protestanten bewilligt wurden; 2) die Regierung zu Honolulu dem besuchtesten Hafen ein Grundstück zu Erbauung einer katholischen Kirche anweist; 3) alle Katholiken, welche ihrer Religion wegen eingekerkert waren, unmittelbar in Freiheit gesetzt wurden, und 4) der König über sein künftiges Betragen Bürgschaft leistete. Bachelot war leider unterdeß auf der Auffahrtsinsel gestorben. Unter welchen Umständen Laplace auch eine Zurücknahme des Verbotes der Einführung von geistigen Getränken durchsetzte, ist uns nicht hinlänglich bekannt; jedenfalls steht diese Maßnahme mit dem Schutz der Katholiken in keinerlei Wechselwirkung, die Methodisten haben aber allerdings Ursache sich darüber zu beklagen, nachdem die unter lächerlichen Aufzügen eingeführten Mäßigkeitsvereine bei den Insulanern doch nicht viel gefruchtet haben. Das äußere Elend der Bewohner der Sandwichsinseln hat sich seit Ankunft der Methodisten keineswegs gemindert, man redet diesen vielmehr Eigennutz und theures Bezahlenlassen ihrer Dienste nach; auch sind der äußerlich Gläubigen, innerlich aber noch am Heidenthum Hangenden nicht wenige. Die katholische Mission machte seit 1840 gute Fortschritte und man zählt unter den Eingeborenen bereits mehr als ein Zehntheil Katholiken, so wenig Missionäre sich auch zur Zeit dort befinden; neuestens haben jedoch die alten Neckereien von Seite der Protestanten, wenn gleich, in niederem Grade wieder begonnen. Statt des Bischofs Rouchouze ist in eventum Hr. Duboize zum apostolischen Vicar der Sandwichsinseln ernannt und zum Bischof in partibus geweiht worden, und Hr. Baudichon in gleicher Weise für die Markesas-, Gambier- und Gesellschaftsinseln. Diese Missionen bedürfen noch bedeutender Unterstützung; unter anderem ist es durchaus nöthig, daß für dieselben eine eigene Goelette zu den Zwischenreisen der Missionäre und Bischöfe gehalten wird; Kirchen, Geräthe, Bücher, Lebensunterhalt sind alles für dieselben beizuschaffen; sie gewähren aber auch die tröstlichsten Früchte. Anders hat das Christenthum auf den Philippinen und den Marianen Fuß gefaßt; zahlreiche Insulaner bekennen dasselbe, und der äußere Bestand des dortigen Clerus ist ein wohlhabender. Dagegen bedürfen die Katholiken in den holländischen Colonien auch sehr der Unterstützung. Die Zahl der Katholiken in den australischen Missionen mag jetzt 100,000 bis 150,000 betragen (ohne die Bewohner der notorischen Philippinen, wo mehr als zwei Millionen Christen sind). Sie sind in folgenden Diöcesen vertheilt: Apostolisches Vicariat von Batavia, Bischof Groof, bekannt durch seine Hingebung auf Surinam und seine neuliche Vertreibung von Java; Vicariat von Ostoceanien (Mission der Piepusgesellschaft), Duboize und Baudichon, apostolische Präfecten; Vicariat von Neuseeland (Mission der Maristen), Bischof Pompallier; Vicariat von Melanesien und Mikronesien (Maristen), Bischof Epalle; Vicariat von Centraloceanien (Maristen), Bischof Bataillon; Mission der Maristen in Neucaledonien, Bischof Douarre; Metropole Sidney, Erzbischof Polding; Diöcese Adelaide, Bischof Humphry; Diöcese Perth, Bischof Brady, letztere drei auf Neuholland, und Diöcese Hobarttown auf Vandiemensland, Bischof Willson. Was sollen nun neben solchen Thatsachen die ungeschickten Verläumdungen eines Meinicke, Lutteroth und Anderer besagen, was die Declamationen eines Pritchard in London,

der neuesten wieder auf den Schifferinseln den katholischen Missionären Verlegenheiten zu bereiten beginnt, und die Einwohner beredet, ihnen die nöthigsten Lebensbedürfnisse zu entziehen? [Merz.]

Authentie und authentisch wird von Büchern und schriftlichen Urkunden in zweierlei Bedeutungen genommen, nämlich entweder synonym und gleichbedeutend mit Aechtheit, oder nach juristischem Sprachgebrauche zur Bezeichnung der Zuverlässigkeit und Beweiskräftigkeit. Im letztern Sinne gebraucht es z. B. die Trienter Synode, wenn sie die übliche lateinische Uebersetzung für authentisch (pro authentica habeatur) erklärt (s. Vulgata), im erstern Sinne wird das Wort gebraucht, wenn überhaupt von Authentie oder Authenticität der Bibel oder einzelner biblischer Bücher die Rede ist. Hier besagt dann der Ausdruck streng genommen, daß das betreffende Buch von demjenigen Verfasser wirklich herrühre, für dessen Werk es sich ausgebe, oder dem es durch uralte, unvordenkliche und übereinstimmende Ueberlieferung zugeschrieben werde. Weil aber manche biblische Schriften ihren Urheber nicht selbst nennen, oft nicht einmal andeuten und die Ueberlieferung dann in Betreff desselben manchmal kein einstimmiges Zeugniß gibt, sondern nur wie schwankende Vermuthung sich ausnimmt, so bezeichnet man mit Authentie und authentisch zuweilen im weiteren Sinne auch nur so viel, daß ein Buch wenigstens aus derjenigen Zeit und demjenigen Volke herrühre, auf welche die Ueberlieferung und etwa auch sein Inhalt hindeute. Es begreift sich von selbst, daß bloß in diesem allgemeinen Sinne von Authentie die Rede sein kann, wenn es sich um die Bibel im Ganzen handelt, sowie auch, daß sich durch die Nachweisung dieser, bei der man doch immer nur im Allgemeinen stehen bleiben muß, für die wirkliche exegetische Einsicht in die Schrift nicht viel gewinnen läßt. Dagegen ist im Einzelnen die Beantwortung der Frage nach der Aechtheit eines Buches oft von hoher Wichtigkeit; wer z. B. den Pentateuch schlechthin für ein authentisches Werk Mose's ansieht, wird denselben in Folge dieser Ansicht durchaus anders auffassen und auslegen, als wer ihn für das allmählige oder plötzliche Product späterer Zeiten hält. Die Entscheidung über diese Frage ist bei biblischen Schriften wie bei andern alten Documenten theils von äußeren, theils von inneren Gründen abhängig. Beide sind bei jedem einzelnen biblischen Buche wieder anders, weßhalb auch nur bei Besprechung dieser, nicht aber hier, näher auf sie eingegangen werden kann. Sofort bedarf es kaum mehr der Bemerkung, daß Authenticität und Canonicität zwei ganz verschiedene, von einander völlig unabhängige Dinge sind, und z. B. Canonicität einem Buche zukommen kann, über dessen Verfasser und Zeitalter man ganz im Ungewissen ist, oder auch in Folge falscher Traditionen oder irrthümlicher Forschungen ganz verkehrte Ansichten gewonnen hat. [Welte.]

Auto da fe, s. Inquisition.

Autokephaler oder Akephaler (αὐτοκέφαλοι). Diese Benennung hat eine relative Bedeutung; sie bezeichnet nämlich im Allgemeinen Bischöfe, die ein bestimmtes kirchliches Oberhaupt, dem andere unterworfen sind, nicht über sich anerkennen. So hießen bei den Griechen namentlich die Erzbischöfe von Cypern und Bulgarien und einige andere Metropoliten Autokephaler, weil sie dem Patriarchen von Constantinopel nicht untergeben waren, und Balsamon nennt alle später dem genannten Patriarchen unterworfenen Bischöfe in Beziehung auf ihre frühere Unabhängigkeit ehemalige Autokephaler. Das Unabhängigkeitsverhältniß selbst hieß Autokephalie, welcher Ausdruck z. B. von Anastasius bezüglich der Kirche von Ravenna gebraucht wird: Ecclesia Ravennatum, quæ se ab ecclesia Romana segregaverat causa autocephaliae denuo se pristinæ sedi apostolicæ subjugavit.

Auxentius, aus Cappadocien gebürtig, wurde 343 von dem Bischof von Alexandrien, Gregorius, zum Priester geweiht, und huldigte mit diesem der arianischen Ketzerei. Im J. 355 sollte er zu einer noch höhern kirchlichen Würde promovirt werden. Unter den Bischöfen nämlich, welche auf der Synode zu Mailand (s. Arianer) 355 gegen den ausdrücklichen Willen des Kaisers Constantius in die Absetzung des Athanasius nicht eingestimmt hatten, war auch der Bischof von Mailand, Dionysius, und zur Strafe hiefür wurde er nach Cappadocien verbannt; Auxentius aber wurde sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Mailand, ohne, wie Athanasius berichtet, als oberster Hirte einer lateinischen Kirche auch nur die lateinische Sprache zu verstehen. In dieser Stellung suchte er, begünstigt von Constantius, eine kräftige Stütze des Arianismus im Abendlande zu werden. Vergebens hatten ihn Männer wie der Bischof Eusebius von Vercelli, Evagrius und Philastrius von seinem Irrthum abzubringen gesucht; doch dieß hielt den Hilarius von Poitiers nicht ab, Gleiches zu versuchen. Als sich 364 der Kaiser Valentinian zu Mailand aufhielt, begab er sich dahin, widersetzte sich öffentlich dem Auxentius, dessen Häresie und Heuchelei aufdeckend. Bei der Unterredung, welche der Kaiser anordnete, kam Auxentius dem Hilarius gegenüber so sehr in die Enge, daß er es für gut fand, zu bekennen, Christus sei wahrer Gott, Eines Wesens und Einer Gottheit mit dem Vater. Hilarius faßte ihn bei diesem Zugeständnisse gleich fest und setzte davon den Kaiser in Kenntniß; dieser forderte jedoch den Auxentius auf, sein Bekenntniß schriftlich abzufassen. Auf diesen Vorschlag ging er ein, und wußte den Kaiser so zu täuschen, daß er von diesem für orthodox gehalten wurde; Hilarius aber — was er in Mailand gewirkt, ist ausgesprochen in seinem encyklischen Schreiben, epistola circularis, cfr. Baronii annal. Tom. IV. p. 185 edit. Antwerp. — fuhr fort, die Heuchelei des Auxentius, wie er mit den Ausdrucksweisen der Orthodoxen stets einen fremden, arianischen Sinn verbinde (Hilar. c. Aux. § 6), aufzudecken, mußte aber dafür Mailand verlassen. Ueber diesen Sieg freute sich Auxentius, vom Hofe des Valentinian begünstigt, sehr, und die Versuche Einzelner, ihn zu stürzen, waren zu schwach. Endlich des Treibens des Auxentius, der viele Bischöfe in Illyrien verleitet hatte, jenes Symbolum zu unterschreiben, das die Bischöfe zu Rimini 359 hatten unterschreiben müssen, müde, und von Athanasius veranlaßt, hielt der Papst 370 zu Rom eine Synode, auf der Auxentius feierlich excommunicirt wurde; auch Synoden in Gallien und Spanien sprachen nun der Reihe nach das Anathem über ihn aus. Gleichwohl aber wußte er sich in Mailand zu halten bis zu seinem Tode, wo ihm Ambrosius folgte, der auch die unter seinem Vorgänger der Kirche geschlagenen Wunden zu heilen suchte. [Fritz.]

Auxesis, s. Hyperbel.

Avaren. Unter der großen Anzahl türkisch-mongolischer Völker, welche seit der Mitte des 5ten Jahrhunderts gegen Europa vordrangen, nehmen die Avaren deßhalb eine hervorragende Stelle ein, weil sie zugleich Grenznachbarn der Byzantiner, und der teutschen und slavischen Völker wurden und damit die überlieferte römische, wie die aufkommende teutsche Civilisation bedrohten. Selbst dem Andrange der Türken unter Digabul entweichend, zogen sie nach Dacien, halfen 558 den Longobarden das Gepidenreich zerstören und als diese ihre Bundesgenossen nach Italien zogen, rückten sie in die leergewordenen Sitze in Pannonien ein und breiteten sich bis an den bojarischen Grenzfluß, die Enn, aus. So wurden sie der erste Anlaß, daß sich kein allgemein slavisches Reich zu bilden vermochte. Schon vor der Ueberwältigung der Gepiden hatten sie die Böhmen und Mähren bezwungen und Kämpfe mit den Franken gehabt; allein nachdem ihr Großchan Bajan selbst den neustrasischen König Sigibert gefangen genommen, machte derselbe unerwartet Friede mit den Franken und wandte seine Waffen gegen das

byzantinische Reich. Als aber Justin II. den Frieden mit Geld erkaufte, wurde 573—587 Waffenruhe, der jedoch seit Mauritius eine Reihe von Kämpfen folgte, bis in den Zeiten des griechischen Kaisers Heraclius Bajan den Versuch machte, in Verbindung mit dem persischen Kosroes Constantinopel zu belagern. Nur die Schnelligkeit seines Pferdes rettete damals den Kaiser vor den Avaren, die ihn listig im Hippodrom überfielen. Im J. 619 und 626 war Constantinopel von ihnen auf das Aeußerste bedroht. Allein nun machten sich in ihrem Rücken die Czechen und Mähren unter Samo von ihrem Joche frei, die Bulgaren gewannen die Unabhängigkeit, im Gebirgslande von den Drauquellen an wurde das slavische Element das vorherrschende und die Avaren, auf das alte Dacien und Pannonien beschränkt, bekamen an den Bajoaren nicht bloß ritterliche Grenzhüter christlich germanischer Civilisation gegen den heidnischen Osten, sondern es wurde auch bereits von dem letzten agilolfingischen Herzoge Thassilo II. der großartige Versuch gemacht, mittels der Anlage von Klöstern auf den alten Kreuzstraßen des Handels auf die Bekehrung der Avaren (und Slaven) einzuwirken. Der Versuch desselben Fürsten, durch ein Bündniß mit den Avaren an Carl d. Gr. Rache zu nehmen über den Umsturz des longobardischen Reiches führte erst zu der Entthronung Thassilo's II. 788, dann zu den Kriegszügen Carls und seines Sohnes Pipin gegen die Avaren 751—757, auf denen der große avarische Hring an der Theiß mit allen Schätzen erobert und eine östliche Königsmark (Austria) gebildet wurde. Seit der Zeit hörten die Avaren auf, eine Rolle in der Geschichte zu spielen. [Höfler.]

Ave Maria wird das bekannteste und am öftersten gebrauchte Gebetsformular genannt, welches die katholische Kirche zu Ehren der seligsten Jungfrau betet. Die Benennung kommt von den Anfangsworten des Formulars; sonst heißt es auch von Demjenigen, der einst mit dem ersten Theile desselben Maria begrüßt hat, der englische Gruß. Er besteht aus drei Theilen, dem Gruße des Erzengels Gabriel, den Worten der hl. Elisabeth („benedicta tu etc. bis ventris tui"), und dem spätern Zusatze: „sancta Maria, mater Dei" etc. Zwar glauben viele Theologen, dieser sei durch die Väter des Ephesinerconcils hinzugefügt worden; wahrscheinlicher aber ist, daß die Worte bis zu „nunc et in hora" etc. erst 1508 beigesetzt worden und die Schlußworte „nunc et in hora" etc. als noch späteren Ursprungs von den Franciscanern herrühren. Die Liturgie des hl. Jakobus hat anstatt unsrer Formel: „Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, quia Salvatorem peperisti animarum nostrarum." Aus dem Mittelalter haben wir noch viele Zeugnisse, wie häufig er dazumal abgebetet wurde. Heutzutage wird kaum ein Vaterunser ohne den englischen Gruß gebetet. Tiefsinnige und wahrhaft fromme Auslegungen dieses dem größeren Theile nach in strengem Sinne inspirirten, durch Einfachheit und Lieblichkeit sich auszeichnenden Gebetformulars finden wir sowohl bei den heiligen Vätern als Neuern von großer Heiligkeit, wie Franz v. Sales, Bernhard u. s. w. Die homiletische Bearbeitung des „Ave Maria" durch den geistreichen Veith ist ausgezeichnet (s. Angelus Domini). [Mast.]

Aven oder Thal Aven (בִּקְעַת־אָוֶן) ist nach Amos 1, 3—5. jedenfalls ein zum damascenischen Reich gehöriger District, also ohne Zweifel das Thal oder die Ebene des Libanon (בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן Jos. 11, 17.), die sich vom südlichen Flusse des Libanon und Hermon bis zu den Quellen des Jordans hin erstreckte. Ob diese Thalebene auch wirklich den Namen Aven geführt habe, oder Amos denselben bloß gebrauche, um den dort üblichen Götzendienst (אָוֶן = Eitles, Nichtiges, Götze) tadelnd zu bezeichnen, ist ungewiß, letzteres aber wohl wahrscheinlicher, weil das Thal sonst nicht unter diesem Namen vorkommt, und eine solche Namen-

gebung mit der theokratischen Tendenz des Propheten an jener Stelle ganz im Einklange steht.

Avignon, siebzigjähriger Sitz der Päpste daselbst. Viele Dinge vereinigten sich, der durch Papst Clemens V. 1305 hieher verlegten Residenz der Päpste ein übles Andenken zu bringen. 1. Die steigende Verwirrung in Italien und die Streitigkeiten Papst Johanns XXII., Papst Benedict's XII., Papst Clemens VI. mit König Ludwig dem Bayern, bewirkten, daß die Teutschen wie die Italiener auf diese Periode als auf den Zeitpunct hinblicken, wo der römische Stuhl sich den Franzosen in die Arme warf und die zwei bisherigen Hauptländer der Christenheit stiefväterlich zu behandeln anfing. Die vielen und großen Streitigkeiten der italienischen Welfen und Gibellinen und zumal die fast ununterbrochenen aufrührerischen Bewegungen der Römer, wie die Kämpfe der letzten Hohenstaufen gegen den römischen Stuhl und die Sorglosigkeit Rudolfs von Habsburg und der Teutschen seiner Zeit um den Mittelpunct der Christenheit, berechtigten jedoch andererseits die Päpste, in Bezug auf ihren Aufenthalt eine ihrer eigenen Sicherheit angemessenere Wahl zu treffen. 2. Wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß mehrere, vielleicht selbst viele Maßregeln der avignonesischen Päpste im Interesse der Kirche waren; die kirchliche Unterdrückung des Tempelherrnordens durch Clemens V. eine Nothwendigkeit, das feste Auftreten Papst Johanns XXII. gegen die Fratricellen und ihre verderblichen Grundsätze durch das reumüthige Bekenntniß eines Petrus von Corbero, Michael von Cesena u. A. sich selbst rechtfertigte und die Haltungslosigkeit Ludwigs des Bayern, seine Uebergriffe in die Gerechtsame des Reiches und der Kirche (bei Auflösung der Ehe der tyrolischen Margaretha) die Churfürsten nicht minder aufbrachte, als zuletzt selbst der langmüthigste Papst sich auf das Entschiedenste dagegen hätte erklären müssen; so tragen doch selbst die besten Handlungen vielfach den Charakter des Parteistandpunctes. Die Aufhebung des Tempelherrnordens ward Jahrhunderte lang als ein Act der Ungerechtigkeit angesehen, weil Philipp der Schöne dadurch Anlaß erlangte, wider die unschuldigen Oberen desselben zu wüthen. Der Kampf mit den Fratricellen verfiel dem gleichen Schicksal, seit sich diese an den von dem Papste gebannten Ludwig von Bayern angeschlossen hatten, in dessen Schicksal wenigstens bis zur Wahl Carls von Mähren die teutsche Nation das ihrige erblickte. Obwohl Avignon der römischen Kirche eigen gehörte, somit der römische Stuhl sich auf seinem Gebiete befand und gewiß nicht länger in Avignon war, als früher die von den Römern aus der Stadt vertriebenen Päpste außerhalb Rom hatten weilen müssen; obwohl die Lehre, daß Italien ohne die Päpste gräulich verwildere und nur mit ihnen und durch sie ein politisches Centrum erhalte, eine sehr heilsame war und wohl verdiente, 70 Jahre lang den Italienern eingeprägt zu werden; obwohl man Verirrungen wie etwa den Päpsten des 15ten Jahrhunderts denen von Avignon nicht vorwerfen kann: so hat doch das überwiegende Einwirken einer Nationalität, welche des Exclusiven sehr viel und des Universellen sehr wenig in sich hat, der französischen oder avignonesischen Periode der Papstgeschichte einen Stempel aufgedrückt, welcher dem wahren Endzwecke und der wahren Aufgabe des Papstthums zuwider erscheint und alle Apologie des gelehrten Baluzius (Vitæ Paparum avenionensium 1. 2. in 4. præf.) wird sie noch lange und mit Recht die Ungunst aller Parteien zu tragen haben. Denn wenn auch Baluz zugegeben werden muß, daß die avignonesischen Päpste Clemens V. 1305—1314, Johann XXII. 1314—1334, Benedict XII. 1334—1342, Clemens VI. 1342—1352, Innocenz VI. 1352—1362, Urban V. 1362—1370, Gregor XI. 1370—1378, den Päpsten weit vorangehen, die von Paul V. bis Adrian VI. 1464—1522 nicht zur besonderen Ehre des apostolischen Stuhles die Kirche regierten, so stehen sie doch auch mindestens ebensoviel den Päpsten nach, welche von Adrian IV. 1154 bis Innocenz V. 1276 Rom und die Kirche zierten. Es war unter ihnen weder ein

großer noch ein heiliger Mann. Nepotismus, Anhäufung großer Geldsummen durch Annaten, Commenden, Reservationen, Vacanzen, Confirmationsgebühren, Zehnten für Kreuzzüge, die nicht zu Stande kamen, erreichten erst in Avignon eine Ausdehnung, daß, während bisher das reformatorische Bemühen von dem Haupte der Kirche abwärts zu den Gliedern sich erstreckt hatte, jetzt eine Bewegung in umgekehrter Richtung von den Gliedern gegen das Haupt zu statt fand. Die große kirchliche Canonensammlung schloß sich durch die Decretalen Clemens V., denen nachher die Extravaganten Johanns XX. angereiht wurden; allein der Unterschied zwischen dem Leben und dem Gesetze, dem was war und was sein sollte, ward dadurch nur um so fühlbarer. Mag Petrarca in seiner Schilderung der Sittenlosigkeit von Avignon übertrieben haben; der römische Stuhl verlor in Avignon die Zügel der Herrschaft, das eingerissene Verderben zu bändigen war unmöglich und als vollends sich der Mangel eines gewaltigen weltlichen Hauptes der Christenheit bei der Schwäche Ludwigs des Bayern und dem nur äußeren Glanze Carls IV. zu der trotzigen Gewaltthätigkeit der neapolitanischen, ungarischen, englischen, spanischen ꝛc. Könige gesellte, war das Vorwalten des französischen Einflusses auf das Papstthum ein klägliches, selbst ein folgenschweres Surrogat für die so nothwendige Advocatie durch einen wirklich mächtigen und redlichen Kaiser. Der eine Versuch Franzosen zu Päpsten zu machen, hatte schon bei Papst Martin IV. 1281—1285 sich nicht ganz glücklich erwiesen; die sieben französischen Päpste, welche jetzt folgten, rechtfertigten trotz der Tugenden Innocenz VI. und Urban's V. den Ausspruch Bossuets: Gott wollte, daß die römische Kirche, die allgemeine Mutter aller Königreiche, von keinem Reiche im Zeitlichen abhinge und daß der apostolische Stuhl, wo alle Gläubigen zugleich die Einheit bewahren müssen, über die Persönlichkeiten hinausgesetzt würde, welche die verschiedenen Staatsinteressen und Streitigkeiten erregen würden. Und da gerade jene letzten besseren Päpste nebst Gregor XI., indem sie die Kirche mit französischen Cardinälen überschwemmten, Ursache des lange dauernden und die Kirche zerrüttenden Schisma wurden, so war zugleich der Grund, warum der apostolische Stuhl unter allen Nationen den mit Vorzug nun universellen Charakter besitzenden Römern zukam, auch den Franzosen (und übrigen Romanen) gegenüber historisch gerechtfertigt. Von der Stillung des großen Schisma, das die avignonesische Periode hervorrief, bis auf unsere Zeiten ward es seitdem nicht mehr nothwendig, einen Franzosen auf den Stuhl Petri zu berufen. [Höfler.]

Avis-Orden. Wie Spanien die drei großen geistlichen Ritterorden von Calatrava, Alcantara und S. Jago besaß, so erfreute sich Portugal des geistlichen Ritterordens von Avis oder Aviz. Veranlassung zur Stiftung dieses Ordens gaben die Kriege gegen die Mauren. Ums J. 1100 war Portugal nur eine zum Königreich Castilien und Leon gehörige Grafschaft. König Alfons VI. aber gab jetzt diese Grafschaft an seinen Tochtermann, Heinrich von Burgund (aus dem capetingischen Hause), und dieser Graf von Portugal bemühte sich nun nicht ohne Glück, sein Besitzthum durch Kriege gegen die Mauren, welche den Süden der pyrenäischen Halbinsel inne hatten, zu vergrößern. Noch mehr gelang dieß seinem Nachfolger, Alfons I. (s. d. A.), welcher zu diesem Behufe ums J. 1145 einen Ritterbund unter dem Namen: neue Miliz (nova militia) gründete. Im J. 1162 gab der Cistercienserabt Johannes Civita der Genossenschaft eine geistliche Organisation, indem er die Regel des hl. Benedict mit den Modificationeu des Cistercienserordens zu Grunde legte. Papst Innocenz III. bestätigte diese Statuten im J. 1204. Als der Orden im J. 1166 die Stadt Evora eroberte, überließ König Alfons dieselbe den Rittern, und diese führten nun den Namen: Brüder der hl. Maria von Evora. Im J. 1211 erhielten die Ritter von König Alfons II. die Stadt Avis, und änderten nun hiernach ihren Namen. Noch im 13ten Jahrhundert wurden die Avisritter vom Calatravaorden in Spanien abhängig, aber

ums J. 1400 hatten sie ihre Selbstständigkeit wieder erlangt, und obgleich das Concil von Basel in dem Processe der beiden Orden für den von Calatrava entschied, so blieben die Avisritter doch fortwährend im Besitz ihrer Selbstständigkeit. Außer den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden verpflichteten sich die Avisritter auch zum Kampfe gegen die Ungläubigen. Das Gelübde der Keuschheit aber wurde später bei ihnen, wie bei den Rittern von Alcantara (s. d. A.) dahin geändert, daß sie sich einmal verehelichen durften, aber ein züchtiges Leben in der Ehe geloben mußten. Seit 1789 ist der Orden in einen weltlichen, militärischen Verdienstorden umgewandelt. [Haas.]

Avith (עֲוִית), eine Stadt in Edom, Residenz des edomitischen Königs Hadad (Genes. 36, 35.). In der Chronik heißt sie nach dem Ketib עירה (1 Chron. 1, 46.), was wohl nur als Schreibfehler anzusehen ist.

Avitus (Alcimus Ecdidius), ein Enkel des römischen Kaisers Avitus (455—456), stammte aus Vienne in Gallien. Sein Vater war angesehener Senator und nachher Erzbischof dieser Stadt. In letzterer Würde folgte ihm sein Sohn, unser Avitus, im J. 490. Er gehörte zu den thätigsten und einflußreichsten gallischen Bischöfen jener Zeit. Als der fränkische König Chlodwig im J. 496 sich taufen ließ, beglückwünschte ihn Avitus darüber schriftlich. Die Stadt Vienne gehörte damals zu dem von den Burgundern in Gallien gegründeten Reiche. Die Burgunder waren, wenigstens der Mehrheit nach, Arianer, aber Avitus sicherte durch sein Ansehen und seinen Einfluß seinen katholischen Glaubensgenossen volle Kirchenfreiheit. Auf dem Religionsgespräche im J. 499 war er der Hauptcollocutor gegen die Arianer, und ging daraus so sieghaft hervor, daß König Gundobald ihm von nun an vorzügliches Vertrauen schenkte. Ja es ist sehr wahrscheinlich, daß König Gundobald selbst, durch Avitus gewonnen, katholisch wurde. Ganz entschieden ist dieß bei seinem Sohn und Nachfolger Sigismund, unter dessen Regierung Avitus im J. 523 starb. Einige Jahre vorher (517) hatte er die in der Kirchengeschichte nicht unwichtige Synode von Epaon (s. d. A.) gehalten. Auch als Kirchenschriftsteller hat Avitus einen Namen erlangt, namentlich als christlicher Dichter durch ein größeres in Hexametern abgefaßtes episch-didaktisches Gedicht: de mundi principio et aliis diversis conditionibus, auch de mosaicæ historiæ gestis, libri V. betitelt. Die Sprache ist darin noch ziemlich rein. Ein kleineres Gedicht zum Lobe der Virginität richtete Avitus an seine Schwester Fuscina. Außerdem ist von ihm auch mehreres Prosaische auf uns gekommen, namentlich 88 großentheils für die Zeitgeschichte interessante Briefe. Noch vier weitere Briefe hat der Jesuit Ferrand im J. 1661 veröffentlicht. Zwei Homilien publicirten Martene und Durand, Bruchstücke mehrerer anderer Homilien von Avitus sammelte Sirmond, der auch eine Ausgabe der Werke des hl. Avitus besorgte. Diese Werke sind auch abgedruckt in der Biblioth. max. Lugd. T. X. und noch besser bei Gallandius, Biblioth. Patrum T. X. [Haas.]

Avva (עַוָּא 2 Kön. 17, 24. oder עִוָּה 2 Kön. 18, 34. 19, 3. Jes. 37, 13.) war die Residenzstadt eines kleinen Königs, den die Assyrier zur Zeit Hiskia's unterjochten, und von wo später Salmanassar assyrische Colonisten in das entvölkerte Gebiet des Zehnstämmereichs sandte. Die topographische Lage der Stadt läßt sich nicht näher angeben und die dießfallsigen Versuche von verschiedenen Gelehrten geben nur unsichere Vermuthungen. Daß es eine aramäische Stadt war, ist aus den angeführten Stellen wohl deutlich; wahrscheinlich hat sich keine Spur mehr von ihr erhalten.

Axel oder **Absalon**, ein großer Prälat des 12ten Jahrhunderts, stammte aus einem angesehenen dänischen Geschlechte und soll frühzeitig Abt zu St. Genovefa in Paris gewesen sein. Um die Mitte des 12ten Jahrhunderts treffen wir ihn als Bischof von Roeskilde in Dänemark, seit 1178 aber war er Erzbischof

von Lund und Primas von Schweden. Er erwarb sich ungemeine Verdienste um die Christianisirung und Civilisirung des skandinavischen Nordens. Namentlich ist die Bekehrung der Insel Rügen (s. d. A.) sein Werk. Zur Belohnung seiner Verdienste erhob ihn der Papst zum apostolischen Legaten im skandinavischen Norden. Mit seiner geistlichen Wirksamkeit verband Axel auch die politische, und hatte unter den dänischen Königen Waldemar I. oder d. Gr. (1155—1181) und seinem Sohne Knut VI. den größten Einfluß auf die Staatsangelegenheiten. Sein Leben beschloß er unter ascetischen Uebungen in dem von ihm gegründeten Benedictinerkloster Soröe (Sora), wo er am 21. Merz 1201, im 73ten Jahre seines Alters starb. Auf sein Verlangen unternahm der mittelalterliche dänische Historiker Saxo Grammatikus seine berühmte schön lateinisch geschriebene historia danica, Libri XVI., worin auch (Lib. XIV.) über Axel ziemlich ausführliche Nachrichten enthalten sind. Näheres findet sich in dem Werke: Estrup, Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund. Aus dem Dänischen übersetzt von Mohnike. Leipzig 1832.

Azazel oder Asasel (עֲזָאזֵל) wird nur im Ritual für den großen Versöhnungstag genannt, wo es heißt: „Aaron ziehe für die zwei Böcke Loose, ein Loos für Jehova und ein Loos für Azazel" (Levit. 16, 8.). „Und der Bock auf welchen herausgekommen das Loos für Azazel soll lebendig vor Jehova gestellt werden, ihn zu versöhnen, ihn zu entlassen für Azazel in die Wüste" (Levit. 16, 10.). „Und wer den Bock für Azazel fortführt, soll waschen seine Kleider ꝛc. (Levit. 16, 26.). Wer oder was nun unter Azazel gemeint sei, darüber sind die Uebersetzer und Ausleger von jeher uneinig. Ihre verschiedenen Ansichten reduciren sich aber der Hauptsache nach auf vier, indem 1) einige unter Azazel den Bock selbst verstehen; 2) andere den Ort wohin er gebracht; 3) andere das Wesen, dem er zugesendet werden soll; 4) andere endlich das Wort für ein Abstractum halten, welches die nächste Bestimmung des wegzuschaffenden Bockes anzeige. Erstere Deutung findet sich schon bei Symmachus (τράγος ἀπερχόμενος) und in der Vulgata (hircus emissarius). Ihr steht aber entgegen, daß im Urtext möglichst klar und augenfällig dem לַיהוָה das לַעֲזָאזֵל als Gegensatz entspricht, und wiederum der eine Bock in ganz ähnlicher Weise dem Azazel, wie der andere dem Jehova gegenübersteht. Daraus geht allerwenigstens so viel hervor, daß unter Azazel nicht der zu entlassende Bock selbst gemeint sein kann. Die zweite Deutung hat hauptsächlich die alten Rabbiner zu Urhebern und Vertheidigern. Bei Pseudojonathan zu Levit. 16, 8. 10. 26. ist es zwar noch etwas unklar, ob Azazel wirklich als ein abschüssiger Berg in der Wüste betrachtet, oder was V. 10. über solchen gesagt wird, nur als Erweiterung des Textes anzusehen sei. Ganz bestimmt bezeichnet aber schon Saadia den Azazel als solchen Berg (vgl. L. Dukes, literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten ꝛc. S. 66), ebenso Jarchi zu Levit. 16, 8., auf talmudische Traditionen sich stützend, und Abenesra, der das Wort als eine Zusammensetzung von عزل (rauher wüster Ort) und אֵל betrachtet, obwohl dieß eine analogiewidrige Wortbildung ist. Nachher fehlte es dieser Deutung nicht an Beifall; allein es spricht gegen sie, daß sie einerseits den schon erwähnten Gegensatz verwischt, und andererseits eine höchst widerliche Tautologie in V. 10. bringt. Und eben dieses spricht auch gegen die vierte Deutung, welche עֲזָאזֵל mit عزل (Trennung, Entfernung) combinirt, so daß das Ende von V. 10. hieße: „um ihn zu entlassen zur Entlassung (oder Wegschaffung) in die Wüste", wobei die Deutung des Wortes ganz unsicher und das: „zur Entlassung" höchst überflüssig wäre. Die dritte Deutung hat zunächst die älteste exegetische Auctorität für sich. Denn die alexandrinische Uebersetzung hat statt לַעֲזָאזֵל Levit. 16, 8. τῷ ἀποπομπαίῳ, daneben allerdings auch εἰς

ἀποπομπήν V. 10. und εἰς ἄφεσιν V. 26., aber ersteres zeigt, wie letzteres gemeint sei. Ἀποπομπαῖος ist nämlich so viel als ἀποτρόπαιος oder ἀλεξίκακος (cf. Pollux, V. 26.: οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξίκακοι λέγονται, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι κτλ.) und es ist somit an ein Wesen gedacht, durch das dem Volke die Sünde abgenommen wurde, aber ein Wesen zugleich, das dem Volke nicht etwa freundlich gesinnt war und ihm helfen wollte nach Art eines averruncus oder averruncator im Sinne der griechischen und römischen Götterlehre, sondern an ein böses, dem Jehova sich entgegensetzendes Wesen. Schon manche ältere Rabbiner haben den Asasel für einen gefallenen Engelfürsten erklärt (vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum II. 157 f.), sowie er auch im Buche Henoch als solcher erscheint (VIII. 1. XII. 2.); sodann die Gnostiker nannten den Satan auch Asasel (Epiphan. Hær. 34.), und Origenes erklärt letzteren sehr bestimmt für den Satan und für einerlei mit der verführenden Schlange im Paradiese (ἔτι δὲ ὁ ἐν τῷ Λευϊτικῷ ἀποπομπαῖος, ὃν ἡ Ἑβραικὴ γραφὴ ὀνόμασεν ἀζαζὴλ, ἀδείς ἕτερος ἦν. Orig. adv. Cels. VI. 43.). Mag es sein, daß dieser Dämon Azazel eben aus unserer Stelle in die spätere Dämonologie gekommen, die Deutung des Wortes auf einen Dämon und geradezu auf den Satan erscheint jedenfalls als eine uralte, und um so beachtenswerther, als schon Origenes sie mit der größten Entschiedenheit ausspricht. Sie allein paßt auch wie zu den Textesworten, so zu dem ganzen Versöhnungsritus am besten. Durch die List des Satans ist nämlich die Sünde in die Menschheit gekommen, freilich mit strafwürdiger Zustimmung der letztern und freiwilliger Uebertretung des göttlichen Gebotes. Indem nun das auserwählte Volk am Versöhnungstage seine Sünde vor Gott sühnen will durch Darbringung des vorgeschriebenen Sündopfers, gibt es dieselbe zugleich, sie verabscheuend und wegwerfend, demjenigen symbolisch zurück, von dem sie ursprünglich ausgegangen ist. Durch das Sündenbekenntniß des Hohenpriesters nämlich im Namen des Volkes auf den Kopf des zu entlassenden Bockes (Levit. 16, 21.) wird diesem die Sünde des Volkes symbolisch aufgeladen. In die Wüste aber wird er entlassen für Azazel, weil dieselbe der Aufenthaltsort der bösen Geister ist (Tob. 8, 3.). Cf. Spencer, de legibus Hebræorum ritualibus. Tubing. 1732 p. 1039—1085. — Gesen. Thesaur. s. v. [Welte.]

Azmon (עַצְמוֹן) war nach Mose's Bestimmung eine südliche Grenzstadt des israelitischen Gebietes (Num. 34, 4 f.), und diese Bestimmung wurde von Josua wiederholt (Jos. 15, 4.).

Azot, s. Asdod.

Azymiten (ἀζυμῖται). So werden die Angehörigen der römischen Kirche von den Griechen genannt, weil sie sich beim hl. Abendmahl des ungesäuerten Brodes bedienen, wogegen die Griechen als Vertheidiger des gesäuerten Brodes Fermentarii genannt werden. Die Griechen suchen ihre Ansicht hauptsächlich durch folgende Gründe zu rechtfertigen: 1) In der hl. Schrift stehe kein ausdrücklicher Befehl, ungesäuertes Brod zu gebrauchen. 2) Christus habe das Abendmahl am 13. Nisan, also einen Tag vor der Feier des Passafestes, und mithin in gesäuertem Brode gehalten. 3) Die Etymologie des Wortes ἄρτος spreche für gesäuertes Brod, denn ἄρτος von αἴρω bedeute ein von Sauerteig und Salz in die Höhe getriebenes Brod. 4) Nur das gesäuerte sei wahres, ernährendes und stärkendes Brod. 5) Bei allen Stellen, wo in der hl. Schrift vom „Brodbrechen" die Rede ist, sei nur an gesäuertes Brod zu denken, da man nur zur Osterzeit ungesäuertes gehabt habe. 6) Die Oblationen der Gläubigen, aus gewöhnlichem (gesäuertem) Brode bestehend seien ohne Unterschied theilweise zum eucharistischen Opfer verwendet worden. 7) Ambrosius spreche in seinem Buche deutlich von gemeinem Brode (panis usitatus), welches consecrirt werde. 8) Weder Photius noch ein anderer griechischer Polemiker des 9ten und 10ten Jahrhunderts mache den Lateinern einen Vorwurf wegen des ungesäuerten Brodes, was sicherlich geschehen

wäre, wenn ein verschiedener Gebrauch bei den Griechen und Lateinern bestanden hätte. 9) In dem Leben der Päpste Melchiades und Siricius und in einem Briefe Innocenz I. werde die Eucharistie „Sauerteig" (Fermentum) genannt. Die Gründe unter Nr. 6—9 machte insbesondere auch der gelehrte Jesuit Sirmond 1651 geltend, indem er die Behauptung vertheidigte, die katholische Kirche habe sich vor dem Schisma ausschließlich des gesäuerten Brodes bedient. Der Cardinal Johannes Bona ist der Ansicht, die katholische Kirche habe bis ins 9te Jahrhundert gesäuertes und ungesäuertes Brod gebraucht; die strengen Lateiner, besonders der fromme und gelehrte Benedictiner Mabillon behaupten im Gegensatz zu Sirmond, der beständige Gebrauch des ungesäuerten Brodes habe in der Kirche bis zu den apostolischen Zeiten hinauf bestanden, und sie suchen die obigen neun Gründe für die griechische Praxis also zu entkräften. 1) In der hl. Schrift sei das ungesäuerte Brod allerdings nicht ausdrücklich verlangt, aber ebensowenig das gesäuerte. 2) Die Behauptung, Christus habe das hl. Abendmahl vor dem Passafest eingesetzt, sei ohne allen Beweis und aus der Luft gegriffen; dagegen nach den bedeutendsten Exegeten falle die Einsetzung desselben in die Tage der ungesäuerten Brode, und weil man da nach Exod. 12, 8. 15. 17—20. Levit. 23, 5 ff. nur ungesäuertes Brod haben durfte, so habe auch Christus in ihm das Abendmahl gefeiert. 3) Die Etymologie des Wortes ἄρτος anlangend, so bedeute es im orientalisch-griechischen Sprachgebrauche wie das hebräische לֶחֶם jede Art von Brod. 4) Daß das ungesäuerte Brod wahres ernährendes Brod sei, beweisen ganze Völker im Orient, die nur ungesäuertes Brod hatten. 5) Ob die Apostel z. B. act. 2, 40. 20, 7. da die Zeit der Azymen vorüber war, sich derselben oder des gesäuerten Brodes bedient haben, lasse sich nicht bestimmen. 6) Rücksichtlich der Oblationen bemerkt Mabillon, der in etwas späterer Zeit außer allem Zweifel stehende Gebrauch des ungesäuerten Brodes würde nicht Eingang gefunden haben, wenn die kirchliche Praxis gesäuertes verlangt hätte; in der Kirche sei vielmehr von Alters her eine doppelte Opferung üblich gewesen, die eine habe vor der Messe oder dem Evangelium, die andere nach dem Evangelium statt gefunden; bei der letzteren seien (ungesäuertes) Brod und Wein zur Consecration dargebracht worden, bei der ersteren Wein, Obst, Wachs, (etwa gesäuertes) Brod ꝛc. für den Lebensbedarf der Priester, Wittwen und Armen. 7) Die Stelle des Ambrosius bezeichnet das Brod vor der Consecration als ein gewöhnliches im Gegensatz zu dem Brode, das nach der Consecration nicht mehr ein gewöhnliches, sondern der Leib Christi ist. 8) Photius habe klüglich geschwiegen, um gegenüber den Lateinern, die das Beispiel Christi für sich hatten, keine Blöße zu geben. 9) Fermentum bezeichne bloß die Eulogien, oder es sei dieser Name der Eucharistie beigelegt worden, um weder den Heiden das Geheimniß zu verrathen, noch die Christen in Zweifel zu lassen, was die Benennung eigentlich wolle. Erst der Patriarch Michael Cärularius griff die lateinische Kirche 1051 wegen des ungesäuerten Brodes so heftig an, daß seitdem die lateinische Kirche von der griechischen auch wegen des Gebrauchs der Azymen der Ketzerei beschuldigt wird; die lateinische Kirche befiehlt zwar unter einer schweren Sünde den Gebrauch des ungesäuerten Brodes zur Feier der heiligsten Geheimnisse, ohne deßhalb die Griechen zu verdammen, wie denn auf der Kirchenversammlung von Florenz 1439 ausgesprochen wurde, daß im gesäuerten und ungesäuerten Brode der Leib Christi nach der Consecration wahrhaftig vorhanden sei (veraciter conſici). Bekanntlich wurden aber diese Vereinigungsversuche in Constantinopel nicht gut aufgenommen und so steht diese Artomachie noch als ein Trennungsgrund beider Kirchen da. (Vgl. Klee's Dogmatik Bd. III. S. 190. Augusti's Archäologie Bd. VIII. S. 257 ff. Liturgische Vorlesung über die hl. Messe von Kössing S. 294 ff.) [Fritz.]

B.

Baal, Name eines Gottes, welcher unter mannigfach verschiedenen Modificationen von den meisten semitischen Völkern, namentlich den alten Canaanitern, Phöniziern, Carthagern und Babyloniern verehrt wurde und dessen Cult die Israeliten zuerst im Zeitalter der Richter von den zurückgebliebenen Landesbewohnern (Richt. 2, 11. 13. 3, 7. 8, 33. 10, 10) dann nach Ausrottung desselben unter Samuel (2 Sam. 7, 3. 4.) aufs Neue in Folge verwandtschaftlicher Verbindung der beiden israelitischen Königshäuser mit Tyrus (1 Kön. 16, 31. 2 Kön. 8, 7. 27.) seit der Regierung des Königs Ahab sich angeeignet hatten. Von da an dauerte sein Cult in der Masse des Volkes, meistens in synkretistischer Verschmelzung mit dem Jehovadienst (vgl. Hos. 2, 18.) mit wenigen Unterbrechungen bis zum Exile fort. In seiner höchsten Beziehung war Baal (hebr. בַּעַל, chald. בֵּל, d. h. der Herr schlechthin) der erste und ursprünglich, ehe ein pantheistischer Polytheismus sich der semitischen Religionen bemächtigt hatte, der einzige Gott, dessen Name in dieser letztern Eigenschaft auch bei den Israeliten in alter Zeit üblich war und sich später auch bei ihnen in Eigennamen (z. B. Esbaal, Sohn Sauls) erhalten hat. Als höchster Herr und Gott führte Baal den Namen Baalsamim, בַּעַל שָׁמַיִם, d. h. Himmelsherr, Himmelsgott, auch Baal Meon, בַּעַל מְעוֹן, auf punischen Münzen: בַּעַל כֹּן (mit Elision des ע) d. h. Herr der (himmlischen) Wohnung, und wird in dieser Eigenschaft gewöhnlich von Griechen und Römern dem Zeus oder Jupiter Olympius gleichgestellt. In dieser Potenz galt er für das ewige und unveränderliche Urwesen, wie ihn sein Name Belitan, בַּעַל אֵרְחָן, der alte Baal, oder auch die Bezeichnung der Alte, wie ihn die Carthager nannten, dann auch die gewöhnliche Vergleichung mit dem Zeitgott Kronos oder Saturnus charakterisirt. Andererseits fällt er der Sphäre der Naturreligion anheim und wurde als Princip des physischen und animalischen Lebens in der Sonne verehrt, die Licht und Wärme, und daher Leben und Wachsthum in die Natur ausströmt. In dieser Eigenschaft verehrten ihn die alten Israeliten, weßwegen sein Name oder seine Symbole so häufig neben der Aschera dem weiblichen Naturprincip oder ihren Sinnbildern in den biblischen Büchern erwähnt werden und er für den Spender der Baum- und Feldfrüchte (Hos. 2, 7.) galt. Daneben wurde er nach einer Doppelseitigkeit, die den Naturgöttern des Alterthums eigenthümlich ist, für eine zerstörende Naturmacht gehalten, wo dann die Begriffe des Moloch, des im Feuer verehrten, durch Kinderopfer gesühnten naturfeindlichen Wesens sich ihm anschließen (Jer. 32, 35.). Außerdem erlitt er je nach den verschiedenen Localitäten seines Cultus auch manche abweichende Auffassungen, auf welche der alttestamentliche Ausdruck Baalim hinweiset. Dahin gehören 1) Baal-Zebub (בַּעַל זְבוּב, d. h. der Fliegenbaal), vergleichbar dem *Ζεὺς Ἀπόμυιος*, der Fliegen und anderes Ungeziefer abwehrende Gott, mit einem auch bei abgöttischen Israeliten in hohem Ansehen stehenden Orakel in der Philistäerstadt Ekron (vgl. 2 Kön. 1, 2 ff.) 2) Baal-Peor (בַּעַל פְּעוֹר, Num. 25, 3. 5.) auch Peor, (Num. 31, 16. Jos. 22, 17.) genannt, hat seinen Namen von dem Berge Peor (Num. 23, 28.), welcher, weil der Gott in ihm verehrt

wurde, selbst auch Baal-Peor genannt wird (Hos. 9, 10.). Er wurde (nach traditioneller Exegese als phallische Gottheit) von den Moabitern durch Preisgabe der Jungfrauen verehrt (vgl. Num. a. a. O.). 3) Baal-Berit (בַּעַל בְּרִית, d. h. Bundesgott), mit einem in Sichem von den Israeliten vorgefundenen und von ihnen adoptirten Culte, was die Veranlassung zu der Benennung gab (Richt. 8, 33. 9, 46.). Vgl. überhaupt meine Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier. Bonn 1841. [Movers.]

Baalah (בַּעֲלָה). Der Name zweier Städte und eines Berges im Gebiete des Stammes Juda. 1) Die eine der beiden Städte lag nach Jos. 15, 9. 1 Chron. 13, 6. an der nördlichen Grenze dieses Stammes gegen Benjamin und ist dieselbe, welche sonst auch Kirjath jearim (קִרְיַת יְעָרִים d. i. Waldstadt), Kirjath Baala (קִרְיַת בַּעֲלָה d. i. Baalsstadt), Kirjath Baal Jos. 15, 60. und Baale Jehuda (בַּעֲלֵי יְהוּדָה) 2 Sam. 6, 2. genannt ward. Sie war neun römische Meilen von Jerusalem in der Richtung nach Lydda entfernt (Onom.). In diese Stadt brachte man die Bundeslade (1 Sam. 7, 1.) als die Philister sie bis in die Gegend von Bethschemesch zurückgeschickt hatten und sie blieb daselbst im Hause des Abinadab, das auf der Anhöhe lag, bis David sie nach Sion überbringen ließ (1 Chron. 13, 6. 8.). Drei Stunden nordwestlich von Jerusalem fand Robinson (II. 589) Kuryet el Enab, das er für obige Stadt hält (vgl. Hamelsveld III. 266). — Die andere Stadt Baalah lag im südlichen Theile von Juda Jos. 15, 29. und scheint dieselbe, welche Jos. 19, 3. Balah und 1 Chron. 4, 29. Bilhah heißt, und den Simeoniten zugetheilt war. — 2) Gelegenheitlich der nordwestlichen Grenzbezeichnung des Stammes Juda wird auch ein Berg Baalah genannt, welcher mehr westlich gegen das mittelländische Meer zu lag, und vielleicht von der Stadt den Namen hatte (Jos. 15, 11.). [Scheiner.]

Baalath (בַּעֲלָת), nach Jos. 19, 44. eine Stadt im Gebiete des Stammes Dan, verschieden von Baalah (בַּעֲלָה) Jos. 15, 9. als nördliche Grenzstadt des Stammes Juda. Nach Josephus (Antt. VIII. 6, 1.) lag Baalath (*Βαλέθ*) in der Nähe von Gazer und Bethchoron, mithin im nordöstlichen Theile des Stammes Dan. König Salomo befestigte mit jenen beiden Städten auch diese (1 Kön. 9, 18. 2 Chron. 8, 6.), wahrscheinlich als Korn- und Schutzstädte. Gegen die Verwechslung von Baalath und Baalgad bei Iken, Michaelis und Rosenmüller spricht deutlich die Unterscheidung der Lage beider nach Jos. 19, 41—44. vgl. 15, 10. und Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 5. Gegen 1 Kön. 9, 18. aber, wo Baalath mit Tadmor zusammengestellt wird, woraus man auf Baalgad schloß, zeuget 2 Chron. 8, 6., wo Baalath mit Betchoron steht. [Scheiner.]

Baal-Gad (בַּעַל גָּד, Ort des Gad, des Glücksgottes, der dort verehrt wurde). Nach den Angaben Jos. 11, 17. und 12, 7. vgl. 13, 5. lag dieser Ort (Stadt) an der nördlichen Grenze, bis zu welcher Josua die Eroberung des Landes Canaan ausgedehnt hatte. Diese Lage wird dadurch noch genauer bestimmt, daß es daselbst heißt: Baalgad in der Thalebene des Libanon, unter dem Berge Hermon, diesseits des Jordan. Diese ziemlich genauen Bestimmungen haben beinahe die meisten Ausleger und biblischen Geographen vermocht, diese Stadt dort zu suchen, wo heutzutage noch die Ruinen jener Stadt gefunden werden, welche die Griechen Heliopolis (Plin. 5, 22.) und die Eingebornen Baalbek (Asseman. II. 341) genannt haben. Gegen diese Annahme trat nach dem Vorgange des Le Clerk und Bonfrere, Gesenius auf, welchem auch andere folgten (Thesaur. L. H. s. h. v.) und versetzte Baalgad an die Quellen des Jordan. Für erstere Annahme sprechen einige nicht leicht zu verwerfende Gründe, während die letztere einer hinreichenden Unterstützung ermangelt. Die Versetzung von Baalgad in die Thalebene des Libanon (בִּבְקְעַת הַלְּבָנוֹן) (Jos. 11, 17.) führt offen-

bar in das von den beiden Libanonsketten gebildete Thal, welches bei Strabo Cölesyrien, und bei den Arabern Ard el Bekaa (البقاع) heißt und heute noch el Boka genannt wird. Die Ruinen von Baalbek liegen nun aber in der nördlichen Ausdehnung dieses durch den geographischen Sprachgebrauch gesicherten Libanonsthales, und die gemachte Einwendung, daß Josua seine Waffen nicht so weit nördlich getragen habe, kann um so weniger entscheiden, als es aus Jos. 11 und 12 nicht ganz klar wird, wie weit er nach Norden vorgedrungen ist, wogegen jedoch feststeht, daß die Gegend um die Quellen des Jordan sonst nicht unter dem Namen Bikaa erscheint. Was von einiger Bedeutung erscheint, ist, daß die Lage von Baalgad unter den Hermon versetzt wird (תַּחַת הַר־חֶרְמוֹן) Jos. 11, 17. 13, 5., dieser aber als südlicher Antilibanonsvorsprung von jenen Ruinen Baalbeks viel zu entfernt liege, um diese an den Fuß von jenen zu stellen; allein spielt bei der Localfixirung von Baalgad die wahre Lage des Bikaa eine so wichtige Rolle, und zieht diese vom eigentlichen Hermon (dem jetzigen Dschebl Scheikh) ab und führt in das alte Cölesyrien, so dürfte es, da die Ruinen von Baalbek wirklich am Fuße (dem westlichen) der Antilibanonskette liegen, nicht gar so unwahrscheinlich sein, daß hier der Name der höchsten Spitze dieser Kette auch etwas nördlicher ausgedehnt werde, oder daß die Bezeichnung: „unter dem Hermon" als eine allgemeinere und etwas ungenauere, da Hermon nur als das Bekanntere genommen wird, angesehen werden könne. Als eine Verdrehung des Sinnes aber zu Gunsten einer beliebigen Annahme muß es angesehen werden, wenn einmal zu Jos. 12, 7. angenommen wird, daß die Lage von Baalgad als eine jenseitige des Jordan durch בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bestimmt werde, da doch das gleich folgende יָמָּה (westwärts) als entscheidend auftritt; und zu Jos. 13, 5. behauptet wird, daß dort Baalgad als Südgrenze von Syrien und des Libanon angesetzt werde, während Baalbek im mittleren Libanonszuge sich finde, da es doch offenbar ist, daß in dieser Stelle mit Baalgad nicht die südliche Begrenzung des Libanon, sondern der südliche Punct im Libanon angegeben werde (der nördliche der bereits erfolgten Eroberung durch Josua), von welchem aus nordwärts bis Hamath noch vieles zu erobern sei. Sieht man endlich noch auf das Verhältniß der beiden Namen Baalgad und Baalbek, als der bezeichneten Sache nach identisch, und durch das griechische Heliopolis = Sonnenstadt = Stadt des Baal (Sonnencultus) bezeichnet, so dürfte die Identität beider Orte so ziemlich gesichert sein. Die Trümmer liegen am westlichen Fuße des Antilibanon, und sind noch ziemlich zahlreich und ansehnlich, besonders jene des Jupiter Tempels. Vgl. O. v. Richters Wallfahrten. 86. Wood Ruins of Balbek. Burkhardts Reis. I. 53. Schuberts Reis. Robinson, Paläst. III. 526. 602. 724. [Scheiner.]

Baal-Hermon (בַּעַל חֶרְמוֹן) wird von den Meisten für identisch genommen mit Baalgad; jedoch scheint mit diesem Namen mehr der ganze südliche Strich des Antilibanon bezeichnet zu sein, wie die Stellen Richt. 3, 3. und 1 Chron. 5, 23. andeuten, wo ausdrücklich in ersterer von einem Berge dieses Namens die Rede ist, in letzterer aber damit die nördliche Grenze des transjordanischen halben Stammes Manasse bestimmt wird.

Baal-Meon (בַּעַל מְעוֹן) Num. 32, 37. auch Beth-Baal-Meon, Jos. 13, 17., bei Jerem. 48, 23. abgekürzt Beth-Meon (LXX. *Βεελμαων*), eine Stadt im Stamme Ruben und zur Zeit Ezechiels im Besitz der Moabiter (Ezech. 25, 9.). Nach Eusebius, der sie *Βεελμαους* nennt, lag sie südlich von Hesebon, wo auch Seetzen und Burkhardt (Reis. II. 624) Ruinen unter den Namen Myun, Maein fanden, zur Bestätigung von Jerem. 48, 23. Ezech. 25, 9. Aus Num. 32, 38. wird es wahrscheinlich, daß die Num. 32, 3. erwähnte Stadt Beon (בְּעֹן)

nach gemachter Namensumänderung beim Wiederaufbaue des zerstörten Baal Meon mit dieser identisch ist. [Scheiner.]

Baal-Peor (בַּעַל פְּעוֹר) Num. 25, 3., auch bloß Peor (Num. 25, 18.) genannt (LXX. φεγωρ), ein moabitischer Götze zum vorderasiatischen vielverzweigten Baalcultus gehörend, dem zu Ehren die moabitischen Jungfrauen ihre Unschuld preisgaben, daher Hieronymus zu Hos. 4, 14. bemerkt; „colentibus maxime feminis Beelphegor ob obscœni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.“ Zu Jesaia 15, 2. bemerkt derselbe, daß dieser Götze identisch sei mit Chamos. Es ist der allgemeine Naturcultus des Baal in der besonders hervortretenden Function der Zeugung mit Ausartung in alle Schändlichkeiten des Priapismus (vgl. Creuzer, Symbol. II. 976. Rosenbaum, die Lustseuche im Alterthume, S. 74 f.). — Die rabbinisch-etymologischen Ableitungen dieses Götzennamens von פצר aperire hymenem virgineum oder von פער = ערה die Scham entblößen (Sanhed. fol. 60) oder auch von עֶרְוָה = עֶיר Esel, als der in allem priapischen Cultus vorkommenden Eselsgestalt sind unsicher. Wahrscheinlicher ist es, daß dieser ganz spezielle Baalscultus sowie sein Götzenbild den Namen von dem Berge Peor (Num. 23, 28.) hatte, auf welchem dasselbe ausgestellt war. [Scheiner.]

Baal-Perazim (בַּעַל פְּרָצִים) bezeichnet in der Bibel (2 Sam. 5, 20. 1 Chron. 14, 11.) den Ort oder die Gegend, wo David die Philister schlug, von welcher Thatsache dieser Name erst veranlaßt wurde, daher auch Jes. 28, 21., wo von derselben die Rede ist, ein Berg Namens Perazim erwähnt wird. Gegend und Berg dürften in der südwestlichen Richtung von Jerusalem gegen das Thal Rephaim zu suchen sein.

Baal-Thamar (בַּעַל תָּמָר). Aus Richt. 20, 33. wird ersichtlich, daß dieser Ort im Stamme Benjamin und zwar in der Nähe der Stadt Gibea lag, wie schon Eusebius (Βεθθαμάρ) und Hieronymus (Bethamar) bestimmen; denn im Kampfe mit den Benjaminiten gebraucht Israel die Kriegslist einer scheinbaren Flucht bis Baal-Thamar, um dann von Gibea abzuziehen, und dem hinter dieser Stadt aufgestellten Hinterhalte freien Einbruch zu bereiten. Da Gibea nach Richt. 19, 11—15. nicht gar ferne von Jerusalem nordwärts gesucht werden muß, also im südlichen Theile des Stammes Benjamin lag, so wird auch Baal Thamar in dieser Richtung, jedoch von Gibea westwärts gegen Mizpa zu bestimmen sein. [Scheiner.]

Babylas, auch Babyllus und Babila genannt, Bischof von Antiochien, und Martyrer. Nach dem Tode des Zebinus bestieg er den bischöflichen Stuhl von Antiochien ums J. 237 und stand dieser Kirche mit wahrhaft apostolischem Eifer und glänzender Tugend, während der Regierung der beiden Gordiane, des Philippus Arabs und Decius 13 Jahre lang vor, bis er im J. 250 mit der Palme des Martyrerthums gekrönt wurde (Euseb. H. E. VI. 39.). Specielles aus seinem Leben wissen wir nicht, nur Eine Thatsache referiren uns die Alten, übrigens in abweichender Weise. Er habe nämlich mit dem Ernste eines Johannes des Täufers am Vorabende vor Ostern, einem Kaiser, der dem Gottesdienste der Christen beiwohnen wollte, wegen schwerer Vergehen den Eintritt in die Kirche verweigert. So weit stimmen die Nachrichten überein. Chrysostomus, der sich (cf. homil. de S. Hieromatyre Babyla p. 639 sq. opp. Tom. I. edit. Front. Ducæi, Francof. ad Mœn. 1698 Fol. et lib. contra gentes, ibid. p. 657 sq.) im Lobe des Babylas fast erschöpft, nennt den Kaiser nicht mit Namen, gibt aber mit den von den Bollandisten aufgenommenen unächten Acten, wornach es der Kaiser Numerianus gewesen wäre, zu verstehen, daß derselbe, aufgebracht über ein solches Benehmen, den Babylas habe in ein Gefängniß werfen lassen, woselbst er in Folge von Mißhandlungen nach einiger Zeit gestorben sei. Nach Eusebius wäre dieser Kaiser Philippus Arabs gewesen, nur sei dieser an der Kirchenthüre stehen geblieben und

habe öffentliche Buße gethan. Wie es aber mehr als unwahrscheinlich ist, daß Philippus der erste christliche Kaiser gewesen, wie Eusebius und nach ihm Hieronymus, Vincenz von Lerins, Orosius u. A. berichten; so dürfte die Erzählung des hl. Hieronymus, wornach Babylas auf Befehl des Kaisers Decius in das Gefängniß geschleppt worden und an den erlittenen Mißhandlungen gestorben ist, der Wahrheit gemäß sein. Eben dieser Decius wäre es dann auch, wie Einige glauben, dem Babylas den Eintritt in die Kirche verboten hat. Noch vor seinem Tode verlangte Babylas, daß die Ketten, mit denen er beladen war, als ein Ehrendenkmal mit ihm sollten begraben werden. Später erbauten die Christen über seinem Grabe eine Kirche. In der Mitte des 4ten Jahrhunderts ließ der Cäsar Gallus die irdischen Ueberreste des hl. Babylas nach Daphne, in der Nähe von Antiochien, bringen und zugleich daselbst eine christliche Kirche bauen. Schon seit längerer Zeit hatte dort Apollo einen Tempel und wurde auf ausgelassene Weise verehrt; von nun an verlor aber sein Orakel das bisherige Ansehen und verstummte (cf. Theodoret. H. E. III. 10.). Als jedoch im J. 362 Julian der Abtrünnige von Apollo den Ausgang des Feldzuges, den er gegen die Perser vorhatte, zu erfahren wünschte, aber die Erklärung erhielt, daß der Gott nur dann antworten könne, wenn des Babylas Gebeine entfernt würden, befahl Julian alsbald diese Entfernung. Die Christen, welche hierin einen Sieg des Martyrers über den Dämon erblickten, trugen nun in feierlicher Procession die Reliquien desselben nach Antiochien, sangen dabei Psalmen und wiederholten nach jedem Verse: „Zu Schanden werden sollen Alle, die Götzenbilder anbeten". Schon in der folgenden Nacht brannte der Apollotempel nieder, und Julian glaubte alsbald, daß dieser Brand durch die Christen veranlaßt worden sei, allein die Priester und Diener des Apollotempels behaupteten, daß Feuer vom Himmel gefallen sei und Landleute der Umgegend bezeugten, daß sie den Blitz haben sehen herabfahren. Gleichwohl ließ Julian zur Strafe die große christliche Kirche zu Antiochien schließen und die kostbarsten Gefässe derselben in den kaiserlichen Schatz bringen; von weitern Verfolgungen hielt ihn aber der Feldzug gegen die Perser ab, aus dem er nicht mehr zurückkehrte. Während der Kreuzzüge wurde der Leib des hl. Babylas nach Cremona gebracht, sein Andenken aber wird in der römischen Kirche am 24. Januar, in der griechischen am 4. Septb. gefeiert. [Fritz.]

Babylon (im A. T. בָּבֶל, griechisch *Βαβυλών*), eine Stadt uralter Gründung in einer Ebene am untern Euphrat, der Stammsitz der Cultur des vorderen und mittleren Asiens, berühmt nicht minder durch die historischen und prophetischen Schriften des A. T., als durch die Nachrichten der classischen Schriftsteller des Alterthums. Die Gründung legt eine einheimische Sage dem Nationalgott der Babylonier und mythischen Herrscher der Vorzeit Bel bei (Abyden. bei Euseb. Præp. evang. IX, 41. Philo Bybl. bei Steph. v. *Βαβυλών*), dem jüngere jüdische Schriftsteller den biblischen Nimrod substituiren, während eine andere persische Sage, in Combination der späteren politischen Verbindung Assyriens und Babyloniens, die Semiramis, die Göttin und (mythisch) die älteste Königin Assyriens als Erbauerin bezeichnet (Ctes. bei Diod. II, 7), die hl. Schrift aber mit besserem historischem Grunde Babylon als ein Werk der in der Urzeit hier concentrirten Völkerstämme kennt, schon nach der Sündfluth gebaut (Genes. 11, 1 ff.) später aber durch Nebukadnezar, den auch einheimische Nachrichten als den zweiten Erbauer nennen (Berosi. S. 66), theilweise neugebaut und erweitert (Dan. 4, 7.). In dieser erweiterten Gestalt, in der sie Neubabylon auf der Westseite des Euphrat einschließt, wird die berühmte Stadt mit ihren großartigen Palastbauten, Tempeln, Ringmauern und andern Anlagen von den Alten häufig beschrieben, jedoch unter mannichfachen Abweichungen, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Die Stadt war in einem Viereck gebaut, dessen jede Seite 120 Stadien oder drei teutsche Meilen betrug, so daß der Umfang die ungeheure Strecke von

480 Stadien oder 12 teutschen Meilen betrug (Herod. I. 178. Philost. Vita Apollon. I, 25), und sie nach dem Ausdrucke des Aristoteles (Polit. III. 2, 12) nicht sowohl eine Stadt als vielmehr ein Volk einzuschließen schien. Villen, Gärten, Haine nahmen, außer den Wohnungen für Götter und Menschen, diesen großen Raum ein, den die berühmte Mauer, aus gebrannten Ziegeln mit Asphalt gekittet (Gen. 11, 3. Her. I, 179), eines der sieben Wunderwerke der Welt, einschloß; ihre Höhe betrug 200, ihre Dicke 30 Ellen (Herod. I. 178. Plin. VI, 30); und sie war mit 250 erzbedeckten Thürmen, jeder 60 Ellen hoch (Strab. 16, 1, 5.), besetzt (vgl. Jer. 51, 12. 58.). Im alten Babylon, auf der Westseite des Euphrat, lag die Burg des Bel, oder die ältere Königsburg, und der Tempel des Bel, mit dem berühmten Thurme, beides Bauwerke, die in ihrer gigantischen Anlage kaum ihres Gleichen finden. Die ältere Königsburg war von einer dreifachen Mauer umschlossen, deren erste 1½ teutsche Meilen, die zweite eine teutsche Meile, die dritte eine halbe teutsche Meile im Umfang hatte, bedeckt mit Bildwerken und Schrift, deren Reste auf den babylonischen Ziegeln verewigt sind, und mit ehernen Thoren versehen (Diod. II, 8.). Mitten in der Altstadt, wo die religiöse Architektonik der Alten den Schutzgöttern ihre Tempel anwies, lag, 1½ teutsche Meilen vom Euphrat entfernt, der Tempel des Bel mit dem Thurm, dessen Ruinen auch unter dem Namen Birs Nimrod vorhanden und oft von den Reisenden beschrieben sind; unten war das Heiligthum mit seinen Vorhöfen, darin der Tempel des Bel, den der runde Thurm einschloß, welcher unten 600 Fuß im Durchmesser hatte und sich in acht Terrassen 600 Fuß hoch erhob. Im obersten Stockwerk war der heiligste Tempel, ohne Bild, nur mit einem goldenen Tisch und Ruhebett für den Gott (Herod. I, 181. Strab. XVI, 1, 5.). Die Neustadt an dem östlichen Ufer des Euphrat, von Nebukadnezar zum Schutz gegen die Medier erbaut, war durch eine Brücke aus Steinquadern (Herod. I, 186) und (nach einer jedoch nicht hinlänglich verbürgten späteren Angabe Diod. II, 9. Philost. l. c.) durch einen Tunnel mit der Altstadt verbunden. Gegenüber der alten Königsburg, am westlichen Ufer erhob sich an der andern Seite die Burg des Nebukadnezar (Berof. S. 66. Diod. II, 8) mit den sog. hängenden Gärten der Semiramis in der Nähe, ebenfalls, nach Berosus, von Nebukadnezar für seine medische Gemahlin erbaut. Was die spätern Schicksale Babylons angeht, so wurde es durch die vereinigten Meder und Perser, wie die Propheten des Alten Bundes den in Babylonien ihrer Erlösung entgegenharrenden Israeliten verkündet (Jes. 13, 14. 21. 40—66. Jer. 50, 51), erobert. Schon von Cyrus theilweise zerstört (Berof. S. 69), ging die Stadt dem verkündeten Strafgerichte mit schnellen Schritten entgegen. Zwar wählten die Perserkönige sie wegen ihres milden Klimas zur Sommerresidenz (Dio Chrysost. Orat. Tom. I. p. 197); dieß verhinderte jedoch nicht, daß, zur Strafe wiederholten Abfalls, die Altstadt, namentlich der Tempel des Bel, schon damals theilweise zerstört und entvölkert wurde. Alexander der Große, welcher in richtiger Würdigung der wichtigen Lage Babylons, sie zur Metropole seines Weltreichs und zum Centralpuncte des asiatischen Handels zu erheben gedachte, wurde in der Ausführung seiner großartigen Plane durch frühzeitigen Tod gehindert, und nach ihm zerfiel die Stadt bald, besonders durch die Blüthe des naheliegenden, mit den Baumaterialien Babylons gebauten und mit dessen Einwohnern bevölkerten Seleucia, so daß Strabo (XVI., 1, 5.) das Wort des Dichters „eine große Wüstenei die große Stadt" auf sie anwendet und zu Hieronymus Zeit hier nur noch ein Park für die Jagden der Partherkönige war. Ueber die Ruinen vergleiche Heeren, Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. 4te Auflage, Theil I., Abtheilung 2, S. 158 ff. O. Müller, Handbuch der Archäologie, S. 284 ff. Ritter, Erdkunde von Asien, Band VII., Abtheilung 1, S. 885 ff. [Movers.]

Babylonien (im A. T. in frühern Büchern und archaistisch Sinear שִׁנְעָר, später gewöhnlich Land der Chaldäer אֶרֶץ כַּשְׂדִּים genannt) ist das Land mit der Hauptstadt Babylon im untern Flußgebiet des Euphrat und Tigris, nördlich in alter Zeit bis zur medischen Mauer reichend, die es von Mesopotamien schied, südlich bis zum Persergolf, nach Westen und Osten aber mit genau nicht mehr zu bezeichnenden Grenzen. Das Land war den Strömen, die, wenn der Schnee auf den Hochgebirgen Armeniens schmilzt, es überfluthen und in einen Sumpf verwandeln, durch der alten Bewohner Kunst und Ausdauer mühsam abgerungen. Sie wußten durch Kanalbauten die Gegend trocken zu legen, durch künstliche Bewässerung den hier seltenen Regen zu ersetzen und eine Fruchtbarkeit zu erzielen, von welcher alte Schriftsteller mit Bewunderung reden (Herod. I, 193 u. A.). Die glückliche Lage Babyloniens in dem Centralpuncte des ältesten Welthandels, die leichte Verbindung auf den großen Wasserstraßen des Euphrat und Tigris, die, in der südlichen Fortsetzung nach dem persischen Meerbusen und weiterhin, die ersten Handelsländer der alten Welt, Indien einer-, Arabien und Aethiopien andererseits berühren, endlich aber der Zusammenfluß verschiedener Nationalitäten, die hier, an der Grenzscheide der semitischen und arischen Welt, schon in frühster Zeit nach wohlorganisirten Classen und Innungen neben einander ihre geistige Thätigkeit in verschiedenen Richtungen entfalteten: dieß sind die Factoren der frühen Bildung der Bewohner Babyloniens, von der schon die älteste Geschichte (Genes. 11.) Kunde gibt. Wie nach der biblischen Erzählung die Völker der Urwelt hier zusammen wohnten und dann nach verschiedenen Seiten sich zerstreuten, so war auch nach allen Resultaten historischer Forschung, die hier nur angedeutet werden können, in Babylonien der Ausgangspunct der ältesten Cultur, sowohl für die semitische Welt im Westen als für die arischen Völker im Osten. Die priesterlichen Formen in den religiösen Instituten der letzteren, die eigenthümlichen Schriftzüge derselben, die mannichfach verschiedenen Keilschriften, ferner die Kunst und die religiöse Symbolik dieser Völker gehen in ihren Ursprüngen auf Babylonien zurück, wie andererseits die ersten Elemente der Bildung bei allen semitischen Völkern, die Buchstabenschrift, die in mannichfachen Abstufungen durch die phönizische, etruskische und lateinische Schrift bis zu den modernen Schriftarten sich verläuft, ferner die in der ganzen alten Westwelt gangbaren Maaße und Gewichte, die Anfänge der Astronomie und der Zeiteintheilungen des Jahres, der Monde, der Tage und Wochen, alles Dieses ist der uralten Cultur Babyloniens zu verdanken. Die Geschichte des merkwürdigen Landes, zuverlässig nur durch die hl. Schrift, durch Reste alter einheimischer Annalen (Berosus, Abydenus) und theilweise auch durch Herodot bezeugt, liegt sehr im Dunkeln, und läßt sich nur noch nach einzelnen großen Perioden bestimmen und in allgemeinen Umrissen zeichnen. Zuerst die mythische Periode mit endlosen (astronomischen) Jahren, einem großen Sonnenjahre von 432,000 Jahren, vor und ebenso nach der Fluth. Geschichtlich läßt sich aus dieser Periode nur so viel constatiren, daß schon damals Völker verschiedenen Stammes in scharf geschiedenen Classen und Ständen in Babylonien zusammen wohnten. Die zweite Periode, welche jedoch in ihrem ersten Theile auch mythische Zahlen einschließt, umfaßt die Herrscherjahre von 86 einheimischen Königen und zugleich die Blüthezeit des alten Babyloniens. Dann folgen Fremdherrschaften in der dritten Periode zuerst der Meder, dann der Araber und endlich der Assyrer, die letztern nach den biblischen Nachrichten im 7ten Jahrhundert v. Chr. als Beherrscher Babyloniens bekannt (2 Chron. 33, 11. 2 Kön. 17, 24.) und ihnen schließt sich die letzte auf die Jahre von 608—538 v. Chr. kommende Periode an, in deren erster Hälfte der alternde Staat noch einmal frischen Aufschwung nahm und seine kurze, aber für die Israeliten und alle Völker Vorderasiens so furchtbare Herrschaft unter Nebukadnezar weit über

die Grenzen des alten Reichs hinaus ausbreitete (s. d. Chaldäer), der aber Cyrus nach Ablauf der von Jeremia (25, 11. 27, 7.) verkündeten siebenzigjährigen Dauer schon im J. 538 ein Ende machte (Esra 1, 1 ff.). Babylonien wurde nun persische Satrapie, die größte und reichste im Perserreiche. Die Cultur seiner Bewohner erhielt sich aber trotz der politischen Unfälle während der Dauer der persischen Herrschaft und der sich anschließenden Regierung der Macedonier bis auf die Zeit der Sassaniden und Chalifen, bis erst die gänzliche Umgestaltung der Handelsverhältnisse Asiens am Ende des Mittelalters die letzten Reste derselben ausgetilgt hat. Was die Sprache und die Religion der alten Babylonier angeht, so hatten beide nach den Bestandtheilen der Bevölkerung einen gemischten Charakter, wobei jedoch, wie man aus den Ideen und Namen der alten Localgottheiten des Bel, der Beltis und Mylitta schon sieht, das semitische Element die Grundlage bildete, obschon anderer Seits nicht zu verkennen ist, daß die arische Bildung schon sehr früh sich geltend machte und auf die ganze Entwicklung der Babylonier einflußreich gewesen ist. Schließlich dürfen wir nicht mit Stillschweigen übergehen, daß durch die günstigen Handelsverhältnisse, deren sich Babylonien erfreute, veranlaßt, viele, nach der Sage die wohlhabendsten, Juden nach dem Exile hier zurückgeblieben waren, ohne von der durch Cyrus ihnen verstatteten Erlaubniß, der Heimath sich wieder zuzuwenden, Gebrauch zu machen (Esra 7, 7. 2 Macc. 8, 20.). Sie erhielten sich in einem religiösen und commerciellen Verbande mit ihren palästinensischen Brüdern und haben einen nicht unwichtigen Einfluß auf die Entwicklung des jüngern Judenthums ausgeübt. Aus ihrer Mitte ist in der babylonischen (chaldäischen) Landessprache der babylonische Thalmud, beziehungsweise die babylonische Gemara hervorgegangen. S. Thalmud. [Movers.]

Babylonisches Exil der Päpste, so wird häufig ihr Aufenthalt zu Avignon genannt. S. Avignon.

Baccalaurei, s. Grade, gelehrte.

Baccanaristen (Paccanaristen) oder regulirte Cleriker des Glaubens Jesu. Nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu kraft kirchlicher Auctorität (21. Juni 1773) zeigte es sich bald deutlich, daß dieselbe in der öffentlichen Meinung unschuldig war und die Achtung des Volkes trotz aller Cabalen der Großen noch nicht verloren hatte. Denn während, namentlich in Teutschland, die Väter dieses Ordens bei vielen Privaten eine treffliche Versorgung fanden und in Preußen und Rußland sich sogar des allerhöchsten Schutzes zu erfreuen hatten, suchte man in andern Ländern ihr Institut unter neuen Formen, aber im alten Geist wiederherzustellen. So erhob sich gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts in Italien „die Gesellschaft des Glaubens Jesu", deren Mitglieder von ihrem Stifter Nicolao Baccanari (Paccanari) gewöhnlich Baccanaristen genannt werden. Baccanari selbst war der Sohn einer armen, aber tugendhaften Familie in Val Sugana bei Trient und hatte von seinen Eltern außer dem schönsten Erbe einer christlichen Erziehung nichts erhalten. Anfänglich für den Handelsstand bestimmt, wählte er bald den Soldatenstand und wurde Sergeant bei der Besatzung der Engelsburg in Rom, ging später wieder zu dem Handelsgeschäft über, wurde aber von seinem Associé so betrogen, daß er von Stadt zu Stadt Seltenheiten zeigen mußte, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Nach Rom zurückgekehrt, besuchte er häufig das Oratorium des Jesuiten Caravita, der aus den verschiedenen Ständen eine Bruderschaft gegründet hatte. Von dieser hatten einige Mitglieder, um die Jesuiten nachzuahmen, Katechesen und Volksunterricht auf dem Lande übernommen und den Plan gefaßt, die Gesellschaft Jesu unter einem andern Namen wiederherzustellen. Hiezu fühlte sich Baccanari berufen. Einige Priester vereinigten sich mit ihm zu gleichem Zwecke und Alle erkannten ihn als ihr Oberhaupt an. Nach einer Wallfahrt nach Loretto und einer Reise nach Assisi, um den Rath des Franciscanergenerals einzuholen, wollte er sein Unternehmen ins

Reine bringen. Und in der That bezog er 1798 mit 12 Genossen in der Kleidung der Jesuiten bei Spoleto ein Landhaus, das ihm zu diesem Zwecke ein frommer Edelmann geliehen hatte. Hier nun ordnete er Alles nach den Regeln eines Jesuitennoviciats an, legte mit seinen Genossen die drei einfachen Gelübde ab, besuchte dann Papst Pius VI., der damals als Gefangener Frankreichs die Karthause bei Florenz bewohnte, und erhielt von ihm mehrere Privilegien mit dem Auftrag, die Zöglinge der Propaganda, welche die weltliche Regierung der römischen Republik aus ihrem Collegium vertrieben hatte, zu schützen. Baccanari reiste daher 1799 selbst nach Rom, wurde aber sammt seinen Genossen auf die Engelsburg gesperrt. Allein die Verfolgung vermehrte den Zudrang zu seiner Gesellschaft, die sich jetzt durch ein viertes Gelübde verpflichtete, sich in Allem dem Willen und der Entscheidung des Papstes zu unterwerfen. Endlich erhielten die Gefangenen unter der Bedingung, daß sie das römische Gebiet verließen, die Freiheit, und nahmen einige Zöglinge der Propaganda mit sich. Die Mehrzahl derselben begab sich nach Parma; Baccanari aber reiste nach Florenz, und erhielt vom Papste den Befehl, nach Wien zu gehen, um daselbst eine Vereinigung der regulirten Cleriker des hl. Herzens Jesu (s. Gesellschaft des hl. Herzens Jesu) zu erwirken, was ihm sofort durch Vermittlung des Erzbischofs von Wien, Cardinal Migazzi und des päpstlichen Nuntius am k. k. östreichischen Hofe leicht gelang. Die Gesellschaft des Herzens Jesu entsagte ihrem Namen, verschmolz sich mit der des Glaubens und erkannte Baccanari als Superior an, alle Professen erneuerten ihre Gelübde in die Hände desselben und leisteten das Versprechen des Gehorsams (18. April 1799). Baccanari gründete sofort ein neues Haus seiner Gesellschaft zu Dillingen, in der Diöcese Augsburg, und zu Cremona ein Noviciat, das jedoch schon 1800 bei der Ankunft des französischen Heeres nach Este verlegt werden mußte. In demselben Jahre sandte das Collegium zu Hagenbrunn, ursprünglich der Gesellschaft des hl. Herzens gehörig, zwei Colonien nach Frankreich und England. In London vereinigten sich mehrere französische Priester mit der Gesellschaft und in Frankreich wurde ein Pensionat errichtet, das aber schon 1804 auf Befehl der Regierung aufgelöst werden sollte, sich jedoch bis 1807 zu erhalten wußte. Auch in Holland machte die Gesellschaft gute Fortschritte, in Oestreich konnte sie jedoch nicht gedeihen, indem sich die Collegien zu Hagenbrunn und Prag zerstreuten. Baccanari selbst hatte 1800 die Priesterweihe empfangen und von der Erzherzogin Maria Anna Mittel erhalten, zu Rom ein Haus (St. Silvester auf dem Monte Cavallo) zu gründen, in dem bald dreißig Mitglieder die Satzungen des hl. Ignatius befolgten. Im J. 1803 traten viele Baccanaristen der Collegien in England, Holland und Teutschland in die russischen Jesuitencollegien über oder versagten ihrem Superior den Gehorsam und unterwarfen sich fortan den Diöcesanbischöfen, ein Beispiel, das schon 1804 in Frankreich und zu Sion in Wallis Nachahmung fand. In demselben Jahre erfolgten auch nach Wiederherstellung der Jesuiten im Königreich Neapel neue Verluste und Pius VII. befahl zu gleicher Zeit den Priestern von St. Silvester die Ablegung der Jesuitenkleidung. Baccanari selbst wurde vor das geistliche Gericht gezogen und zu lebenslänglicher Haft verurtheilt, jedoch bei dem zweiten Einfall der Franzosen befreit. Allein jetzt sagten sich auch die Priester von St. Silvester von ihm los. Die Gesellschaft des Glaubens Jesu hatte sich schnell durchlebt und 1814 baten ihre letzten Mitglieder um Vereinigung mit dem in demselben Jahre wieder allgemein hergestellten Jesuitenorden. Vergl. Henrion-Fehr, allgemeine Geschichte der Mönchsorden. Bd. II. S. 65 f. Biedenfeld, Geschichte der Mönchs- und Klosterfrauenorden u. s. w. Weimar bei Voigt. Supplem. 1839. S. 54 f. [Fehr.]

Bacchides (*Βακχίδης*) hat sich als Feldherr des syrischen Königs Demetrius Soter im Kampfe mit den Maccabäern einen Namen erworben. Er kam

zuerst mit dem höfischen, zu allen Forderungen des heidnischen Königs bereitwilligen Hohenpriester Alkimus (s. d. Art.) nach Palästina um den Maccabäern einen toleranten Frieden anzubieten. Als diese von einer Ausgleichung auf Kosten der alten Satzungen nichts wissen wollten, tödtete er eine Reihe von Eiferern für das jüdische Gesetz und kehrte nach Antiochien zurück, nachdem er den elenden Hohenpriester Alkimus mit einem Corps syrischer Soldaten zur Garnison gegen die Maccabäer aufgestellt hatte. Als er einige Monate später mit verstärkter Macht wieder kam, begegnete er sogleich in Obergaliläa der mehr als sechsmal kleinern Schaar der Juden, welche Judas führte. Obwohl Judas heldenmüthig focht und im Einzelnen siegte, behielt Bachides doch die Oberhand und das ganze Land kam vollends unter syrische Botmäßigkeit. Zwar streifte Jonathan, der Bruder des Judas, nachdem dieser vom Schauplatz des Krieges verschwunden war (s. d. A.) mit Freischaaren im gebirgigen Süden und ließ den Syrern keine Ruhe, aber der Uebermacht des Bachides konnte er nichts anhaben, ja er konnte ihr nur durch ungewöhnliche Kühnheit, z. B. indem er mit den Seinigen vor den Feinden durch den Jordan schwamm (1 Macc. 9, 45.) entgehen. Judäa seufzte unter heidnischer Herrschaft, deren Druck um so fühlbarer war, da sie abtrünnige Juden zu ihren Werkzeugen machte. Bachides befestigte durch Aufstellung von geschützten Besatzungen in sichern Burgen, namentlich in der von Jerusalem, die syrische Macht der Art (1 Macc. 9, 50.), daß er nach einer ungefähr zweijährigen Thätigkeit im Lande abziehen konnte. (Im J. 159 v. Chr. s. 1 Macc. 9, 57.) — Da auch der entartete Alkimus unterdessen gestorben war, so war einigermaßen Ruhe im Lande, indem die syrische Oberherrschaft ohne Erbitterung ausgeübt wurde. Diese Ruhe wurde aber wieder gestört, da etwa um 157 v. Chr. entartete Juden, welchen die Erhebung der Maccabäer Zelotismus schien, den Bachides von Neuem herbeiriefen. Er kam mit einem bedeutenden Heere, fand aber den Helden Jonathan so erstarkt, daß er nach einem kurzen Kampfe sich mit ihm vergleichen mußte (1 Macc. 9, 57 ff.). Die in der Stelle 2 Macc. 8, 30. erwähnten Siege des Judas über Bachides lassen sich nicht genauer bestimmen. Nach 1 Macc. 7, 8. war Bachides auch Statthalter von Mesopotamien und genoß das Vertrauen des Königs Demetrius in hohem Grade. [Haneberg.]

Backen war in der patriarchalischen Zeit Arbeit der Frauen; Sara backt Brod für die drei Fremden (Gen. 18, 6.). In der Regel buck man täglich, weil die sehr dünnen Brodschichten äußerst schnell trocken und dürr wurden. Das Mehl wurde von Waizen oder Spelt genommen, bei Armen und zur Zeit einer Theurung von Gerste, Bohnen und Hirsen, in einer hölzernen Schüssel geknetet, gesäuert und in Gestalt länglicher Kuchen zubereitet. Das Säuren unterblieb öfter, namentlich wenn man eilig backen wollte, oder auch aus religiösen Gründen, wie z. B. bei den Schaubroden und den ungesäuerten Broden des Paschafestes, denn nur ungesäuerte Brode galten für heilige. Zu Hause bediente man sich in der Regel eines steinernen Kruges zum Backen, der von innen geheizt wurde, während man außen herum den Teig legte; in der Wüste, auf Reisen ꝛc. gebrauchte man eiserne Platten. Obwohl in der Regel jede Familie sich ihr Brod selbst bereitete, so gab es doch schon zu Hosea's Zeit eigene Bäcker, אֹפִים (Hos. 7, 4. 6.) und zu Jeremia's Zeit sogar eine eigene Bäckerstraße zu Jerusalem (Jerem. 37, 21.). Noch besondere Erwähnung verdienen die Aschkuchen (עֻגוֹת), welche auf heißgemachten Steinen oder Sand mittelst darüber gelegten Kohlen oder auch zwischen zwei heißen Kohlschichten von Kuh- oder Kameelmist gebacken wurden. Ezechiel (4, 12.) mußte gar Menschenkoth nehmen zum Zeichen der höchsten Noth in Jerusalem, in dem nicht einmal mehr Viehdünger zur Feuerung vorhanden sein werde.

Backenstreich, s. Firmung.

Bacon, Roger (Robert) gehörte zu den merkwürdigsten, wahrhaft originellen Schriftstellern des Mittelalters, und war in seinem ganzen wissenschaftlichen Streben eine Weissagung für spätere Jahrhunderte. Bei Ilchester in der Grafschaft Somersetshire 1214 aus einer angesehenen Familie geboren, legte er zu Oxford und Paris den Grund zu seiner nachmaligen wissenschaftlichen Bedeutung. An letzterem Orte ertheilte ihm die in jener Zeit berühmteste theologische Facultät die Doctorwürde, um sein kundgewordenes Talent zu ehren und ihn für weitere wissenschaftliche Bestrebungen zu ermuntern. Als er um 1240 nach seinem Vaterlande zurückkehrte, trat er in den Franciscanerorden, wahrscheinlich in der Absicht, um sich ungestörter seiner Liebe zu den Wissenschaften hingeben zu können, und begann auch alsbald zu Oxford Vorlesungen zu halten. Obschon seine Studien in die Blüthezeit der Scholastik des Alexander von Hales († 1245), Albertus Magnus († 1280), Thomas von Aquin und Bonaventura († 1274) fielen, so entdeckte er doch bei dem hehren Streben dieser Scholastiker: die von der Kirche verkündeten Dogmen dem menschlichen Geiste als wahr zu erweisen, dieselben in ein System zu bringen, überhaupt eine Glaubenswissenschaft zu begründen, nicht unbedeutende Mängel und die noch größere Gefahr, bei der bestimmt vorherrschenden, oft bis ins Kleinliche grübelnden Speculation von der Wahrheit und von dem Leben zu einem inhaltslosen Wissen abzuirren und in leeren Gedankenformalismus auszuarten. Je bestimmter er aus eigener Erfahrung die Einseitigkeit und die Gefahren der speculirenden Scholastik kennen gelernt hatte, um so entschiedener drang er für eine allseitige harmonische Geistesbildung auf das bis lang ungebührlich vernachläßigte Studium der Sprachen, der Geschichte, der Mathematik, wie noch insbesondere der durch sorgfältige Beobachtung und Erfahrung zu erringenden Kenntniß der Natur. Diese Erweiterung widerstrebe ja auch so wenig den Principien der Scholastik, daß ein durch gründliche Kenntniß des Griechischen erworbenes Verständniß namentlich der Aristotelischen Schriften die Scholastik vielmehr vor vielen Irrthümern und unnützen Streitigkeiten bewahren, und die Hinweisung auf die Erfahrung in der Geschichte sie nicht vom Leben entfremden werde. Und diese in Folge scharfer, sorgfältiger Beobachtung aufgestellten Grundsätze war Bacon eifrigst bemüht auch zu verwirklichen, den Umfang der damaligen Wissenschaft zu erweitern. Reihte er sich dabei in dem Tadel der Einseitigkeit der Scholastik an Johannis von Salisbury († 1182) an, so trat er durch sein tiefes Eindringen in die Geheimnisse der Natur in die Fußstapfen des frühern Gerbert, nachmaligen Papstes Sylvester II. († 1003), und des ihm gleichzeitigen Albertus Magnus, und mit welcher Genialität und welchem Erfolge! — Nach beiden Beziehungen ragte Bacon durch seine ungewöhnliche Kenntniß der lateinischen, griechischen, hebräischen und arabischen Sprache und Literatur, gründliche und richtige Würdigung des damaligen Zustandes der Wissenschaften einerseits, wie namentlich noch durch seine vielseitigen Kenntnisse in den mathematischen, physikalischen, astronomischen Wissenschaften, in der Mechanik und Chemie andererseits, weit über seine Zeit hinaus. Mit großer Wahrscheinlichkeit werden ihm die Erfindungen der Vergrößerungs- und Ferngläser wie der Brennspiegel zugeschrieben; ein in der Oxforder Bibliothek noch aufbewahrtes Manuscript beweist, daß er schon die Fehler des Julianischen Kalenders erkannt und die nöthigen Verbesserungsvorschläge gemacht hat. Durch solchen Umfang der Kenntnisse, wie noch besonders durch seine Staunen erregenden, überraschenden Experimente erschien er seinen Zeitgenossen wunderbar, weßwegen man ihn auch Doctor mirabilis nannte. Manche, in den Vorurtheilen der Zeit Befangene, wollten ihn einer Verbindung mit finstern Mächten zeihen, womit seine spätern sogleich anzudeutenden Schicksale zusammen hängen. War er ja auch selbst, obschon er in vielen Beziehungen seiner Zeit vorausgeeilt war, nicht

in allweg über deren Vorurtheile erhaben, wie seine Hinneigung zur Astrologie und Alchymie bewies. Seine Ueberzeugungen von der Unzulänglichkeit der damaligen Wissenschaft und der nothwendigen Erweiterung derselben in der angedeuteten Weise, wie von der Dringlichkeit einer einfachen, fruchtbarern Methode hat er in dem an den Papst Clemens IV. gesandten sog. Opus majus niedergelegt, wodurch er wahrscheinlich zugleich manche üble Gerüchte und Anklagen gegen seine Person entkräften wollte. Dasselbe ist mit großer Sorgfalt edirt von Dr. Sam. Jebb Lond. 1733 fol. und enthält folgende Abhandlungen: de impedimentis scientiæ; de causis ignorantiæ humanæ; de utilitate scientiarum; de utilitate linguarum; de centris gravium; de ponderibus; de valore musices; de judiciis astrologiæ; de cosmographia; de situ orbis; de regionibus mundi; de situ Palæstinæ; de locis sacris; descriptiones locorum mundi; de utilitate astronomiæ, prognostica ex siderum cursu; de perspectiva; de specierum multiplicatione; de arte experimentali; de radiis solaribus; de coloribus per artem fiendis. Das große Talent, die glücklichen Erfindungen wie seine Freimüthigkeit und Schärfe im Tadel gegen mancherlei Uebelstände in der Wissenschaft und im kirchlichen Leben zogen ihm Neid und Haß zu, was in Verbindung mit mancherlei Besorgnissen vor Mißbrauch solcher Anlagen und Kenntnisse auch Argwohn bei seinen Ordensobern erweckte. Er wurde darum zunächst in seinen Vorlesungen unterbrochen, und gerieth selbst in eine kürzere und eine längere, 10 Jahre dauernde, strengere Haft. Aus der letztern hoffte Bacon befreit zu werden, als der Franciscanergeneral Hieronymus ab Ascoli (Bischof von Palästina) als Nikolaus IV. den päpstlichen Stuhl bestieg (1288—92), indem er ihm die Abhandlung: de retardandis senectutis accidentibus et sensibus confirmandis (gedruckt Oxon. 1590; 8.) übersandte, worin er zur Verlängerung des Lebens diätetische und chemische Mittel vorschlägt. Doch erst lange nachher erhielt er von diesem Papste auf die Verwendung mehrerer Adeligen seine Freiheit und starb nicht lange darauf 1292 oder 1294. Außer den beiden genannten Schriften sind noch im Drucke erschienen: Perspectiva, in qua quæ ab aliis fuse traduntur, succincte, nervose et ita pertractantur, ut omnium intellectui facile pateant ed. Joh. Combachius Frcf. 1614. 4. (oft angeführt: specula mathematica et perspectiva); de mirabili potestate artis et naturæ, ubi de philosophorum lapide (in Claudii Caelestini opusc. de his quæ mundo mirabiliter eveniunt. Par. 1542. 4.); epistola de secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ ed. Joannis Dee. Hamb. (1617) 8.; speculum alchimiæ, septem capitibus. Norimbergæ 1614. 4. (die beiden letztern auch in Magneti bibliotheca chemica T. I.) Die nur in Handschriften vorhandenen anderweitigen zahlreichen Werke und Abhandlungen theologischen, philosophischen, naturhistorischen u. s. w. Inhaltes sind unter der Ueberschrift „inedita“ verzeichnet von Cave, scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria. Zur Geschichte des originellen Roger Bacon ist zu vergleichen: Wadding, bibliotheca ordin. Minorum; Jebb in der præfatio zum opus majus; Baumgarten, Sammlung merkwürdiger Lebensbeschreibungen aus der britan. Biographie, Theil IV. S. 616—709; Hamberger, zuverläßige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Theil IV. S. 458—464. [Alzog.]

Baden, Religionsgespräch daselbst im Jahre 1526. Das Religionsgespräch zu Baden nimmt in der Reformationsgeschichte der teutschen Schweiz eine nicht unbedeutende Stelle ein. Nachdem sich der Canton Zürch von seinem Pfarrer Hulderich Zwingli zum entschiedenen Abfall von der alten Kirche hatte fortreißen lassen, suchten die übrigen Cantone, die Gefahr für das gemeinsame Vaterland richtig erkennend, den weitern Fortgang der Neuerung zu hindern und wo möglich die Zürcher selbst wieder zur Kirche zurückzuführen. Zwei Mittel, glaubten sie, könnten zu diesem Ziele führen: nämlich 1) Reformen in der katholischen Kirche selbst und 2) Bekämpfung der Zwinglischen und Vertheidigung der katholischen Lehre durch eine öffentliche, vor den Augen der ganzen Schweiz abzuhaltende

Disputation. Behufs des ersten Punctes erließen die Cantonsabgeordneten auf dem Tage zu Luzern im J. 1524 ein Reformdecret, wodurch mehrere Mißbräuche in der Kirche abgeschafft wurden. Aber alsbald zeigte sich wieder die Uneinigkeit der Schweizer; den Einen schien das Reformdecret zu weit zu gehen, den Andern nicht weit genug. Ihre Uneinigkeit machte die Zürcher noch stolzer und unnachgiebiger. Sie zeigten dieß alsbald dem Cantone Bern gegenüber, als dieser an sie das Ansinnen stellte, in ihrem Gebiete denjenigen, welche noch freiwillig eine Messe hören wollten, das Anwohnen bei einer solchen nicht zu verbieten. Die Zürcher lehnten dieß Ansinnen unbedingt ab und thaten damit kund, wie weit sie schon in der Religionsfreiheit (!) vorgeschritten waren. Um dieselbe Zeit bewährten sie ihre Unnachgiebigkeit auch in Betreff des zweiten von der Eidgenossenschaft beantragten Punctes. Das proponirte Religionsgespräch nämlich, oder die Disputation, war ihnen zuwider, und wenn ihnen auch nicht die völlige Vereitlung desselben gelang, so wußten sie es doch möglichst lange hinauszuschieben. Namentlich wollten sie nichts davon wissen, daß dieß Gespräch in einer mehreren Cantonen gemeinsam zugehörigen Stadt, Baden an der Limmat, abgehalten werden solle, obgleich auch sie selbst Mitbesitzer derselben waren. Nur in Zürich, verlangten sie, dürfe die Disputation gehalten werden. Vergebens wurden dem Zwingli Geleitsbriefe und Sicherheitszusicherungen aller Art gegeben, er affectirte wenigstens die Besorgniß, in Baden für sein Leben fürchten zu müssen, und der Zürcher Magistrat war so gefällig, ihm die Reise nach Baden ausdrücklich von Obrigkeitswegen zu verbieten. Dagegen rieth der berühmte Dr. Eck den Eidgenossen, auf ihrem Vorhaben zu beharren. Er scheint es auch gewesen zu sein, der ihnen den Gedanken an die fragliche Disputation eingegeben hat. Zugleich erbot er sich nach dem Wunsche der baierischen Herzoge selbst auf dem Religionsgespräche zu erscheinen und die katholische Lehre gegen Zwingli zu vertheidigen, nicht weil er hoffe, diesen zurechtzubringen, denn „Ketzer waren immer verstockt," sondern damit die Eidgenossen nicht noch weiter durch „geblümte falsche Ketzerei" verführt würden. Das Ansinnen der Zürcher, in ihre Stadt zu kommen und hier mit Zwingli zu disputiren, wies er ab, erklärend: er werde sich an den Ort begeben, welchen die Eidgenossenschaft bestimmen würde. Sein Eifer für die Disputation aber wurde zum Voraus von den Zwinglianern mit allerlei Schmähungen belohnt. Neben Eck war besonders der Franciscaner Thomas Murner, Lector (d. i. Professor) der Theologie zu Luzern, Doctor der Rechte, für das Zustandekommen des Colloquiums thätig, und nach vielen fruchtlosen Verhandlungen wurde dasselbe endlich von der Gesammt-Eidgenossenschaft auf den 16. Mai 1526 nach Baden ausgeschrieben und die Theologen beider Theile wurden dazu eingeladen. Außer den Abgeordneten der zwölf Cantone erschienen die Stellvertreter der Bischöfe von Constanz, Basel, Lausanne und Chur, zu deren Diöcesen die Schweiz gehörte. Die Haupttheologen unter den Katholiken waren: Eck, Joh. Faber, Generalvicar von Constanz, der genannte Murner, der Professor Jakob Lempp von Tübingen und der gelehrte Dr. Ludwig Ber von Basel (Vgl. über Letztern Döllinger, Reformation Bd. I. S. 561.). Erasmus, der ebenfalls eingeladen worden war, erschien nicht, weil ihn kurz vorher die Freunde Zwingli's, namentlich Leo Judä, durch eine anonyme Schrift beleidigt hatten. Von Zwinglischer Seite kamen Oekolampadius aus Basel, Berthold Haller aus Bern, Link von Schaffhausen, Joh. Heß von Appenzell, überdieß Jakob Immeli von Basel, Haldrik Studer und andere Prädicanten. Zwingli selbst erschien nicht. Daß seine angeblichen Befürchtungen grundlos waren, erhellt daraus, daß seinen Freunden, z. B. dem Oekolampad, nicht das geringste Leid widerfuhr. Uebrigens war auch Letzterer einige Zeit zweifelhaft, ob er sich zu Baden einfinden wolle. Im Namen der Eidgenossen begrüßte der Abt Barnabas von Engelberg die Angekommenen; er, Dr. Ber, und zwei Weltliche, nämlich der Ritter Stapfer von

St. Gallen und der Schultheiß Joh. Honnecker von Bremgarten wurden zu Präsidenten des Colloquiums gewählt. Gleich am Eröffnungstage desselben schlug Eck folgende sieben Thesen an: 1) Christi Leib und Blut seien im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig; 2) sie werden in der Messe als Opfer dargebracht für Lebendige und Verstorbene; 3) Maria und die Heiligen seien als Fürbitter anzurufen; 4) die Bilder nicht abzuschaffen; 5) es gebe ein Fegfeuer; 6) eine Erbsünde, und diese werde 7) nur durch die christliche Taufe weggenommen. Murner fügte noch zwei weitere Thesen bei: 1) es sei kein Götzendienst, das Altarsacrament anzubeten, und die Entziehung des Abendmahlskelches kein Sacrilegium; 2) aber sacrilegisch sei es, die Kirchengüter zu rauben. Am meisten und gleich von Anfang an wurde die erste These Ecks bekämpft von Oekolampad, Immeli und Ulrich Studer. Die Angriffe gegen sie dauerten bis zum 27. Mai inclusive. Am 28. darauf opponirte Berthold Haller gegen die zweite These; Oekolampad löste ihn ab und bestritt sofort den dritten Satz Ecks. Gegen die vierte These opponirte Link, Heß, Zilli aus St. Gallen und Oekolampad; gegen die fünfte Mathias Keßler von Appenzell, Heß, Benedict Burgauer aus St. Gallen und Oekolampad. Die zwei letzten Thesen Ecks wurden nicht angegriffen; er aber widerstand allen diesen Gegnern mit gewohnter Gewandheit. Nach ihm sprachen noch Faber und Murner, ohne daß ihnen Jemand widersprochen hätte. Am Schlusse der Disputation, welche 18 Tage gedauert hatte, erklärten alle Katholiken ihre Uebereinstimmung mit den Eck'schen Thesen, die Zwinglianer dagegen konnten auch unter sich keine Vereinigung finden und zeigten, daß sie selbst in den wichtigen Glaubenspuncten uneinig seien. Die Abgeordneten der Cantone endlich erklärten (neun an der Zahl) als höchste eidgenössische Behörde: Zwingli und sein Anhang solle aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, jede kirchliche Neuerung strengstens verboten, Druck und Verkauf aller Lutherischen und Zwinglischen Bücher schärfstens untersagt sein. So war die zwinglische Neuerung auf dem Papiere vernichtet, in Wirklichkeit jedoch blieb es, wie nach so manchen Schweizer Tagsatzungen, beim Alten; ja die Kirchentrennung dehnte sich immer weiter aus. Näheres über das Colloquium zu Baden findet sich in Ruchat (Professor in Lausanne), hist. de la reformation de la Suisse. 1727 T. I. H. Bullinger (Antistes zu Zürich), Reformationsgesch. Bd. I. Hottinger, Fortsetzung von J. v. Müllers Schweizergesch. Bd. VII. Hottinger, helvetische Kirchengesch. Bd. 3. Vorzüglich zu vergleichen ist die sehr schöne Abhandlung über Dr. Joh. Eck von Meuser in Dieringers Zeitschrift, dritter Jahrg. 4 Bd. 1 Hft. S. 55—73. [Hefele.]

Baesa (בַּעְשָׁא LXX *Βαασά*), ein Sohn Achias aus dem Stamme Issachar, war ein Feldherr Nadab's des Sohnes und Nachfolgers Jeroboams I. Königs in Israel. Bei Belagerung der philistäischen Stadt Gibethon brachte er den König meuchlerisch um und bemächtigte sich des Thrones (1 Kön. 15, 27. f.). Zu seiner Residenz machte er Thirza (1 Kön. 15, 33.). Die Angehörigen der Familie Jeroboams I. und Nadab's ließ er sämmtlich tödten, ohne auch nur Einen zu verschonen (1 Kön. 15, 29. f.) und erfüllte damit die Drohung Achia's des Siloniten (1 Kön. 14, 10.). Mit König Asa von Juda wurde er wegen der versuchten Befestigung der Stadt Rama (s. Asa) in einen Krieg verwickelt, der durch die Dazwischenkunft des syrischen Königs Benhadad zu Gunsten Asa's unglücklich für ihn ablief (1 Kön. 15, 18 ff. 2 Chron. 16, 1 ff.). Baesa war schlecht und götzendienerisch, wandelte die Wege Jeroboams I. und verleitete Israel zum Abfalle. Jehova sandte daher den Propheten Jehu, den Sohn Hanani's an ihn und bedrohte ihn mit dem Untergange seines ganzen Hauses, Baesa aber ließ den Propheten hinrichten (1 Kön. 16, 1—7.), dessen Drohung schon zwei Jahre nach Baesa's Tod an dessen Sohn und Nachfolger Ela und seinem ganzen Hause in Erfüllung ging (2 Kön. 16, 9 ff.).

Bahrdt (Karl Friedrich, Dr. der Theologie und Philosophie), geboren den 25. August 1741 zu Bischofswerda in der Lausitz, Sohn des Dr. und Professors

der Theologie und Superintendenten zu Leipzig Johann Friedrich Bahrdt. Leichtsinn, Lebhaftigkeit und Muthwillen zeigten frühe, was aus ihm werden würde. Nach zwei Jahren des Besuches von der Schulpforte verwiesen, bezog er die Universität Leipzig, beschäftigte sich eine Zeitlang mit der Mystik des Crusius, ohne seinem Muthwillen und seinen Liebeshändeln zu entsagen. Er erlangte die philosophische Doctorwürde, hielt Vorlesungen über Dogmatik, als unwissender Lehrer, wie er sich nannte. Von 1762 bis 1768 war er Adjunct seines Vaters und außerordentlicher Professor der christlichen Philologie zu Leipzig, konnte aber seine Stellung wegen seines unsittlichen Wandels nicht behaupten. Auf Empfehlung des sittenlosen Klotz ward er als Professor der biblischen Philologie an die churmainzische Universität Erfurt berufen und begann theologische Vorlesungen zu halten, gestützt auf das zu Erlangen erkaufte theologische Doctordiplom, wobei er Wissenschaft und religiöses Gemüth gleich sehr verletzte und nur auf die Rohheit einiger Studenten speculirte, die er sich dadurch gewann. In heftige Collisionen gerathen mit seinen Collegen mußte Bahrdt, nachdem er zur Verbesserung seiner Umstände, wie er wähnte, aber sich täuschte, sich mit der Wittwe Kühn geborene Volland verehlicht hatte, Erfurt, dem er sehr geschadet hatte, verlassen. Auf Semler's Empfehlung ward er 1771 Prediger und Professor zu Gießen. Seine daselbst verfaßten Schriften entzogen ihn abermals seinem Wirkungskreise. Auf Basedow's Empfehlung stellte ihn Herr von Salis 1775 als Director seines Philanthropins zu Marschlins in Graubünden an, und da er sich mit Herrn von Salis nicht vertragen konnte, nahm er nach kaum einem Jahre die Generalsuperintendenten- und erste Predigerstelle zu Dürkheim an, die ihm der Graf von Leiningen-Dachsburg anbot. Auch hier konnte er sich durch eigene Schuld nicht halten. Sein Patron überließ ihm das unbewohnte Schloß Heidesheim, wo er ein Philanthropin errichtete. Er bereiste Holland und England und brachte 1779 vom Auslande 13 Zöglinge für sein Institut. In Heidesheim angekommen traf er auf den Grund seiner verbreiteten Irrthümer den Befehl, entweder diese zurückzunehmen, oder das Reich zu meiden. Statt des Widerrufs hatte er die Stirne, sein ganz rationalistisches Glaubensbekenntniß im Druck herauszugeben; eine Schrift voll Irrthümer und Leidenschaftlichkeit. Preußen gestattete ihm den Aufenthalt in Halle unter der Bedingung, daß er sich ruhig verhalte und keine theologische Collegien lese. Er hielt nun philosophische und philologische Vorlesungen und bezog sogar unter der Hand ein Jahrgeld von Preußen. Zum Danke für solche Vergünstigung kaufte er in der Nähe von Halle sich ein Gütchen (Weinberg genannt) und richtete eine liederliche Studentenwirthschaft ein, setzte, da ihm seine Frau nicht dahin folgte, die Magd in deren Rechte ein (so daß sich erstere scheiden ließ) und verfaßte ein Pasquill auf König Friedrich Wilhelm II. unter dem Titel: das Religionsedict, ein Lustspiel 1788. Dazu kam, daß er eine staatsgefährliche Gesellschaft gründete und leitete, die Union oder die Gesellschaft der 22 verbündeten Männer genannt, und so sein Wort an Preußen gegeben schändlich brach. Beschämt waren alle seine Freunde, besonders Semler, und ein Jahr Festungsstrafe in Magdeburg war gewiß eine sehr gnädige Strafe. Nachdem er diese erstanden hatte, führte er sein ärgerliches Leben auf seiner Wirthschaft fort, bis ihn ein früher Tod nach leidenvoller Krankheit, die ihn nicht zur Buße führte, wegnahm am 23. April 1792. Bahrdt war ein maßloser Gegner der protestantischen orthodoxen Theologie. Solide Bildung und gründliches Wissen gingen ihm unläugbar ab. Er wußte aber diese Mängel schlau zu verdecken vermittelst guter natürlicher Gaben, denen er einen sehr gefälligen Anstrich zu geben und so seine Sache glücklich an den Mann zu bringen wußte. Der Unglaube seiner seichten Zeit kam ihm zu statten, er schmeichelte ihm durch practische Frivolität und Sittenlosigkeit, und suchte ihm Halt und Stütze durch den vulgärsten Rationalismus zu geben. Von Seite seiner politischen Gesinnung ist er der Vorläufer des jungen Teutsch-

lands und des Communismus unserer Zeit, in welchem er selbst jämmerlich unterging. Von seinen Schriften bemerken wir folgende: „Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs unserer Kirche" (Riga 1771); „Neueste Offenbarung Gottes" (Riga 1773. 1774. 4 Thle.); „Briefe über systematische Theologie" (Eisenach 1770—72); „System der Moraltheologie" (Eisenach 1779); „die kleine Bibel" (ebendas. 1780. 2 Bde.); „Briefe über die Bibel im Volkstone" (ebendas. 1782—83. 6 Thle.); „Das neue Testament, oder Belehrungen Gottes durch Jesum und seine Apostel" (Berlin 1783. 2 Thle.); „Ausführung des Plans und Zwecks Jesu" (ebendas. 1784—93. 12 Thle.); „System der Dogmatik" (Eisenach 1785. 2 Bde.); „Moral für alle Stände," 3. Auflage mit Zusätzen von W. A. Teller (Berlin 1793. 3 Bde.); „Rhetorik für geistliche Redner" (Halle 1798.). Außerdem gab er Predigten und kleinere Schriften in Menge heraus und übersetzte den Juvenal und Tacitus. Sein von ihm selbst verfaßtes Leben kam in 4 Theilen heraus. Berlin 1790. Seine sämmtlichen Schriften haben längst Werth und Credit verloren und bei allem Haschen nach Popularität ward er vom Volk vergessen. So gewandt und geschmackvoll er für seine Zeit zu schreiben verstand, so abgeschmackt und trivial behandelte er das Heilige; als Beispiel genügt, wie er Jesu Worte *αμην αμην λεγω υμιν* übersetzte, nämlich: „Auf Ehre, meine Herrn, ich versichere Sie!" Seine Moral für Bürger schrieb der Unsittliche im wohlverdienten Gefängnisse und mit Verletzung der ersten Moralgesetze prostituirte er sich und Andere darin. [Haas.]

Bahre, s. Tumba.

Bahrgericht, s. Gottesurtheile.

Bajazid II., Padischah der Osmanen schreibt an Papst Alexander VI. Der päpstliche Ceremonienmeister Burchard enthält in seinem Tagebuche mehrere Briefe Papst Alexanders VI. und des Osmanensultans Bajazid II., die sich theils auf den bekannten Dschem, Bajazids nach dem Abendlande geflüchteten Bruder, theils auf „eine gute und gegenseitige Freundschaft" beziehen, die schon unter dem Vorgänger Alexanders VI., Innocenz VIII. an die Stelle der eifrigen Feindschaft gegen die Türken getreten war, welche einen Pius II. und überhaupt die Päpste seit den Kreuzzügen beseelt hatte. In dem einen Briefe empfiehlt der Sultan sogar dem Papste den Neffen Innocenz VIII. Nikolaus Cibo zur Cardinalswürde; in einem andern bittet er Alexander VI., wenn Dschem von dem Könige Carl VIII. von Frankreich, der nach der Eroberung Neapels gegen die Osmanen zu ziehen beabsichtigte, aus Rom weggebracht werden sollte, ihn auf irgend eine Weise zum Tode zu bringen, damit er nicht als Kronprätendent aufgestellt werde. Dafür versprach er dem Papste und den christlichen Staaten beständigen Frieden. Wurde wegen der Unwahrscheinlichkeit des Inhaltes, sowie wegen des Umstandes, daß diese Briefe durch einen Feind Alexanders, den Bruder des Cardinals von Rovere, Johann von Rovere, in Umlauf gesetzt wurden, die Aechtheit dieser Correspondenz von du Boulay in Zweifel gezogen, so möchte auch mehr als ein Grund vorhanden sein, die aus der Correspondenz gefolgerte Theilnahme Alexanders VI. an Dschems Vergiftung gleichfalls in Abrede zu stellen. Man thut wohl am besten, in Bezug auf Letzteres der Erzählung Burchards beizupflichten, Dschem sei ein Opfer der ungewohnten Lebensart geworden (ex esu seu potu statui suo non convenienti vita est functus); in Bezug auf die Aechtheit jener Briefe muß jedoch erwähnt werden, daß der, erst vor Kurzem im archivio storico italiano abgedruckte, venetianische Geschichtschreiber Malipiero ausdrücklich erwähnt, Hr. Ludovico Moro von Mailand habe 1498 den Papst Alexander VI. bewogen, einen Gesandten an den Padischah abzuschicken, um denselben zu veranlassen, Venedig anzugreifen, was so ziemlich mit dem Inhalte des einen der Burchardischen Briefe übereinstimmen würde. (Vgl. auch J. v. Hammers osmanische Geschichte, Bd. I. S. 620. Pesth 1840. Roscoe, Leben Papst Leo's X. Teutsch von Glaser und Henke.

Bd. I. S. 214 ꝛc. Burchard selbst ist in Eccardi corpus historicum 2r Bd. abgedruckt.) [Höfler.]

Bajus, s. Bay.

Balaam oder **Bileam** (בִּלְעָם, LXX. *Βαλαάμ*, Volksverderber, von בלע und עם wahrscheinlich von den verderblichen Verwünschungen so genannt) ist jener zweideutige Prophet, welchen der moabitische König Balak aus Phethor in Mesopotamien herbeikommen ließ, um die Israeliten zu verfluchen, die bereits Basan und das Reich des Königs Sihon erobert hatten und denen bald auch Moab unterliegen zu müssen schien. Ueber seinen Charakter sind schon die Kirchenväter und ältern Exegeten nicht einig. Manche halten ihn für einen Propheten des wahren Gottes, andere für einen satanischen mit Zauberei sich abgebenden Lügenpropheten. (Cf. J. F. Buddei historia ecclesiastica veteris testamenti. Halæ Magdeb. 1715 p. 752. — Rosenmüller, Scholia. Excursus I. ad libr. Numer.) Erstere stützen sich darauf, daß Bileam Jehova's Willen zu erfahren suche und denselben befolge (Num. 22, 8—21.), daß er nichts Anderes reden zu können versichere, als was Jehova gebiete (Num. 22, 38. 23, 12. 25. 24, 13.), daß er wirklich das Volk Israel nicht verfluche, sondern segne (Num. 23, 8—10. 18—24.; 24, 5—9. 17—19.), daß Jehova sein Wort in Bileams Mund lege (Num. 23, 5.) und der Geist Gottes über ihn komme (Num. 24, 2.) und seine Weissagungen, namentlich das bekannte: Orietur stella ex Jacob etc. (Num. 24, 17.) als göttlich inspirirte anerkannt seien, und daß ihm sogar der Name Prophet gegeben werde (2 Petr. 2, 16.); Letztere dagegen heben hervor, daß er Wahrsager (קוֹסֵם ariolus) genannt werde (Jos. 13, 22.), daß er Götzenaltäre errichte und Götzenopfer schlachte (Num. 22, 41. 23, 1. 28 f.), daß er überall die Absicht verrathe, Israel wirklich zu verfluchen (Num. 23, 13 f. 28 f.), mithin als Widersacher Jehova's und seines Volkes erscheine, daß er letzteres zum Dienst des Baal Peor verführen helfe (Num. 31, 16.) und sogar mit den Midianiten gegen sie kämpfe (Num. 31, 8.). Demnach sprechen für jede der beiden Ansichten und somit auch gegen jede derselben sehr bedeutende Gründe und man wird wohl mit Estius (Annotationes in præcipua ac difficiliora s. script. loca. Duaci. 1621. p. 69) u. A. sagen müssen, daß Bileam zwar den wahren Gott gekannt und auch prophetische Offenbarungen von ihm erhalten habe, daß er aber deßungeachtet ein gewinnsüchtiger, durch Bestechung käuflicher, den Israeliten feindlich gesinnter, zu schlechten Mitteln greifender und bösartiger Mann gewesen sei, wie ja bekanntlich die Gabe der Weissagung im alten Bunde nicht immer unbedingte Charakterreinheit zur Voraussetzung hat. In der That bezeichnet auch schon die alte jüdische Tradition im Talmud und den Targumim den Bileam als einen verworfenen Menschen (Winer, Realw. I. 215.). Wie er zur Kenntniß und theilweisen Anerkennung des wahren Gottes gekommen sein möge, läßt sich leicht denken. Die Kunde von dem, was in Aegypten und in der Wüste mit dem auserwählten Volke unter der Leitung seines Gottes geschehen, und wie es die mächtigen transjordanischen Könige Og und Sihon besiegt habe, mußte wohl auch nach Mesopotamien gekommen sein, abgesehen davon, daß sich dort noch Ueberreste von der wahren Kenntniß und Verehrung Gottes seit Abrahams und Jakobs Zeit erhalten haben konnten. Wenn nun Bileam auf die Schicksale des auserwählten Volkes und seine wunderbaren Führungen achtete, so mußte Israels Gott in seinen Augen wohl einen unendlichen Vorzug vor allen andern vorgeblichen Göttern erhalten, wenn er sich auch noch nicht gerade unbedingt für seine ausschließliche Anerkennung und Verehrung entscheiden konnte. Sofort erscheint die Einladung des moabitischen Königs, sich diesem Gott zu widersetzen und sein Volk zu verfluchen, für Bileam selbst gerade als ein Mittel in der Hand der Vorsehung, ihn zur endlichen Entscheidung zu bringen. Diese erfolgte aber nach der schlimmen Seite hin, die Habsucht und

Bestechlichkeit siegte über die bessere Einsicht. Obwohl von Jehovas Macht und der Unmöglichkeit, ihm zu widerstehen, überzeugt, wollte er letzteres dennoch versuchen, und daß es nicht gelang, sondern Jehova den beabsichtigten Fluch in seinem Munde in Segen verwandelte (Deut. 23, 6. Nehem. 13, 2.), war nicht sein Verdienst. Die Fügung, die ihm zum Heile hätte gereichen sollen, hat er zu seinem Verderben mißbraucht, und selbst durch die auffallendste warnende Dazwischenkunft Gottes sich auf seinem verkehrten Wege nicht aufhalten lassen. Der Engel Gottes versperrte ihm diesen, sichtbar selbst dem Thiere, auf welchem er ritt, aber von ihm selbst nicht beachtet, so sehr hatte sein Ehrgeiz und seine Gewinnsucht ihn bereits verblendet, und das unvernünftige Thier mußte dießmal den Propheten belehren und zurechtweisen. Auf der andern Seite war, was durch Bileam geschah, für das theokratische Volk von hoher Wichtigkeit. Der Prophet Micha bringt es demselben als eine der ausgezeichnetsten Gnadenerweisungen Gottes in Erinnerung, um es zur Treue gegen Jehova und Befolgung seines Gesetzes zu bewegen (Micha 6, 5.). Schon die erfreuliche Verheißung für Israel an sich, im Angesichte des moabitischen Königs ausgesprochen, konnte nur zur tiefsten Entmuthigung der Moabiten führen, die schon vorher der israelitischen Macht unterliegen zu müssen fürchteten, und mußte andererseits das Gottvertrauen der Israeliten und ihre Begeisterung zum theokratischen Kampfe, den sie bereits mit Ueberwindung mächtiger Könige glücklich begonnen hatten, bis zum höchsten Grade steigern; beides um so mehr, als der Prophet dießmal nicht ein Mitglied, sondern eher ein Gegner der Theokratie war, und dieselbe, wenn auch nur aus bloßer Gewinnsucht, gleich im Keime zu vernichten den Versuch machte; und beides um so mehr, je herrlicher und je glänzender die Zukunft des theokratischen Volkes erschien, die der Seher vor dem Moabitenkönige enthüllte. Von Uebertreibung der Verheißung aus nationalem Selbstgefühl und Stolz konnte nicht die Rede sein, da sich auf solche Weise im Munde eines solchen ausländischen Sehers die beabsichtigten Fluchworte gegen seinen Willen in Segenssprüche verwandelten. Hier war vielmehr der Finger Gottes sichtbar, nicht weniger als in den ägyptischen Wundern, wo selbst die Zeichendeuter Pharao's ihn erblickten (Exod. 8, 19.). Ihren Höhepunct erreicht die Verheißung am Schlusse, wo von dem Stern aus Jakob und dem Scepter aus Israel die Rede ist, unter welchem zwar einige Rabbinen, wie Aben-Esra und manche protestantische Ausleger, denen auch Hengstenberg früher beistimmte (Christologie I. 78—83), den David, aber schon die Targumisten Onkelos und Jonathan und viele Rabbinen (cf. Jos. de Voisin, proœm. in Pug. fidei ed. Karpz. p. 81) und die bewährten kirchlichen Ausleger insgesammt (omnes Christiani Doctores sagt Estius), den Messias oder David und den Messias zugleich verstehen, so nämlich daß die Verheißung durch ersteren und seine Siege über die Moabiten nur anfangsweise, vollständig aber erst durch den Messias erfüllt worden wäre. Für die Beziehung „auf das personificirte israelitische Königthum", und damit auf David und den Messias zugleich, hat sich neulich auch Hengstenberg mit Verwerfung seiner frühern Deutung entschieden (die Geschichte Bileams und seine Weissagungen ꝛc. Berlin 1842. S. 172 ff.). Was gegen die messianische Beziehung vorgebracht worden ist, läßt sich auch in der That leicht beseitigen (vgl. F. Herd, Erklärung der messian. Weissagungen im A. B. Thl. I. Lief. II. S. 141 ff.). — Viele Noth hat den Exegeten besonders der neuern Zeit das Reden der Eselin gemacht; als äußere historische Thatsache nach dem nächsten Wortlaut der Schrift durfte es einmal nicht Statt gefunden haben, und so nahm man zu Träumen, Visionen, Allegorien, Fictionen, zweitem Gesichte (second sight), Selbstgespräch u. dgl. seine Zuflucht. Allein da so bestimmt gesagt wird, die Eselin habe den Engel gesehen und ihm auszuweichen gesucht (Num. 22, 23.), Jehova habe den Mund der Eselin geöffnet und dieselbe sofort zu Bileam geredet (ebend. 28, 30.), und der Apostel Petrus ausdrücklich schreibt,

das sprachlose Thier habe mit Menschenstimme geredet und der Thorheit des Propheten gewehrt (2 Petr. 2, 16.); so wird man immerhin den älteren kirchlichen Exegeten beipflichten müssen, welche an einen wirklichen äußern Vorgang und ein wirkliches Reden der Eselin dachten. Der Widerspruch zwischen der Erlaubniß, die Bileam erhalten hatte (Num. 22, 20.), und dem Hinderniſſe, das ihm auf der Reiſe durch den Engel Jehovas und die redende Eselin begegnete, iſt nur ſcheinbar. Denn jene Erlaubniß war mehr nur eine erprobende als die Abreiſe bezweckende, und daß dieſe dem göttlichen Willen zuwider ſei, iſt dem Bileam ſchon vorher geſagt worden (Num. 22, 12.), weßhalb er nicht zum zweiten Mal hätte anfragen ſollen. Da er nun aber doch von der gegebenen Erlaubniß gegen Gottes Abſicht Gebrauch machte, wurde er unterwegs noch einmal in der auffallendſten Weiſe auf das Bedenkliche und Gefährliche ſeines Vorhabens aufmerkſam gemacht, ihm aber dennoch das Weiterziehen geſtattet, zu welchem er ſich auch unverzüglich entſchloß. — Die außerbibliſchen Nachrichten über Bileam, z. B. daß er einer der Räthe Pharaos geweſen ſei, ſpäter eine Reiſe nach Aethiopien gemacht und gegen den König Cicanus eine Empörung angeſtiftet habe, in Folge davon aber aus dem Lande getrieben worden ſei; oder daß er einerlei mit Laban, oder mit Elihu im B. Job, oder der Vater des Jannes und Mambres geweſen ſei u. dgl., verdienen als völlig grundlos hier höchſtens nur eine Erwähnung, ſowie auch die apokryphiſche *διδαχὴ Βαλαάμ* (J. A. Fabric. codex pseudepigraph. v. T. I. 807—13.). [Welte.]

Baladan, ſ. Merodach-Baladan.

Balak (בָּלָק) hieß jener König von Moab, welcher den Balaam (ſ. d. A.) aus Meſopotamien kommen ließ, um die Israeliten, von denen er bekriegt zu werden fürchtete, zu verfluchen (Num. 22, 24.), nachher aber auf Balaams Rath dieſelben zur Unzucht mit den Töchtern Moabs und zum Dienſt des Baal Peor zu verführen ſuchte und dadurch bewirkte, daß Gottes Zorn und eine ſchwere Plage, der Tod von 24,000 Menſchen, über ſie kam (Num. 25, 1—9.).

Baldachin. In den älteſten Kirchen erhob ſich über dem Altar gewöhnlich auf vier, bisweilen auch auf zwei kleinen Säulen ein meiſt halbkreisförmiges Dach, welches von den Lateinern, weil es den Altar beſchattete, umbraculum, von den Griechen, wegen ſeiner thurmähnlichen Geſtalt *πύργος* genannt wurde. Es diente in ſeiner tempel- oder baldachinartigen Form zur Decorirung und Bedeckung des Altars, um ihn gegen den herabfallenden Staub zu ſchützen; ſpäter auch zur Aufbewahrung der Euchariſtie, indem von der Wölbung deſſelben das Gefäß herabhing, in welchem dieſelbe eingeſchloſſen war, weßwegen es auch Ciborium genannt wurde. Es war gewöhnlich ſo umfangreich, daß es den Prieſter bei der hl. Handlung überragte. Als etwa mit dem 12ten Jahrhundert an die Stelle dieſer alten Altarthronhimmel die Tabernakel in unſerer Weiſe traten, wurden dieſelben dennoch ſehr vielfach beibehalten. Es wurde ſogar von Synoden, namentlich des 13ten Jahrhunderts, auf ihre Beibehaltung gedrungen, wie von den Synoden zu Münſter im J. 1279, zu Cöln 1281, zu Lüttich 1287. Die Ehrfurcht gegen das hl. Sacrament und das hl. Opfer hatte außer dem Herkommen an dieſen Beſtimmungen den vorzüglichſten Antheil. Dennoch verloren ſie ſich allmälig, beſonders da der Altarbau ſelbſt ſehr oft eine thronartige Form annahm. Jetzt und namentlich bei uns ſind dieſe Altarbaldachine äußerſt ſelten. Nur iſt in manchen Kirchen der Gebrauch geblieben, daß man mit ähnlichen Baldachinen in kleinerer Form an hohen Feſten den Tabernakel verziert. Dieſelben ſind oft von Gold und Silber, meiſtens von Sammt- oder von gold- und ſilberdurchwirkten Seidenſtoffen. Aus dieſem letztern Stoffe beſtanden auch die frühern Altarthronhimmel; daher auch ihre Benennung Baldachin (baldachinum, baldacchinum), die ſie im Mittelalter erhielten, nach der gewöhnlichen Annahme von Baaldak, ſeit den Kreuzzügen der neuere Name für Babylon, weil die ge-

nannten Zeuge von da, als dem frühern Haupthandelsplatz darin für Europa, bezogen wurden. Die gewöhnliche liturgistische Benennung ist umbella, auch cœlum. — Durch den Gebrauch dieser Altarbaldachine wurden die meistens quadratförmigen, seiden-, sammt- oder damaststoffige gewöhnlich reichverzierte Baldachine, gewöhnlich Traghimmel, Himmel genannt, veranlaßt, die zur schützenden und ehrenden Bedeckung des hochwürdigsten Sacramentes bei feierlichen Prozessionen mitgetragen werden. Sie begegnen uns namentlich seit dem 13ten Jahrhundert. Die vornehmsten Glieder der Gemeinde rechneten es sich früher zur Ehre, zu den Trägern dieser Baldachine zu gehören. — Auch bei der öffentlichen Versehung der Kranken werden sehr vielfach solche Traghimmel in kleiner Form angewendet. — Der Thronsitz des Bischofs bei feierlichen Gottesdiensten auf der Seite des Altars ist gewöhnlich ebenfalls mit einem Baldachin geziert. Faldistorium, Thronsitz. [Lüft.]

Balde, Jakob, das große Dichtergenie des 17ten Jahrhunderts, geboren zu Ensisheim bei Colmar im Elsaß im J. 1603, studirte zu Ingolstadt, wurde Doctor der Philosophie, ging von der Rechtswissenschaft zur Theologie über und trat 1624 in den Jesuitenorden, lehrte einige Jahre zu Ingolstadt die schönen Wissenschaften zu allgemeinster Zufriedenheit, die er sich auch am bayerischen Hofe in München als Hofprediger 1638 zu erhalten wußte. Vollkommen mächtig der lateinischen Sprache, vertraut mit allem Classischen legte er seine Dichtererzeugnisse in lateinischer Sprache, mit geringer Ausnahme, nieder, denn seine Muttersprache war damals keine dichterische; daher seine wenigen teutschen Gedichte weit hinter den lateinischen zurückstehen, wovon seine teutsche Dichtung jedoch „der Ehrenpreis Mariä" eine große Ausnahme macht, denn hier erhob ihn die reinste Begeisterung über die Schwierigkeit der Form. Balde bewegte sich in allen Gattungen und Formen der Poesie glücklich, denn wir besitzen von ihm lyrische, heroische, elegische, idyllische, epigrammatische, satyrische und dramatische Dichtungen (unter letzteren namentlich den schönen Stoff: die Tochter Jephta's). Das Lyrische war aber offenbar das vorherrschende Element in Balde, daher man ihn auch den teutschen Horaz genannt hat und es ist nicht zu läugnen, daß er sich nach Horaz gebildet, aber auch, daß er ihn an Feinheit, Würde, hohem Schwung weit übertroffen und sich nie wie jener im Hofpoeten verloren hat. Ueberhaupt kann Balde nur mit seiner Zeit, seiner Umgebung und seinen Lebensverhältnissen richtig aufgefaßt werden, d. h. als Jesuit und Zeitgenosse des 30jährigen Krieges. Als Mitglied jenes Ordens war er getragen von einer großen Genossenschaft voll Begeisterung und wissenschaftlicher Kräfte; als Teutscher jener Zeit mußte ihm das Herz bluten, die Religion, seinen einzigen Ruhepunct, mißhandelt zu sehen, und das Ausland, besonders Schweden und Frankreich in ihrer Politik, mußte ihm tief verhaßt sein. Die katholischen Helden des Kriegsschauplatzes standen vor ihm in dem Lichte, das jetzt erst die Geschichte, in ihr Recht eingesetzt, allgemeiner auf sie wirft. Mit frommer und glühender Begeisterung folgte er der Liga, verherrlichte er den Kaiser Ferdinand II. von Oesterreich, Maximilian von Bayern, Tilly, Pappenheim, Wallenstein u. A. Kein Wunder, daß die Protestanten gleichgiltig an ihm vorübergingen (haben ja selbst die Katholiken ihre Schuld noch nicht vollständig an ihn abgetragen). Doch war es ein Protestant, der den großen Dichter zu würdigen verstand und ihn seiner Zeit und seinen Glaubensgenossen empfahl. Herder hat dieses Verdienst um Balde in seinem Kenotaphium auf Jakob Balde (Terpsichore Bd. 3). August Wilhelm Schlegel (in seinen Charakteristiken und Kritiken, Königsberg 1801. 2r Bd. S. 342—348) fällt ein scharfes Urtheil über unsern Dichter, hebt sein Gefühl, seine Phantasie und deren Bilderreichthum, seinen Witz und Verstand, seine sittliche Schnellkraft und Selbstständigkeit und die kühne Sicherheit seines Geistes hervor und verschweigt als Tadel nicht den oft gesuchten und verworrenen Ausdruck, die Uebertreibung in der Darstellung, einen oft ermüdenden Reichthum,

Mangel an Schonung und dichterischer Enthaltsamkeit, sowie an ästhetischem Gefühle bei eckelhaften und empörenden Schilderungen. — Aber wie sehr werden diese Nachtheile von Balde's vollendeter Form, reiner Naturanschauung, Begeisterung und frommem Patriotismus übertroffen; letztere gehören ihm, erstere seiner Zeit an. Er starb zu Neuburg an der Donau am 9. August 1688, wo ihm 1828 ein Denkmal aufgestellt wurde. Balde's lyrische Gedichte (vier Bücher Oden, ein Buch Epoden und neun der Wälder) erschienen 1643. Monach. apud hæredes Cornelii Leysseri. Das Gedicht de vanitate mundi, Monach. 1638 und Herbip. 1659; der Ehrenpreis Mariä 1647 München; im nämlichen Jahre sein Agathyrsus und sein Antagathyrsus, Monach. 1658. Urania Victrix (wahrscheinlich sein letztes Gedicht), Monach. 1663. Cöln 1660 erschien die vollständigere Sammlung der Schriften Balde's in vier Theilen; noch vollständiger in acht Theilen, München 1729. Eine Art von Anthologie aus Balde's Gedichten veranstaltete J. E. Orelli; Herder hat viele lyrische Poesien Balde's in seiner Terpsichore bearbeitet und J. P. Silbert 23 seiner geistlichen Lieder dem „Dom heiliger Sänger" Wien und Prag 1820 in teutscher Uebersetzung einverleibt. Augsburg 1831 bei Matth. Rieger (J. P. Himmer) erschien: „Jakob Balde's Oden und Epoden in fünf Büchern, von Joh. Aigner, königl. Studienrector in Augsburg, eine Uebersetzung, von der eine gute kritische Zeitung der Protestanten sagte, sie sei für Balde, was die Voß'sche für Homer sei. Unbillig war es, daß die Zweibrücker Balde nicht edirten, während sie dieß doch dem unter ihm stehenden Joannes Casimirius Sarbiewski (vulgo: Sarbievius) haben zu Theil werden lassen. Rühmlich erwähnen Balde's Leistungen seine Zeitgenossen Barläus, Lehrer der Philosophie in Amsterdam, der Engländer Sottwell und Baillet (im 18ten Jahrhundert). [Haas.]

Balduin, Graf von Flandern. Unter den vielen Balduin, welche der Grafschaft Flandern vorstanden, war nebst Balduin V. Insulanus, dem Vormunde König Philipps I. von Frankreich und Gegner König Heinrichs III., der neunte dieses Namens besonders ausgezeichnet. Zeitgenosse Königs Philipp August, dessen Lehensträger er war wie andererseits des teutschen Reiches, unternahm Balduin die berühmte Heerfahrt in das gelobte Land, welche durch Betrieb der Venetianer die Kreuzfahrer erst nach Zara, dann durch Alexius Angelus vor Constantinopel brachte. Nachdem es den Flandern und Venetianern gelungen war, an die Stelle des Usurpators Alexius III., dessen Bruder und Neffen auf den Thron zu erheben, stürmten, als jener gewaltsam durch Murzuphlus sein Leben verloren, die Lateiner die Stadt, eroberten sie am 12. April 1204 die Hauptstadt des byzantinischen Kaiserreiches und vertheilten dieses selbst unter sich. Jetzt erhielt es einen abendländischen und katholischen Kaiser, einen abendländischen und katholischen Patriarchen und Papst Innocenz III., welcher anfänglich den Bann auf die Kreuzfahrer geschleudert hatte, sah sich unerwartet an dem Ziele der sehnsüchtigen Wünsche so vieler Päpste seit Leo IX. (und dem Schisma des Michael Cärularius) angelangt. Als der große Kampf zwischen dem sacerdotium et regnum im Abendlande ausbrach, der so viele edle Kräfte fruchtlos vergeudete, war zugleich auch das Schisma im christlichen Oriente ausgebrochen; jetzt war es dem Einen Mann gelungen, das Eine und das Andere zu tilgen und eine herrliche Zukunft schien für Europa zu blühen, als der neue Kaiser sich an alle Vorstände der abendländischen Christenheit wandte, die Ihrigen zu bewegen, nach dem byzantinischen Reiche zu ziehen und der neuen Herrschaft durch umfassende Colonisation feste Stützen zu geben. Allein es war Balduin nicht vergönnt, diese selbst zu legen. Er fiel bereits ein Jahr und zwei Monate, nachdem er siegreich in Constantinopel eingezogen war, in die Gefangenschaft der Bulgaren. Spät erst, als von seinen Nachfolgern auf dem byzantinischen Thron bereits Heinrich I. 1216 auf dem Zuge nach Epirus gestorben, Peter von Courtenay 1220 ermordet worden war und

Robert in Gram und Schwäche dem Grabe entgegeneilte († 1228), soll nach Matthäus von Paris Balduin aus der Gefangenschaft nach Hause zurückgekehrt und nun auf Befehl seiner Tochter Johanna, die den Prinzen Ferdinand von Portugal geheirathet hatte, in Flandern zwischen zwei Hunden aufgehängt worden sein (1224). Es war dieß ein gewisser Bertrand von Raig, der Balduin ähnlich sah. Der ächte Balduin war bereits 1208 von dem Bulgarenfürsten Johannitius, seinem siegreichen Gegner, aller Verwendungen der Lateiner und des Papstes ungeachtet auf das Grausamste verstümmelt, mit abgehauenen Armen und Beinen in einem Graben den Raubvögeln vorgeworfen worden und hatte so unter furchtbaren Qualen sein Leben geendigt. (Vergl. Hurter, Papst Innocenz III. Buch VIII. und X.) [Höfler.]

Balduin, Könige von Jerusalem. Vier Könige dieses Namens trugen die Krone des durch den ersten Kreuzzug (1096—1099) begründeten sog. allerheiligsten Königreiches. Der erste Balduin I. Graf von Edessa, Bruder des Herzogs Gottfried von Bouillon, der die Krone von Jerusalem verschmäht und sich mit dem Herzogstitel begnügt hatte, folgte diesem nicht ohne Widerspruch des Patriarchen Dagobert und mehrerer Fürsten nach. 1100—1118. Nachdem er das neue Reich, das wie aus dem Stegreife begründet war, durch den Sieg bei Ascalon über die Aegypter vordersam gesichert hatte, suchte er es durch Anlage fester Schlösser zur Sicherung der Handelsstraßen, durch Eroberung von Cäsarea, Arsuf ꝛc., insbesondere aber dadurch zu schützen, daß er die Eroberung der wichtigen phönicischen Seestädte begann, ohne welche Jerusalem von der Unterstützung des Abendlandes soviel als abgeschnitten war. Das wichtige Akko (Ptolemais), Sidon, Beyrut, Tripolis fielen von 1104—1110 in seine Hände. Die Verbindung mit dem Abendlande ward hergestellt und dadurch der Besitz der christlichen Eroberungen im Oriente nicht bloß von der zweifelhaften Hilfe von Landarmeen abhängig. Die Seestädte des Occidents Venedig, Genua, Pisa nahmen von nun an einen directen Antheil an den Angelegenheiten des „sacrosancten Königreichs." Aber die Spaltungen im Innern, die Opposition, welche von Seiten der Patriarchen, wie der großen Lehensträger, bald auch von Seite der orientalischen Christen gegen die neuen Kreuzfahrer statt fand, und der Untergang von 3 Pilgerheeren, die Bagdad zu erobern gehofft hatten (1101), bereiteten seiner Regierung vielfaches Wehe, während seine eigene Ehescheidung Anlaß zu gegründeten Streitigkeiten gab und ein schlimmes Beispiel für seine Nachfolger wurde. Er starb, nachdem er von Arabien aus einen kühnen Kriegszug nach Aegypten unternommen hatte und bereits Babylon bedrohte, auf der Rückkehr zu Elarisch 1118. — Balduin II. Graf von Edessa, König von Jerusalem 1118—1131. Hochbetagt folgte dieser seinem Vetter auf dem Throne nach. Wurde seine Regierung schon durch die fortwährende Sorge um Antiochia wegen der Abwesenheit Boemunds in Anspruch genommen, so erlitt dieselbe einen noch ungünstigern Charakter durch die Gefangenschaft seines Neffen Joscelin, dem Balduin Edessa übergeben hatte, und endlich durch die Gefangenschaft des Königs selbst (1122) bei Balak, während welcher ein großes ägyptisches Heer Joppe zu erobern suchte. Allein mit Hilfe der Venetianer wurden die Aegypter zurückgeschlagen und selbst Tyrus 1124 erobert. Als Balduin nach 18monatlicher Gefangenschaft befreit wurde, war eine ununterbrochene Reihe von Kämpfen das Loos, das ihm die Krone brachte. Zugleich aber nahmen auch die theils unter seinem Vorgänger, theils unter ihm gegründeten geistlichen Ritterorden einen Aufschwung, der Morgen- und Abendland mit Bewunderung erfüllte, während von saracenischer Seite das erste Auftreten des nachher so furchtbaren Christenfeindes Emad eddin Zenki gleichfalls in seine Regierung fällt, indem derselbe schon damals sich Halebs bemächtigte und von dem Chalifen die Belehnung mit Syrien, Mesopotamien und den übrigen westlichen Provinzen erlangte. Noch traf es Balduin II. an dem

Ende seiner Tage auf's Neue, Antiochia zu schützen, da Boemund II. 1131 erschlagen worden war; kaum aber hatte er Boemunds Tochter das Fürstenthum ihres Vaters gesichert, so wurde er tödtlich krank, übergab das Reich seinem Eidam Fulco und dessen Sohn Balduin III. und starb, nachdem er das Mönchskleid empfangen, am 21. August 1131. — Balduin III. 1148—1162. Bis Balduin III., Enkel Balduins II., zur Regierung kam, war während seiner Minderjährigkeit Edessa von Zenki erobert und von Nureddin zerstört worden, er selbst wurde von diesem geschlagen, und der große Kreuzzug, den der hl. Bernhard anregte, kam nun gleichfalls zu seinem so unglücklichen Ende. Balduin III. war um so weniger im Stande, die Eroberungen Nureddins aufzuhalten, als in Antiochia und Tyrus Frauen regierten, Balduin mit seiner Mutter Melisenda die Herrschaft theilen mußte, die Hospitaliter und Templer Streitigkeiten erregten, und während Damascus in die Hände Nureddins fiel, von Aegypten aus Heerhaufen gegen Palästina vordrangen. Die Streitigkeiten, welche im Abendlande Kaiser Friedrich Barbarossa gegen Papst Alexander III. erhob, fanden ihren Nachhall auch unter den Christen im Oriente. Balduin, welcher sich mit einer Nichte des griechischen Kaisers Manuel vermählte, suchte unter diesen Verhältnissen dem Reiche durch große kriegerische Thätigkeit aufzuhelfen, wurde aber durch einen moslemischen Arzt vergiftet und starb im 33ten Jahre seines Lebens den 10. Februar 1162. — Balduin IV. 1173—1185. Balduin III. war sein Bruder Amalrich nachgefolgt, unter welchem nach vergeblichen Versuchen der Christen Aegypten zu erobern, in diesem Lande Saladin die Herrschaft erlangte, und Nureddin starb, als er seine Waffen wider diesen kehren wollte. Während nun in Jerusalem der 13jährige Balduin, Amalrichs Sohn, unter der Vormundschaft des Grafen Raymund von Tripolis stand, vereinigte Saladin die Herrschaft Nureddins mit der seinigen, umspannte so die Christen im Orient und brach derselbe zugleich, wo er konnte, in das Königreich ein. Balduin, welcher, um sich zu befestigen, die Vermählung seiner Schwester mit dem Ritter Veit von Lusignan betrieb und diesen dadurch zum Grafen von Joppe und Ascalon erhob, selbst aber vom Aussatze gequält war, übertrug diesem die Regierung, nahm sie ihm aber bald wieder ab, ließ seinen Neffen Balduin V., ein Sohn aus der ersten Ehe seiner Schwester Sibylle mit dem Markgrafen von Montferrat krönen und ernannte den Grafen Raymund von Tripolis zum Reichsverweser. Unter diesen Verhältnissen wurde von Einsichtsvollen der Untergang des Reichs bereits als nahebevorstehend angesehen. Balduin IV. erlebte ihn nicht mehr, da er bereits 1185 starb. Schon 1188 folgte ihm der junge Balduin V. in das Grab nach und Veit von Lusignan wurde nun König von Jerusalem, das bereits 1187 Saladin nach der großen Schlacht bei Hittin (am 5. Juli) Freitags den 20. October eroberte. [Höfler.]

Balduin (Baudouin) Franz, zu Arras am 1. Januar 1520 in der katholischen Kirche geboren, machte sich als wahrer Wechselbalg auf religiösem und politischem Gebiete bemerkbar, wobei ihm Gewandtheit und Gelehrsamkeit nicht abgesprochen werden kann. Er studierte Jurisprudenz und beschäftigte sich viel mit Theologie, daher er sich mit Glück auch als theologischer Schriftsteller auszeichnete. Im Jahre 1544 trat er in Genf zur calvinischen Confession über, 1545 ward er in Paris wieder katholisch. Im Jahre 1547, zum zweitenmale in Genf, ward er wieder calvinisch, hierauf in Paris wieder katholisch. Nachdem er auf seiner Lehrstelle in Bourges alles in Verwirrung gebracht hatte, floh er 1555 zu Calvin und trat abermals zu den Calvinisten über, erhielt eine Gymnasialprofessur in Straßburg, konnte sich abermals wegen seines zänkischen Wesens nicht halten, ward in Heidelberg 1557 lutherisch, begab sich 1561 nach Frankreich und ward wieder katholisch. Kein Wunder, daß er die Beinamen Tritapostata und Ecebolius (von jenem Sophisten, der unter Constantius Christ und unter Julian Götzendiener ward) sich zuzog. Dennoch wurden dem gewandten Hofmanne zwei wichtige

Aufträge anvertraut, nämlich den König Anton von Navarra zum Rücktritte zur katholischen Kirche zu bewegen, welcher aber starb, bevor Balduin seine Plane entwickeln konnte; und im Jahre 1564 von dem Prinzen Wilhelm von Oranien nach Brüssel berufen, einen Religionsvergleich zu Stande zu bringen. Bereits hatte er hier einen glücklichen Fortgang seiner Bemühungen, als er sich im Jahre 1567 auf die Seite Herzog Alba's schlug, worauf er nach Paris reiste und unter großem Beifall Vorlesungen hielt. Zwei Jahre darauf treffen wir den unruhigen Kopf als Professor in Angers und 1573 wieder in Paris, wo er einen Ruf nach Krakau erhielt und annahm, ein Wechsel, von dem ihn nur der Tod abbringen konnte, der ihn am 11. November 1573 zu Paris ereilte. Er hinterließ eine Menge juristischer, historischer und theologischer Schriften. Von beiden letztern führen wir nur an: Historia Collationis Carthaginiensis. Paris 1566. Histoire des rois et princes de Pologne. Paris 1573. Oratio de legatione Polonica. Paris 1573. Optati libri VI. de schismate Donatistarum. Paris 1563. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Balduin in seiner Schrift: Minucii Felicis Octavius restitutus cum prolegomenis. Heidelberg. 1560, worin er den wahren Verfasser der Schrift, welche man bis dahin dem Arnobius Africanus zugeschrieben hatte, ausmittelte. Ersch's und Gruber's Encyklopädie zählt unter dem betreffenden Artikel 29 Werke von Balduin auf. [Haas.]

Ballei, s. Ritterorden.

Ballerini, Peter und Hieronymus, ein gelehrtes geistliches Brüderpaar aus Verona, der erstere geboren am 7. September 1698, der letztere am 29. Jänner 1702. Es werden sich in der Literärgeschichte wenige Beispiele eines solchen Zusammentreffens von Bluts- und Geistesverwandtschaft finden, wie bei diesen berühmten Gebrüdern. Ihr Zeitgenosse Mazzuchelli (gli scrittori d'Italia Vol. II. p. 179) beschreibt ihre untrennbare Studiengemeinschaft und behauptet, man könne eigentlich sagen, daß jedes Werk, das aus ihrer Feder floß, eine Arbeit beider sei, nur mit dem Unterschiede, daß da, wo der Stoff theologisch oder canonistisch ist, der größere Antheil dem Peter, wo er hingegen geschichtlich oder kritisch, dem Hieronymus zukomme. Der erstere begann seine Schriftstellerbahn mit der Schrift: „Il methodo di S. Agostino negli studi. Veron. 1742, Rom. 1757, wodurch er in eine heftige Controverse über den Probabilismus verwickelt wurde. Später bestand er einen Streit über die Rechtlichkeit der Zinsen und verfaßte die Schrift: De jure divino et naturali circa usuram Bonon. 1747, Tom. II.; ferner veranstaltete er die Ausgaben der Sermonen des hl. Zeno (Verona 1739), der summa theologica des hl. Antoninus (Verona 1740), der Summe des hl. Raymund von Pennaforte (Verona 1744) und gab die Schrift de vi ac ratione primatus Romanorum pontificum. Veron. 1776 heraus, alles Dieses mehr oder minder mit Beihilfe des Hieronymus, der seinerseits unter Mitwirkung seines Bruders die Werke des Cardinal Noris (Verona 1729—34) edirte, von welchen besonders der vierte Band verdienstvolle eigene Arbeiten des Herausgebers enthält, und gleichzeitig J. M. Giberti episcopi Veronensis opera Veron. 1732 erscheinen ließ. Das berühmteste Werk der Ballerini ist jedoch die Ausgabe der Schriften Leo d. Gr., welche sie im Gegensatze zu der durch den Jansenisten Paschasius Quesnell (1675) veranstalteten Edition in Folge einer Aufforderung des Papstes Benedict XIV. besorgten, und zu deren Vorbereitung Peter 18 Monate hindurch nicht nur den freiesten Zutritt zur Vaticana und den übrigen römischen Bibliotheken genoß, sondern sich auch der Vergünstigung erfreute, die Handschriften derselben in seiner eigenen Wohnung benützen zu dürfen. Die Ausgabe erschien 1755—57 zu Venedig in drei Bänden, wovon besonders der dritte, welcher sich auf die ältern canonischen Rechtssammlungen bis Gratian bezieht, in der Literärgeschichte des canonischen Rechts Epoche macht. [Hildenbrand.]

Balsam ist das wohlriechende, ölartige Harz der kostbaren Balsamstaude

(בֹּשֶׂם und בָּשָׂם), welche nach dem Berichte der Alten vorzugsweise in Palästina heimisch war, und in der Gegend von Jericho, auch in dem Thale von Engedi sorgfältig gepflegt wurde. Er wird dadurch gewonnen, daß man feine Einschnitte in die Rinde macht, aus denen er dann in kleinen Tropfen abfließt und in irdene Gefäße gebracht wird. Für den kostbarsten gilt jener, den die Staude vor dem Ansetzen der Frucht selbst ausschwizt. Eine schlechtere Art pflegte man aus der Rinde und den Saamenkörnern der Balsamstaude zu pressen. Heut zu Tage findet man sie vorzugsweise in der Umgegend von Mekka, ihrer ursprünglichen Heimath; aus Palästina ist sie fast ganz verschwunden. Die Balsamstaude kommt ihrer äußern Gestalt nach dem Weinstocke am nächsten; die Blätter sind das ganze Jahr grün, ihre Höhe nicht über zwei Ellen. Balsam gehörte unter die vorzüglichsten Handelsartikel der alten Juden mit den Tyriern. Man gebrauchte ihn theils zum Luxus, theils zu Heilungen (Jer. 8, 22. 46, 11.). Wenn in unsern Tagen Letzteres oft bestritten wird, so kommt dieß wahrscheinlich daher, daß wir den ächten Balsam nur dem Namen nach kennen; denn er ist äußerst kostbar und selten, indem aus jedem Strauche nur ein ganz geringes Quantum gewonnen wird.

Balsamon (Theodor), ein angesehener kirchenrechtlicher Schriftsteller der Griechen aus der zweiten Hälfte des 12ten Jahrhunderts, geboren zu Constantinopel, bekleidete an der Kirche seiner Vaterstadt verschiedene Würden (Diakon, Nomophylax, Chartophylax) und wurde zuletzt zum Patriarchen von Antiochia ernannt, obwohl sich dieß Patriarchat schon längere Zeit in den Händen der Lateiner befand. Sein berühmtestes Werk sind die Scholien zum Nomocanon des Photius, welche er aus Auftrag des Kaisers Manuel Comnenus und des Patriarchen Michael Anchialus noch als Diakon begann, später als Patriarch fortsetzte und dem Patriarchen von Constantinopel Georgius Xiphilinus dedicirte. Herausgegeben wurde es zuerst lateinisch von Hervet (Paris 1561) und von Agyläus (Basel 1562), dann in der Ursprache mit der lateinischen Uebersetzung des Hervet von Fronto Ducäus (ebend. 1620), mit der des Agyläus von H. Justean (Paris 1615) und verbessert in der bibliotheca juris canonici veteris von Justeau, am besten endlich in dem Synodicon von Beveridge. Daß dem Balsamon die früher unter seinem Namen bekannte collectio constitutionum ecclesiasticarum (bei Justeau bibl. j. c. II., p. 1225) nicht zugeschrieben werden könne, ist in neuester Zeit über allen Zweifel erhoben worden. Biener setzt sie an das Ende der Regierung des Heraclius, während Heimbach und Bickel sie zu Ende der Herrschaft Justins II. verfaßt glauben. Das Todesjahr des Balsamon ist ungewiß, es fällt wahrscheinlich zu Anfang des 13ten Jahrhunderts.

Baluzius, Stephan, von seiner Geburtsstadt Tulle Tutelensis beigenannt, gehört wenn auch nicht in die erste, so doch als einer der ersten in die zweite Reihe der ausgezeichneten Männer, welche das Zeitalter König Ludwig XIV. durch Kunst und Wissenschaft verherrlichten. Es ist nicht die Kraft und Fülle des schöpferischen Genius der großen Dichter, Philosophen und Kanzelredner jener Zeit, welche Baluze auszeichnete, es ist vielmehr die massenhafte und doch tiefe Gelehrsamkeit, der unermüdliche, vor keiner Arbeit zurückschreckende Fleiß und die ausnehmende Gabe, alte Handschriften zu entdecken und zu benutzen, welche uns in Staunen setzen und durch welche so viele kostbare Schätze ans Tageslicht gebracht, so viele bis dahin ungekannte Fundgruben des menschlichen Wissens eröffnet worden sind. Er war geboren am 25. November 1630 und legte, wie damals gewöhnlich, den Grund seiner Bildung in dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt. Am 2. Januar 1646 ging er nach Toulouse, wo er acht Jahre hindurch eine Freistelle in dem Collegio des hl. Martialis hatte, um seine humanistischen und philosophischen Studien zu vollenden. Dem Willen seines Vaters gemäß, der in Tulle als Rechtsgelehrter in hohem Ansehen stand, studierte er dann

in Toulouse Jurisprudenz, quia pater ita volebat, sed parum proficiebam, so sagt er selbst. Seine Neigung zog ihn vor allem zu dem Studium der Kirchengeschichte und des canonischen Rechtes, und die Bibliothek des Erzbischofs von Toulouse, Carl von Montchal, bot ihm Gelegenheit, seine Neigung zu befriedigen; die Liebenswürdigkeit seines Charakters aber sowie die Strebsamkeit seines Geistes gewannen ihm das Wohlwollen und die Achtung der bedeutendsten Professoren in Toulouse. Im J. 1652 schrieb er sein erstes Werk, Anti-Frizonius, in welchem er dem Petrus Frizonius seine Irrthümer in der von demselben verfaßten Geschichte der französischen Cardinäle (Gallia purpurata) nachwies. Der Sitte jener Zeit gemäß, nach welcher junge Gelehrte sich unter den Schutz eines Mäcenas begaben, um durch dessen Ansehen und Vermögen die sonst unmöglich zu erlangenden Hilfsmittel zu gewinnen, war auch Baluze darauf bedacht, einen gelehrten Bischof für sich zu gewinnen. Nachdem er kurze Zeit (1654—1656) zur Wiederherstellung seiner geschwächten Gesundheit sich in seiner Vaterstadt aufgehalten hatte, wurde er von dem berühmten Petrus de Marca, der damals Erzbischof von Toulouse und nach dem Cardinal v. Retz Erzbischof von Paris wurde, in den freundlichsten Ausdrücken eingeladen, bei ihm zu wohnen und Theil zu nehmen an seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Bis zu dem Tode de Marca's († 1662) blieb er bei demselben, und förderte dessen vielseitige Arbeiten, insbesondere das berühmte Werk: De concordia sacerdotii et imperii, welches er wiederholt (Paris 1663, 1669 und 1704) herausgab und vermehrte. Die erste teutsche Ausgabe cum observatt. Bœhmeri erschien in Frankfurt (Leipzig) 1708 in Fol. Auch besorgte er nach dem handschriftlichen Nachlasse desselben die Ausgabe der Marca Hispanica, h. e. geographica et historica descriptio Cataloniæ etc. Paris 1688 in Fol. und schrieb, als ein Denkmal seiner Pietät, das Leben de Marca's (Paris 1663 in 8.). Nach dem Tode seines Gönners suchten mehrere Bischöfe und Erzbischöfe ihn für ihr Haus und ihre Arbeiten zu gewinnen; er nahm aber im J. 1667 die ihm von dem berühmten Minister Colbert angetragene Stelle als Bibliothekar seiner werthvollen, aus Europa, Asien und Afrika zusammengebrachten Bibliothek an, welche durch ihn geordnet und mit vielen Handschriften vermehrt nachmals durch Vermächtniß an König Ludwig XIV. kam. Nach einigen Nachrichten (Diction. des Auteurs Ecclés. und Eloge de Baluze par l'Abbé de Vitrac p. 50) soll er schon im J. 1670 von Ludwig XIV. zum Professor des canonischen Rechts auf den eigens für ihn errichteten Lehrstuhl am königl. Collegio ernannt worden sein und außerdem eine jährliche Pension bezogen haben; er selbst sagt aber in seiner Selbstbiographie nichts davon, sondern erzählt, wie er nach Colberts Tode (1683) in ländlicher Zurückgezogenheit in einem dem Schottencollegio vor Paris gehörigen Hause wohnte, vielfach kränkelte, und im J. 1707 Director des königl. Collegiums wurde. Er hatte nur die Tonsur empfangen, war aber dennoch nach einander Rector mehrerer Pfarreien, Canonicus in Tulle und andern Stiftern, zuletzt auch an der Metropolitankirche in Rheims. Durch seine Histoire généalogique de la Maison d'Auvergne. Paris 1708. 2 Bde. in Fol., welche er auf das Ansuchen des Cardinal Emmanuel Theodosius von Bouillon geschrieben hatte, zog er sich die Ungnade des Hofes und Verbannung von Paris zu. Er ging nach Rouen, dann nach Blois, von da nach Tours, endlich nach Orleans, aller Orten seine reiche Sammlung von Handschriften mehrend, und die Wissenschaften mit seinen schätzbaren Producten bereichernd. Im J. 1713 wurde er zwar nach Paris zurückgerufen, erhielt indessen seine Stelle nicht wieder. Er starb am 28. Januar 1718 in dem Alter von 88 Jahren und wurde in der Kirche St. Sulpice begraben. In seinem Testamente hatte er verordnet, daß seine Bibliothek einzeln versteigert werden solle, damit Vielen Gelegenheit geboten würde, seltene Schätze zu erwerben; sie wurde indessen doch von dem Könige angekauft, um der königl. Bibliothek einverleibt zu werden, und bestand aus

10,799 gedruckten Büchern und mehr als 1500 Handschriften. Das Verzeichniß seiner Werke, welche sich auf 45 belaufen, findet sich mit seiner, von dem Buchhändler Martin vollendeten Selbstbiographie am vollständigsten in der Ausgabe der Capitularia Reg. Franc. von Chiniac Tom. I. p. 66—74. Sie zerfallen nach ihrem Inhalte in vier Classen. Das Hauptwerk geschichtlichen Inhalts sind die Vitæ Paparum Avenionensium h. e. Historia Pont. Rom. qui in Gallia sederunt ab a. 1305 usque ad a. 1394. Paris 1693 2 voll. in 4. Dann außer den schon angeführten und den Lebensbeschreibungen mehrerer Heiligen, die Historia Tutelensis libr. III. Paris 1717 in 4. Für das canonische Recht erwarb er sich ein unsterbliches Verdienst durch die Capitularia Regum Francor. Paris 1677 2 voll. in fol. Nova ed. cur. Petro de Chiniac Paris 1780 beste Ausgabe. Ferner durch die Concilia Galliæ Narbon. Paris 1669 und die Nova Collectio Concilior. Paris 1683 in fol.. welche unvollendet geblieben ist, weil er fürchtete, eine ihm durch Colberts Vermittlung auf das Bisthum Auxerre angewiesene Pension von 1000 Livers zu verlieren. Die dritte Classe seiner Werke bilden die höchst schätzbaren nach den Handschriften bearbeiteten und mit reichhaltigem, gelehrtem Apparate versehenen Ausgaben vieler Kirchenväter, unter welchen folgende die vorzüglichsten sind: Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opera. Par. 1663, 1669, 1684 in 8. B. Servati Lupi Presb. et Abb. Ferrar. opera. Paris 1664 und 1710 in 8. S. Agobardi etc. Opera. Paris 1666 2 voll. in 8. Reginonis Abb. Prum. libri II. Paris 1671 in 8. Antonii Augustini archiep. Tarracon. Dialogorum lib. II. Paris 1672 in 8. Lucii Cæcilii Firm. Lactantii liber de mortibus persecutorum. zum ersten Male gedruckt, Paris 1679, Ultraj. 1692 in 8. Epistolarum Innocentii III. R. P. libri XI. Paris 1682 2 voll. in fol. Die im Vatican befindlichen Briefe konnte er nicht erhalten. Marii Mercatoris Opera. Paris 1684 in 8. S. Cæcilii Cypriani Ep. et M. Opera, nach seinem Tode von einem Mauriner vollendet und herausgegeben, Paris 1726. Zu der vierten Classe seiner Schriften rechnen wir die vielen zuerst von ihm aus alten Handschriften ans Licht gezogenen Documente, welche er unter dem Titel Miscellaneorum libri VII. Paris 1677—1715 in sieben Bänden in 8. herausgab, und von welchen Mansi eine neue Ausgabe in vier Bänden in Fol. Lucca 1761 veranstaltete. Ferner die Bibliotheca Baluziana, welche der gelehrte Buchhändler Gabriel Martin Paris 1719 in zwei Bänden in 8. herausgab. Außerdem hat er eine Menge verschiedener Werke mit den ältesten Handschriften verglichen, erläutert und mit Randbemerkungen versehen. Auch hat er in Verbindung mit Edm. Martene die neue Ausgabe des Spicilegium von Lucas d'Achery, Paris 1724, drei Bände in Fol. besorgt. (Vgl. L'Europe savante du mois d'Aoust 1718, art. VI. Dupin biblioth. des auteurs ecclés. Tom. XIX. p. I. ed. Amst. und Journal des Savants 1663 sq.) [Seiters.]

Baltasar, s. Belsazar.

Bamberg, Erzbisthum. Das Gebiet, welches um Main und Regnitz im Norden des jetzigen Königreichs Bayern, einst das souveräne Hoch- und Erzstift Bamberg in einem Flächenraum von 65 Quadratmeilen umfaßte, war in vorchristlicher Zeit von slavischen Völkerstämmen bewohnt. Ueberreste slavischen Göttercultes haben sich in den Alterthümern erhalten, welche auf dem Platze der Cathedrale und unter den Crypten derselben in den J. 1771 und 1834 aufgefunden worden. Die ersten Bekehrungsversuche dieser Völkerstämme fallen in die Zeit Carls d. Gr. Urkunden der carolingischen Periode erwähnen fünfzehn Kirchen, am Main und an der Regnitz erbaut; unter diesen auch eine Kapelle auf der einstigen Opferstätte der Göttin Zlota Baba, dem jetzigen Domberge, von welchem Opferhügel der Zlota Baba — Bamberg seinen Namen geschöpft haben soll. Während des 9ten Jahrhunderts erscheint Bamberg als Burgveste der Grafen von Babenberg, nach deren Aussterben mit Otto III. Burg und Gemarkung an Herzog Heinrich von Bayern überging und von diesem als Erbe an dessen Sohn Heinrich VI. von Bayern, als Kaiser nachmals Heinrich II., der Heilige, genannt.

(Cf. Ludwig Scriptt. Bamberg. Tom. I. p. 430.) Bald nach seiner Vermählung mit Kunegunde, der Tochter des Grafen Siegfried von Ardenne und Luxemburg, verschrieb Heinrich das väterliche Erbe der frommen Ehegenossin und verwendete von da an einen großen Theil seiner Sorge wie seiner Reichthümer zur Erhebung und Ausschmückung dieses hochbevorzugten Besitzthums. Zwei Jahre nach seiner Erwählung zum römischen Könige feierte Heinrich mit Kunegunden das Fest Mariä Geburt zu Bamberg (1004) und faßte hier den Entschluß, an diesem Orte ein Bisthum zu gründen und eine des erhabenen Stifters würdige Cathedrale zu erbauen. Bis zum J. 1007 dauerten der Dombau wie die Unterhandlungen mit den Bischöfen von Eichstädt und Würzburg zur Ausmittlung des Umfangs der neuen Diöcese. Die ursprünglichen Grenzen des Bisthums sind bei Ussermann Germ. s. episc. Bamberg. 1802. 4. ed. S. Blas. und Schultes heneberg. Geschichte Bd. I. 77 verzeichnet. Es umfaßte der neue Sprengel vier Archidiakonate, Bamberg, Kronach, Hollfeld und Ikolsheim (Eggelsheim). Vgl. Würdtwein Nov. Subs. VII. 195. Als erster Bischof ward der Kanzler Eberhard instituirt, dem eine Hofhaltung mit vier fürstlichen Ministerialen zur Erhöhung des Glanzes der neuen Stiftung beigegeben ward. In kirchlicher Beziehung erschien das Bisthum unter die Oberhoheit des päpstlichen Stuhles unmittelbar gestellt; eine schwache Spur des Metropolitanverbandes bewahrte sich in der Befugniß des Mainzer Erzbischofes, den Bamberger Bischof zur Provincialsynode einzuberufen. Heinrich II. blieb bis an sein Ende dem heiligen Werke dieser Stiftung mit ungeschwächter Liebe zugethan; Freibriefe, neue Schenkungen an Gütern und Gefällen, kostbare Gaben von Ornamenten, Evangeliarien ꝛc., letztere noch bis heute die Bewunderung der Kunstfreunde, zeugen von dem frommen Eifer des heiligen Kaisers und seiner jungfräulichen Gemahlin, Bambergs Ruhm und Einfluß unter allen Kirchen des Reiches hervorleuchten zu lassen. Kaiser Heinrich der Heilige hatte den Dom zu seiner Ruhestätte erwählt (vgl. J. Gretseri S. J. Sanctt. Bamberg. Ingolst. 1611. 4. Vit. S. Henrici Imp. aut. Adelbold. in Actt. SS. Jul. Tom. III. p. 711—793), wohin er auch am 17. October 1024 feierlich zu Grabe getragen wurde; am 10. März 1040 folgte ihm auch Kunegunde, die Heilige, in die Gruft. Das Bisthum Bamberg zählt vom J. 1007—1803 eine Reihenfolge von 62 Bischöfen. Die ersten Anfänge der Reichsunmittelbarkeit gestalteten sich unter Bischof Heinrich von Schmiedefelden reg. 1242—1257; als die weltlichen Besitzungen der bischöflichen Cathedrale durch den Anfall der reichen Güter Herzogs Otto II von Meran sich beträchtlich vergrößerten. — Die Wahl der ersten acht Bischöfe des neuen Sprengels war von den Kaisern, als Patronen der Bamberger Kirche, ausgegangen, wobei der Einfluß des Investiturstreites in Berücksichtigung zu bringen ist. Von dem Austrag des Investiturstreites bis zur Säcularisation genoß das Hochstift freie, nur selten durch Gewalt oder Trug ꝛc. gestörte, canonische Wahl. — Die Reihenfolge der Bischöfe hat Jäck in Ersch und Grubers Encyklopädie unter Bamberg aufgezählt. Unter die ausgezeichneten Kirchenfürsten dieser Diöcese gehören: Suidger von Mayendorff, als Papst Clemens II. († 1047, s. Clemens II. Papst), Stifter der berühmten Abtei Theres am Main; Bischof Günther, der 1064 den Kreuzzug begleitete und auf der Rückkehr im Juli 1065 in Weißenburg starb. Sein Leichnam wurde in einen kostbaren Teppich gehüllt, nach Bamberg gebracht und im Georgenchor des Doms bestattet Otto I. von Meran, glänzt als Wiedererbauer des 1081 verbrannten Doms (s. unten) wie als Bekehrer der Slaven und Wenden unter den Heiligen der Kirche, † 30. Juni 1139. Andere ruhmreiche Namen wie Otto II. von Andechs, Bischof Berthold von Leiningen, Friedrich von Hohenlohe ꝛc. gehören der Specialgeschichte des Fürstenthums Bamberg an. — Die Reformation ging nicht spurlos an der herrlichen Schöpfung des hl. Heinrich vorüber. Bischof Georg III., Erbschenk von Limburg († 1522), öffnete, bethört von

den Lockungen der Neuerer, häretischen Predigern und Büchern die Thüre der ihm anvertrauten Hürde. Unter seinem Nachfolger, Bischof Weigand von Redwitz († 1556), brach der Bauernkrieg auch über diese Gegend herein, und ein Theil der Diöcese verfiel der Häresie und fremder Herrschaft. Erst die Bemühungen und Kämpfe der Bischöfe Neithart von Thüngen und Gottfried von Aschhausen gewannen wieder den größern Theil des Verlorenen, unterstützt von dem kräftigen Schutze der bayerischen Herzoge und Fürsten. Der dreißigjährige Krieg zog im Ganzen milde an Bambergs Dom und Gebiet vorbei. Das Verwüstete stellten der Fürstbischof Melchior Otto, vereint mit den Domherrn Hier von Würzburg, Schenk von Stauffenberg, M. von Seckendorf u. A. aufs Glänzendste wieder her. Melchior Otto † 1653, gründete auch die einst angesehene Universität Bamberg, jetzt nur noch Lyceum. Im Laufe des 18ten Jahrhunderts treten die Namen Lothar von Schönborn († 1729), der seinen Neffen Philipp Franz von Schönborn zum Bischofe von Würzburg weihte, von welchem Zeitpuncte an die beiden Bisthümer Würzburg und Bamberg meist unter einem Haupte vereinigt blieben; ferner Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn, der teutsche Fleury genannt († 1746), Ludwig von Erchthal, einer der weisesten Kirchenfürsten ꝛc. mit hohem Ruhme hervor. Die Säcularisation traf auch dieses Bisthum im J. 1804, unter dem Fürstbischof Christian Franz von Buseck und seinem Neffen und Coadjutor Georg Karl von Fechenbach. Beide Fürsten wurden mit einer Pension abgefunden und beschlossen ihre Tage im Anblick untergegangener Herrlichkeit; nur die Grabesstätte im hohen Dome war ihnen noch vergönnt. — Das mit dem hl. Stuhle von der Krone Bayern abgeschlossene Concordat von 1817 erhob Bamberg zum Erzbisthum. Joseph Maria von Frauenberg († 21. Januar 1842), trug als der Erste diese Würde, dem im genannten Jahre der vormalige Weihbischof von Regensburg, Kaspar Urban, zum Nachfolger gegeben wurde. — **Bamberg**, Dom und Stadt. Gründung und Ausbau des Domes fällt, wie gesagt, in die ersten Regierungsjahre Kaiser Heinrich des Heiligen. Die feierliche Einweihung der Cathedrale vollzog am 6. Mai 1012 der Patriarch Johannes von Aquileja. Am Ostersonntag 1081 zerstörte ein Brand die Domkirche bis auf die Steinmauern. Bischof Rupert († 1101), und sein Nachfolger, Otto der Heilige, stellten sie in früherer Pracht wieder her, so daß die zweite Einweihung am 3. April 1111 erfolgen konnte. Der **Dom zu Bamberg** ist eines der großartigsten Bauwerke **byzantinischen Styles**, welche das frühere Mittelalter errichtet hat. Die Grundzahl des Baues ist 5 : 10. Das Schiff der Kirche ruht auf 10 Pfeilern, in der Länge von 335 Schuhen; umschlossen von zwei Absiden und zwei Chören mit fünfseitiger Grundform und gleich umgrenzten Radfenstern, das Mauerwerk besteht aus gehauenen Quadern. Die Umfassungsmauern sind mit halbkreisrunden Fenstern und dem gothischen Bande geziert. Zu beiden Seiten der Chöre streben die vier Thürme empor, in Vierecke und in Stockwerke abgetheilt. Die beiden Thürme am Georgenchor verbindet, wie am Dome zu Speier, in der Höhe ein offener, kleiner Säulengang. Die vier Haupteingänge sind auch hier nach der Kreuzesform gestellt, mit dem Hauptportale gegen Mitternacht. — Fast jeder der einander folgenden Fürstbischöfe war darauf bedacht, der Cathedrale eine neue Zierde durch Denkmale, Gemälde und Restaurationen, und damit sich selbst ein bleibendes Gedächtniß zu sichern. Schlimmes drohte der Versuch des Bamberger Domcapitels im J. 1780, den alten Dom in den modernen französischen Rococostyl im Innern umzubauen; jedoch wegen der unermeßlichen Kosten unterblieb die Ausführung. Gleichwohl hatte das ehrwürdige Gebäude durch fremdartige Zusätze und Renovationen Manches gelitten, so daß der große Förderer und Freund altteutscher Kunst, König **Ludwig von Bayern**, eine vollständige Wiederherstellung des Domes zu ursprünglicher Reinheit anordnete und vom J. 1828—1836 durch die Meister K. Rupprecht, Heideloff und von Gärtner vollendete. Die

dritte und neueste Einweihung des Domes ward daher am 21. December 1841 mit Jubel gefeiert. Der höchste Schmuck der Cathedrale besteht außer den Altären in einer Anzahl von Grabdenkmälern, an deren Schöpfung sich fast alle denkwürdigen Künstlernamen des Mittelalters bis zur neuesten Zeit betheiligt und verewigt haben. (Vgl. Beschreibung der bischöflichen Grabdenkmäler im Dom zu Bamberg. Bamberg 1827. Jäck, Bamberg, wie es war ꝛc. Bamberg 1818. G. Heller, Bericht über den Kunstwerth zu Bamberg. Bamberg 1843. Die kostbaren Zeichnungen des im J. 1831 verstorbenen Malers Rupprecht besitzt das Domcapitel zu Bamberg, vgl. Fränk. Merc. 12. Febr. 1831.) Die Stadt Bamberg ist in vier Pfarrsprengel getheilt, die Dompfarrei, die alte Pfarrkirche zu U. L. Frau (erbaut 1387), St. Martin (Jesuitenkirche, erbaut 1690) und St. Gangolph (erbaut 1200). Das alte Bamberg war nicht minder reich an Klöstern und Stiften als die übrigen, ihm gleichbürtigen Reichsstädte; am berühmtesten ist das Kloster zu St. Michael zu nennen. (S. Andreas Goldmayer, historische Beschreibung der bischöflichen Residenz Bamberg. Nürnberg 1644.) — Zur Zeit besitzt Bamberg an dem königl. Lyceum noch eine vollständige theologische Lehranstalt mit einer reichhaltigen, auch durch Handschriften wichtigen Bibliothek. [Reischl.]

Bandellus (Matteo Bandello), geboren zu Castelnuovo im Piemontesischen ums J. 1480, studierte Theologie und trat in den Dominicanerorden, wo er Maria's unbefleckte Empfängniß bestritt. Seine Gaben und Gelehrsamkeit zogen die Aufmerksamkeit auf ihn, daher ihm die Fürstentochter Lucretia aus dem Hause Gonzaga zum Unterricht anvertraut ward. Lucretia zeichnete sich als berühmte Schriftstellerin aus. Bei den Unruhen in Mailand nahm er die französische Partei und als diese in der Schlacht bei Pavia 1525 eine Niederlage durch die Spanier erlitten, begab er sich nach Frankreich, wo er 1550 oder 1551 Bischof von Agen ward. Nach fünf Jahren soll er sein bischöfliches Amt freiwillig niedergelegt haben. Wahrscheinlich starb er 1562. Eine Reihe von Novellen schrieb Bandellus in Boccaccio's Manier, die großen Beifall in Italien und Frankreich fanden nach dem damaligen Geschmacke jener Länder; in Teutschland fand man sie anstößig. Mit der ihm eigenen lieblichen Manier ist er sich treu geblieben, so bestimmt ihm auch Boccaccio als Muster vorschwebte, das er aber durch den leichten Gang seiner Erzählungen noch übertrifft. Die drei ersten Bände seiner Novellen kamen 1554 zu Lucca heraus, der vierte Band erschien nach seinem Tode zu Lyon 1573. Es wurden mehrere Ausgaben veranstaltet, in welchen das Anstößige vermieden worden. Im 18ten Jahrhundert wurde der unverstümmelte Text wiederholt edirt. Seine Gedichte gab 1816 Costa heraus unter dem Titel: „Rime di Matteo Bandello", deren schlüpfrige Stellen Adrians teutsche Uebersetzung (drei Bände, Frankfurt 1818—19) weggelassen hat. Zu seiner Entschuldigung darf man seine Zeit nicht außer Rechnung bringen, welcher Witz über strenge Sittlichkeit zu gehen pflegte. [Haas.]

Bann (חֵרֶם, ἀνάθεμα). Der Bann hat, vom biblisch-archäologischen Standpuncte aus betrachtet, eine doppelte Bedeutung; er bezeichnet entweder eine Art Gelübde, oder eine Kirchenstrafe. Ursprünglich war er nur ein Gelöbniß und bestand in der Ausscheidung einer Sache oder einer Person, um von nun an unwiderrufliches Eigenthum Gottes zu sein; aber der Art, daß nicht bloß der Mensch dieses Gelöbniß freiwillig machen, sondern daß es auch Gott von ihm fordern konnte. Eine solche Weihung bestand nach einem allgemeinen Canon, den man auf Lev. 27, 29. reducirt, in der Tödtung und Vernichtung des geweihten Gegenstandes, jedoch wie man aus einzelnen Andeutungen mit Sicherheit schließen darf, nicht ohne Ausnahme; denn an der Tochter des Jephta haben wir höchst wahrscheinlich ein solches Beispiel, indem sie als Jungfrau dem Diensten des Herrn geweiht wurde. Gerade weil der Bann zum Theil vom freien Willen

des Menschen abhing, mochte die mildere Form nicht so gar selten sein; es gab aber Fälle, in welchen die Verbannung durch das Gesetz geboten wurde (Exod. 22, 20.), und dann bestand sie immer im Tode. Wer an einer verbannten Sache sich vergriff, war selbst dem Tode verfallen (Jos. 7, 10 ff.). Im Ganzen hatte also der Bann einen Strafcharakter, und zwar einen kirchlichen, daher ist die spätere Form nur eine weitere Ausdehnung des ursprünglichen Bannes und seinem Prinzipe nach in ihm begründet. Die allmählige Entwicklung der sehr ausgebildeten Lehre vom israelitischen Kirchenbanne können wir nicht nachweisen, nur so viel ist gewiß, daß wir eine sichere Spur davon bei Esra 10, 8. finden, und daß die einzelnen Grade desselben auch zur Zeit Christi noch nicht so ausgebildet waren, wie wir sie bei den Rabbinen finden. Denn diese haben drei Grade der Excommunication oder des Bannes. Der erste heißt Niddui (נִדּוּי) der kleine Bann, und besteht darin, daß der also Bestrafte dreißig Tage abgesondert leben mußte, indem er mit Ausnahme von Weib und Kind Niemanden näher als auf vier Ellen Entfernung treten durfte; doch konnte er den Tempel oder die Synagoge besuchen, Dienste annehmen und leisten, Unterricht geben und anhören, wenn nur die vorgeschriebene Entfernung beobachtet wurde. Besserte sich der Gestrafte nicht, dann wurde die Excommunication auf 60 bis 90 Tage verlängert, und endlich in den zweiten größern Bann (חֵרֶם) umgewandelt. Dieser begriff eine vollkommene Abschließung von aller menschlichen Gesellschaft in sich. Man mußte in einer eigens aufgerichteten Hütte leben, und durfte Dienste weder annehmen noch machen. Ob man auch vom Tempelbesuche ausgeschlossen war, ist ungewiß, doch nicht wahrscheinlich, da ein eigenes Thor erwähnt wird (Tract. Middoth.), durch welches die Excommunicirten ein- und ausgingen. 3) Einen höchsten Grad des Bannes kennen nur neuere Rabbinen (Elias Levita), wonach ein verstockter Sünder unter den greulichsten Verwünschungen auf die ganze Lebenszeit gebannt wurde (שַׁמְּתָא). Den niedersten Grad des Bannes konnte jeder Privatmann über einen Andern aussprechen; er sagte bloß: „Du sollst im Banne sein!“ War die Ursache gegründet, so war auch der Bann kräftig. Doch konnte dieselbe Person ihn auch wieder lösen, und es geschah oft im nämlichen Augenblicke, wenn der Gebannte Reue bezeigte. Die Rabbinen zählen 24 Ursachen auf, wegen deren man dem Banne verfallen könne, doch sind sie nicht überall dieselben. Der größere Bann wurde nur öffentlich von einer Gemeinde mit großen Feierlichkeiten ausgesprochen und immer mit Verwünschungen begleitet, bisweilen wurden auch die Güter eingezogen. Wer sich besserte, wurde feierlich reconciliirt. Starb einer im Banne, so wurde ein Stein auf seinen Sarg gelegt, zum Zeichen, daß er die Steinigung verdient hätte, und Niemand durfte die Leiche begleiten, oder um sie trauern (Otho, Lex. rabb. p. 212. Ugolin. thesaur. XXVI.). [Schegg.]

Bann (excommunicatio). Die Kirche hat ganz in ihrem Geist, d. h. als ein Verband der Liebe und als eine selbst in ihren Strafen den Sünder noch liebende Anstalt zum Hauptzweck ihrer Strafen die Besserung, Heilung. Die Strafen sind ihr daher geistige Heilmittel, pœnæ medicinales, oder weil der in der Kirche lebende Geist der Gemeinschaft unwürdige Glieder rügt, von kirchlicher Würde und kirchlichem Stand ausschließt, wie der altrömische Staat in seiner Censur, Censuræ. Sie werden mit der Besserung des Gestraften aufgehoben. Dahin gehören die Excommunication, das Interdict, die Suspension der Geistlichen und nach dem ältern Recht die Pönitenzen. Gegenüber diesem Kreis bessernder Strafen bestehen aber in der Kirche als einem Verband göttlicher Gerechtigkeit auch ahndende Strafen (pœnæ vindicativæ), als bleibende Sühnen für den Bruch des kirchlichen Gesetzes, als Genugthuung für begangene Schuld. Dahin gehören Gefängnißstrafe, körperliche Züchtigung, Geldbußen, Entziehung des kirchlichen Begräbnisses, für Geistliche die Deposition, Degradation, und unter Ver-

hältnissen die Suspension. Die Excommunication gehört nun zu den Censuren: sie ist die schwerste derselben. Im Allgemeinen ist die Excommunication entweder völlige Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft oder aber Ausschließung von einzelnen Gnaden der Kirche. Die Ausschließung ist schon nach natürlichem Recht eine jeder Gemeinschaft zustehende Befugniß. So schlossen die Hebräer schwere Verbrecher von der Synagoge und die Druiden Galliens die gegen Göttergebote Ungehorsamen von den Opfern aus. Cæsar de bello Gall. lib. VI. c. 13. Dieses Recht hat aber Christus noch ausdrücklich seiner Kirche gegeben, Matth. 8, 7. Der hl. Paulus spricht es aus in 1 Kor. 5, 11. und 2 Thess. 3, 14. Und so hat die Kirche die Excommunicirten nicht bloß vom Gottesdienst ausgeschlossen, sondern selbst den Gläubigen den Umgang mit ihnen verboten, 1 Kor. 5, 4. Röm. 16, 17. 2 Thess. 3, 14. Joh. 2. 10, 11. Can. 8. Apost. Concil. Tolet. I. Can. 715, 16, 18, Conc. Carthag. IV. Can. 73, Arelat. II. Can. 8, Conc. Venet. Can. 3, Ilerd. Can. 4, Turon. I. Can. 8, Aurel. I. Can. 3. Die Kirchenväter bestätigen diese Sitte. Iren. contr. hæres. lib. 3. c. 3. Basilii Ep. 61 ad Athanas. Leon. M. Ep. 32 ad Faustum. Ambros. Ep. 40 ad Theodos. Die Disciplin der ältern Kirche unterschied eine doppelte Excommunication, eine mortalis und eine medicinalis, ἀφορίσμος, d. h. Abtrennung. Augustin. Serm. 351 de Pœnit. Die letztere wurde für geringere Verschuldungen gegen Solche ausgesprochen, welche ihre Schuld anerkannten und die Kirche um Buße und Frieden baten. Auch sie hatte zwei Stufen; denn einige wurden bloß von der Theilnahme am Abendmahl, andere aber auch von der Gemeinschaft des Gebets mit den Gläubigen ausgeschlossen und bloß mit den Katechumenen zum Gebet zugelassen. Theodoret. Epist. 77 ad Eulal., Gregor. Thaum. Epist. Can. c. 5. 8. Basil. Ep. Can. 1 ad Amphiloch. Can. 4. Conc. Ilerd. c. 4. Conc. Eliber. c. 21. Diese Excommunication hing mit den öffentlichen Büßungen zusammen, durch welche der Ausgeschlossene in die volle Gemeinschaft mit der Kirche zurückzutreten sich bestrebte. Diese Bußen hatten vier Stufen, in welchen sich der Sünder allmälig der gottesdienstlichen Gemeinschaft wieder annäherte, bis er von dem Bischof wieder aufgenommen wurde. 1) πρόκλαυσις (fletus), wo der Sünder im Bußgewand außen vor der Kirche stehen mußte; 2) ἀκρόασις (auditio), wo der Büßer zwar in der Kirche aber an einem abgesonderten Ort stand, zum Anhören der heiligen Schriften zugelassen; 3) ὑπόπτωσις (genuflexio, substratio), wo der Büßer auf die Erde hingebeugt über sich beten ließ; 4) σύστασις (consistentia), wo der Büßer sich mit den Gläubigen zum gemeinsamen Gebet um den Altar stellen durfte, aber von den Oblationen und dem Abendmahl ausgeschlossen blieb. Alle diese vier Arten von öffentlichen Büßungen, welche auch in der Beichtdisciplin der germanischen Kirche gesondert oder doch in ähnlicher Art auftraten, z. B. in Capit. Reg. Franc. V. c. 136 hießen auch Excommunicationen; jedoch fiel die öffentliche Buße mit der excommunicatio medicinalis nicht zusammen; denn, wenn auch alle öffentliche Bußen eine excommunicatio medicinalis enthalten, so ist doch nicht jede excommunicatio medicinalis eine öffentliche Buße, oder bringt eine solche mit sich, welches Letztere übrigens nur ausnahmsweise ist. Die excommunicatio mortalis wurde wegen schwerer Verbrechen und gegen Solche ausgesprochen, welche die Uebernahme der Buße für ihre Verschuldung hartnäckig verweigerten. Weil sie die völlige Ausschließung des Sünders aus der Kirche enthielt, so hieß sie auch παντελὴς ἀφορισμός, d. h. völlige Trennung, so daß er nicht bloß vom hl. Abendmahl, sondern auch von den Gebeten der Gläubigen und von der Anhörung der hl. Bücher ausgeschlossen war. Aus diesem Unterschied hat sich, als an die Stelle der öffentlichen Bußen die Redemtionen durch Gebet und Geld, und auch in den Sendgerichten die Geldbußen getreten waren, und so die Excommunication, welche früher nur ausnahmsweise ohne die Buße verhängt worden war, sich von dieser letztern geschieden hatte, auf die Grundlage der frühern excommunicatio

medicinalis und mortalis nun folgendes System der Excommunicationen gebildet. I. Die Excommunication ist entweder minor oder major. Die excommunicatio minor ist die Ausschließung eines Mitglieds der Kirche von dem Empfang der Sacramente und von der Erlangung von Kirchenämtern. Die excommunicatio major ist dagegen jene kirchliche Censur, welche von aller Gemeinschaft der Gläubigen und von der Theilnahme an allen in der Kirche hinterlegten Gnaden ausschließt. Jedoch kann die Kirche noch für den im größern Bann liegenden Sünder zum Zweck seiner Besserung beten, weil dieses eine Pflicht der Barmherzigkeit, aber keine Handlung gottesdienstlicher Gemeinschaft ist. Ueber diese beiden Arten der Excommunication, ihre technische Bezeichnungen in den Quellen des canonischen Rechts und über das Verhältniß des Anathema zu der excommunicatio major sehe man den Art. Anathema. Früher wurden nämlich die Ausdrücke excommunicatio und Anathema gleichbedeutend gebraucht, später aber ward wegen der bei der Erklärung des Anathema's üblichen Feierlichkeit, das letztere von der excommunicatio major unterschieden, C. 106, 107. c. XI. q. 3., da die Strafe nicht durch die Bedeutung der Trennung, sondern durch den Schauder der Feierlichkeit, unter welcher sie verhängt wird, geschärft wird. So unterscheidet z. B. das Pontificale Romanum par. 3. tit. 17 § 1 drei Arten der Excommunication, die minor, die major, das anathema. Die Ausschließung durch den größern Bann war so streng, daß nach den Worten der Apostel Matth. 18, 17. 2 Joh. 9—11. 2 Tim. 4, 15. 2 Thess. 3, 14. 1 Kor. 5, 11. die Christen selbst den Verkehr des gewöhnlichen Lebens mit dem Gebannten meiden sollten. Früher ward, wer mit einem im größeren Bann Liegenden wissentlich verkehrte, ebenfalls mit dem großen Bann belegt. Can. Apost. 10. c. 6. 18. 19. 26. C. XI. qu. 3. Später aber trat in einem solchen Fall nur die kleinere Excommunication ein. c. 2. X. de except. (II, 25) c. 29 X. de sent. exc. (V, 39) c. 3. h. t. in VIto (V, 11). Im Mittelalter erkannten sich die Staaten als christliche Staaten verpflichtet, überhaupt die Vollziehung der geistlichen Strafen durch den weltlichen Arm zu unterstützen, so schon in der Decretio Childeberti (596) c. 2. bei Pertz Monum. Tom. III. p. 9. Pipin. Cap. Vern. (755) c. 9. ibid. p. 25. Const. Loth. (825) c. 1. ibid. p. 248 und so verband auch das damalige Staatsrecht mit dem Kirchenbann die Reichsacht. Nach diesem Grundsatz sprach die Constit. Friderici II. (1220) c. 7. ibid. T. IV. p. 236 aus: „Et quia gladius materialis constitutus est in subsidium gladii spiritualis, excommunicationem, si excommunicatos in ea ultra sex septimanas perstitisse prædictorum modorum aliquo nobis constiterit, nostra proscriptio subsequetur, non revocanda, nisi prius excommunicatio revocetur.“ Sollte jedoch der größere Kirchenbann alle diese bürgerlichen Wirkungen, also neben der Reichsacht auch die Unfähigkeit des Gebannten zu der Rechtsverfolgung, zu der gerichtlichen Zeugenschaft und zum Richteramt haben, so mußte er durch einen öffentlichen Richterspruch verhängt worden sein, c. 5. X. de exc. (II, 25) c. 7. X. de judic. (II, 1) c. 38. X. de test. (II, 20), daher auch die obenerwähnte Constitution sagt: „Item sicut justum est, excommunicatos eorum, dum tamen ab ipsis viva voce vel per litteras eorum, vel per honestos nuncios fide dignos nobis denunciati fuerint, vitabimus, et nisi prius absolvantur, non concedemus eis personam standi in judicio, sic distinguentes, quod excommunicatio non eximat eos a respondendo impetentibus, sed sine advocatis; perimat autem in eis jus et potestatem ferendi sententias et testimonia, et alios impetendi.“ Allein, wie sich von selbst versteht, durfte die Kirche von ihren eigenen Gerichten Gebannte als Ankläger, Zeugen und Procuratoren ausschließen, sowie sie als unfähig zum Testiren erklären, weil zur Errichtung und Vollstreckung der Testamente der geistliche Arm nothwendig war. Die Verbindung der Reichsacht mit dem Kirchenbann war aber im Mittelalter so sehr Regel, daß Concilien bei der Verhängung des Banns zugleich selbst auch die Strafe der bürgerlichen Acht aussprachen, als im stillschweigenden Auftrage

der weltlichen Gewalt. Conc. Trid. Sess. XXV. c. 19 de ref. Uebrigens hatte schon die Kirche das von ihr gegebene Verbot des wissentlichen Verkehrs mit einem Gebannten, das vielfach störend in das bürgerliche Leben eingriff, für eine Reihe von Fällen aufgehoben, c. 103, 110. C. XI. qu. 3. c. 29, 31, 43, 54 X. de sent. exc. (V, 39) welche die Glosse unter die Worte des Gedächtnißverses eintheilte: „Utile, lex, humile, res ignorata, necesse." Und Martin V. hatte durch eine besondere Constitution auf dem Concil von Constanz, welche auch in das provisorische Concordat für die teutsche Nation als § 21 aufgenommen worden, v. d. Hardt T. I. p. 1055. Hartzheim T. V. p. 127, 142 sqq. das Verbot des Verkehrs mit den Gebannten auf die Fälle beschränkt, in welchem der Bann durch den Richter ausgesprochen und das Urtheil öffentlich verkündet worden war. Die Constitution lautet: „Insuper ad vitandum scandala et multa pericula, subveniendumque conscientiis timoratis, omnibus Christi fidelibus tenore præsentium indulgemus, quod nemo deinceps a communione alicujus in sacrorum administratione vel receptione aut aliis quibuscünque divinis, vel ex prætextu cujuscunque sententiæ aut censuræ ecclesiasticæ a jure vel homine generaliter promulgatæ teneatur abstinere vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, nisi sententia vel censura hujusmodi fuerit in vel contra personam, collegium, universitatem, ecclesiam, communitatem aut locum certam vel certum a judice publicata vel denunciata specialiter et expresse; constitutionibus apostolicis et aliis in contrarium facientibus non obstantibus quibuscunque. Salvo si quem pro sacrilega manuum injectione in Clericum sententiam latam a Canone adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo juris suffragio excusari. Nam a communione illius licet denunciatus non fuerit volumus abstineri, juxta canonicas sanctiones." Auf diese Constitution wird von Einigen der Unterschied zwischen excommunicati vitandi und tolerati gegründet. Devoti Instit. can. Tom. IV. ed. Rom. 1816 p. 223. Kirchenrechtlich gilt daher in dieser Hinsicht von da an nur noch die excommunicatio ferendæ sententiæ, während die excommunicatio latæ sententiæ nur noch im Gewissen verpflichtet. Sonach ist der bürgerliche Verkehr mit Häretikern, Schismatikern und Solchen, welche ausdrücklich und besonders nicht gebannt sind, wegen des Bannes nicht mehr verboten. II. Das Recht, mit dem Bann zu strafen, hat als giltig für die ganze Kirche der Papst, bloß für ihre Bisthümer die Bischöfe, da hier die Competenz entscheidet; gleichwohl sollen nach alter Sitte den für einen Sprengel ausgesprochenen Bann auch die andern Bischöfe anerkennen und aufrecht erhalten. c. 73. (Conc. Nicæn. 325), c. 8. (Conc. Agath. 506), c. 20. (Conc. Rav. 877), C. XI. qu. 3. c. 1. X. de treuga et pace (I, 34), c. 8. X. de off. jud. ord. (I, 31). Daher ward es Sitte, daß die Kirche durch encyklische Briefe andere Kirchen in Kenntniß setzte, wenn sie eine Excommunication ausgesprochen. Cyprian Ep. 59, Augustin Ep. 235, Socrates Histor. lib. I. c. 6. Und das soll noch jetzt geschehen. Pontificale Rom. tit. 17 par. 3 § 12. Die Excommunication kann nur gegen Mitglieder der Kirche ausgesprochen werden, weil Ungläubige als Solche, die schon außer der Kirche sind, nicht aus ihr ausgeschlossen werden können. Soll der Bann auch bürgerliche Wirkungen äußern, sonach als bürgerliche Strafe gelten, so muß er mit Vorwissen und Genehmigung der Staatsgewalt ausgesprochen werden; so in Oesterreich nach Helfert, von den Rechten der Bischöfe, S. 248; in Bayern nach dem bayrischen Edict von 1818 § 11; in Kurhessen nach dem Regulativ über das Censur- und Strafrecht des Bischofs von Fulda vom 31. Aug. 1829. In Baden darf der Bann jedoch ohne Zustimmung der Staatsgewalt verhängt werden. Kirchl. Constitutionsedict für das Großherzogthum Baden von 1807 § 11. III. Weil der Bann die schwerste der Kirchenstrafen ist, so darf er nur wegen großer Verschuldungen und nach ernster Erwägung, C. 41, 42 C. XI. qu. 3. Capit. Carol. M. (803) c. 2. bei Pertz p. 115. Cap. Reg. Fran. I, 136, VI. 217, mit Maaß und gehöriger Begründung ver-

hängt, Benedict. XIV. de synodo diœces. lib. X. c. 1—3, und nur nach vorgängiger wiederholter Aufforderung zur Besserung ausgesprochen werden. C. 48. X. h. t. Diese monitio competens et canonica soll nach c. 5, 9, h. t. in Vlto dreimal wiederholt werden: jedoch kann die Kirchengewalt, wie im bürgerlichen Verfahren der Richter die erste Ladung peremtorisch erläßt, die Zahl der Mahnungen beschränken. Der Kirchenrath von Trient hat in Sess. XXV. c. 3 de ref. die Erlassung zweier monitiones gefordert. Um die mit dem Bann verbundenen bürgerlichen Strafen abzuwenden, fand nach der Gesetzgebung einzelner Länder ein Recurs an die weltliche Gerichte um eine wiederholte Untersuchung statt. IV. Die Absolution vom Bann bewirkt der Bischof, der sie ausgesprochen hat, c. 2. 40. C, XI. qu. 3. Conc. Carthag. II. c. 7. Conc. Lugd. II. c. 4., für die ganze Kirche und unbeschränkt aber der Papst, Leo M. ep. 32; bei den ipso jure eingetretenen Excommunicationen absolvirt außer den päpstlichen Reservatfällen der Bischof und in foro conscientiæ der approbirte Beichtiger. In päpstlichen Reservatfällen wegen geheimer Vergehen absolviren die Bischöfe kraft allgemeiner Ermächtigung pro foro interno, Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 6 de ref., auf dem Todbett aber absolvirt ohne Rücksicht auf Reservatrechte jeder Priester, c. 29. X. de sent. exc. V, 39. V. Als eine Censur dauert der Bann nur bis zur Besserung fort, c. 11. X. de constit. (I, 2), c. 1. de sentent. excomm. in VI. (V, 11). Die Reconciliation findet dann umgekehrt in ähnlicher Art statt, wie die Excommunication, also unter Umständen auch feierlich. C. 108. c. XI. q. 3. [Buß.]

Baptisten, s. Wiedertäufer, Taufgesinnte.

Baptisterium. Nachdem die Kirche den äußern Frieden erlangt hatte, wurden für den Vollzug der Taufhandlung entweder separate Gebäude neben den Hauptkirchen errichtet, oder doch eigene Gemächer dafür bestimmt und zubereitet. Dieß sind die „Baptisteria“, bei den Griechen „φωτιστηρια“ = illuminatoria, loca illuminationis genannt. Einerseits forderte nämlich der Geist des Katholicismus mit aller Entschiedenheit, daß eine so wichtige Handlung, wie die hl. Taufe, auch an einem passenden und würdigen, — an einem Ort, der ihre Größe und Heiligkeit kund zu geben geeignet wäre, gespendet werde; — anderseits konnte die Taufe, so lange die meisten Täuflinge Erwachsene waren und der ritus immersionis als Regel bestand, nicht in der eigentlichen Kirche vollzogen werden. — Daß die Baptisterien häufig abgesonderte Gebäude neben den Hauptkirchen waren, ersieht man z. B. aus Eusebius (H. E. X. 4.). In einer Beschreibung des neuerbauten Tempels von Tyrus redet er von großen Gemächern und Anbäuen zu beiden Seiten „für Diejenigen, die noch der Reinigung und Abwaschung durch das Wasser und den hl. Geist bedürfen.“ Dasselbe sieht man aus Cyrill von Jerusalem, Paulinus von Nola, Sidonius Apollinaris, Augustinus u. A. m. Cyrill (Catech. myst. I, n. 2. und II, n. 1.) unterscheidet in dem Baptisterium zwischen der Vorhalle, προαύλιον οἶκον, wo die Katechumenen dem Satan entsagen und den Glauben bekennen mußten, — und zwischen dem Innern des Gebäudes, ἐσώτερον οἶκον, wo die Taufhandlung selbst vor sich ging. — Mitunter waren die Taufkirchen oder Taufkapellen sehr geräumig, so daß Concilien darin abgehalten wurden; sie waren meistens mit Malereien geschmückt und bisweilen wenigstens mit einem Altare versehen. Der Form nach waren sie entweder Rotunden, oder auch acht- und zwölfeckig, denn da das Gebäude sich wie ein über dem Wasserbecken errichtetes Monument erhob, so war seine Grundform durch dieses bedingt. Weil übrigens das Baptisterium bei der Kirche des hl. Johannes im Lateran (auch das „Baptisterium Konstantins“ oder „ecclesia Sti Joannis Baptistæ in fonte“ genannt) nicht nur eine der zuerst erbauten und jedenfalls die älteste der noch existirenden Taufkirchen ist, sondern auch vielen andern Baptisterien, die in verschiedenen Städten Italiens errichtet wurden, zum Muster diente, so dürfte es nicht unzweckmäßig sein, eine kurze Beschreibung desselben hier aufzunehmen:

„Das Baptisterium enthält noch heute die wesentlichen Theile seiner ursprünglichen Anlage und blos seine Ausschmückungen sind nicht mehr die nämlichen. Es ist ein kleines achteckiges Gebäude, über dem sich ein Kuppelthürmchen von gleicher Form erhebt. Sein Haupteingang ist gegen den Lateransplatz hin angebracht; innerhalb sind die Wände al fresco bemalt. Die Gemälde stellen die Geschichte der Siege und der Bekehrung Konstantins dar. Das Pflaster ist von Marmor, man steigt auf drei Stufen zum Taufbrunnen hinab, welcher die Mitte des Gebäudes einnimmt. Ein stattliches Geländer umgibt ihn und trägt acht Porphyrsäulen, von denen vier korinthische und vier jonische Capitäler haben. Hierauf kommt ein Kranz und dann eine zweite Reihe von acht Säulen — aus weißem Marmor. Das Kuppelthürmchen dient zur Beleuchtung des Heiligthums und ist mit Malereien aus dem Leben des Vorläufers geziert. Außer dem Haupteingang zählt man in dem Baptisterium noch vier Pforten; sie führen zu den Kapellen des hl. Evangelisten Johannes und des hl. Johannes des Täufers, zur Vorhalle des hl. Venantius und dem Kirchlein St. Mariæ ad fontes.“ (v. Les sept Basiliques de Rome etc. par le Baron M. Th. de Bussierre etc. Tom. I. p. 140. Paris 1845.) Selvaggio (Antiq. christ. inst. III. c. 3.) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das Baptisterium nicht mit der Taufquelle (Fons baptismalis, — κολυμβηθρα oder piscina) verwechselt werden sollte; indessen wird selbst im römischen Rituale (Tit. IX. de temp. et loc. etc.) der Taufstein Baptisterium genannt. In früherer Zeit hatten nur die Hauptkirchen Baptisterien und Luigi Nardi (bei Seitz, Amt des Pfarrers II Thl.) bemerkt, daß selbst itzt noch fast alle Städte Italiens, Florenz und Bologna nicht ausgenommen, nur ein Baptisterium haben, wo die Taufe allein gespendet werde. Da jedoch im Laufe der Zeit die Parochial-Verfassung sich ausbildete und die ordentliche Administration des Taufsacramentes an die Pfarrer überging (Seitz a. a. O. S. 202.), so erhielt jede Pfarrkirche ein Baptisterium; dieses bestand aber und besteht seit die Aufgießungstaufe an die Stelle der Untertauchungstaufe getreten ist, in der Regel nicht mehr in einer eigenen Kirche oder in einem eigenen Saal, sondern in einer Art von Urne, die in der Kirche an einem schicklichen Orte angebracht, wohl verschlossen, mit einem Gitter umzäunt und passend verziert sein soll, wie das römische Rituale a. a. O. vorschreibt. (Ueber einige höchst selten vorkommende Bedeutungen von Baptisterium s. Du Cange, Glossarium s. v. Baptisterium.) — Wie ehedem die Taufkirchen- oder Kapellen, so sind itzt die Pfarrkirchen der ordentliche Ort für die Spendung des hl. Sacramentes der Taufe, und es ist kirchengesetzlich u. A. durch das 1312 unter Clemens V. gehaltene Concilium verordnet, „daß nur in den Kirchen, in welchen zu diesem Zweck besondere Taufbrunnen sich befinden, nicht aber in Sälen oder Zimmern oder sonstigen Privatwohnungen getauft werden soll.“ [Kössing.]

Bär ist in Arabien und Palästina nicht selten, und den großen Viehheerden (1 Sam. 17, 34.), aber auch den Menschen (2 Kön. 2, 24), wenn er hungrig ist, sehr gefährlich. Im ganzen Alterthume ist er das Bild der Wildheit und grimmigen Wuth, besonders wenn ihm seine Jungen geraubt werden (Plin. VIII, c. 36. Jer. 3, 10.). Außerdem ist auch seine Verschlagenheit so bekannt, daß Adamantius ihm den Charakternamen δόλιος (der Hinterlistige) beilegt. Daniel vergleicht in seinem Weltmonarchieenbilde Persien mit einem Bären; die medisch-persische Monarchie war auch durch die vereinigte Kraft der Schlauheit und des wilden Angriffes zu ihrer Macht gelangt.

Bar-Hebräus, dessen wahrer und vollständiger Name: Gregorius Abulfaradsch (Abulfaragius) ben-Aaron lautet, war der Sohn eines Arztes zu Melitine in Kleinarmenien, geboren im J. 1226 n. Chr. und hat den Beinamen Bar-Hebräus (Sohn des Hebräers), unter dem er bei uns fast bekannter ist, als unter seinem wahren Namen, wahrscheinlich von dem Umstande erhalten, daß sein Vater Aaron ein geborener Jude war und sich nachher zum Christenthum bekehrte. Bar-

Hebräus verlegte sich von früher Jugend an auf die griechische, syrische und arabische Sprache, studierte dann Philosophie und Theologie und unter väterlicher Leitung besonders Arzneikunde und zeichnete sich in all diesen verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten auf's Glänzendste aus. Er gehörte der syrisch-jakobitischen Kirchengemeinschaft an und wurde vom Patriarchen derselben, Ignatius, schon in seinem 20ten Jahre (1246 n. Chr.), nachdem er bereits einige Zeit in einer Höhle bei Antiochien als Eremit gelebt hatte, zum Bischof von Guba ordinirt, und im folgenden Jahre ihm das Bisthum Lacabena übertragen. Zwanzig Jahre nach seiner Ordination zum Bischofe wurde er zum Maphrian (Weihbischof) oder Primas der syrischen Jakobiten erwählt (1266 n. Chr.), und hatte jetzt nach dem Patriarchen die höchste kirchliche Würde, in welcher er bis zu seinem Tode, ebenfalls 20 Jahre lang, verblieb. Während dieser Zeit entfaltete er eine ungemein reiche und vielseitige Wirksamkeit. Es war gerade die Zeit, wo der Mongolenfürst Hulachu, Enkel Tschengischan's und Bruder Kubilai's, des Eroberers von China, sich das persische Reich unterwarf und die Dynastie der Ilchane gründete, aber noch weit über die Grenzen dieses Reiches hinaus die Schrecken und Verwüstungen des Kriegs verbreitete. Armenien, Syrien und Mesopotamien namentlich wurden hart bedrängt, Bagdad und Aleppo zerstört, und fast überall die furchtbarsten Verwüstungen angerichtet, so daß z. B. in den sieben Diöcesen des Metropolitansprengels Melitine auch nicht ein einziges Haus mehr zu sehen war (Bar-Hebr. bei Assemani Biblioth. II. 260). Bar-Hebräus wußte jedoch durch kluge Verwendung am mongolischen Hofe, wo er selbst wiederholt erschien, das Loos der Christen in seiner Diöcese erträglich zu machen, was ihm auch dadurch erleichtert wurde, daß Hulachu dem Christenthum nicht abgeneigt war, und selbst seine Mutter Sijurkukteni und die erste seiner Gemahlinnen Tokus Christinnen und in ihrer Religionsübung auf keinerlei Weise beschränkt waren (vgl. Hammer-Purgstall, Geschichte der Ilchane. I. 82.). Seine Diöcese blieb daher im Ganzen ziemlich frei von den Verwüstungen des Krieges, und während dieselben anderwärts und selbst in der Nachbarschaft sich ausbreiteten, sorgte Bar-Hebräus für Wiederherstellung zerfallener und Erbauung neuer Kirchen, und war darauf bedacht, die kirchlichen Stellen, namentlich die bischöflichen Stühle, mit tüchtigen Männern zu besetzen. Zu diesem Behufe erscheint er auch fast immer auf Reisen begriffen, und nennt selbst nicht weniger als 12 bischöfliche Kirchen, denen er, zum Theil wiederholt, Bischöfe gegeben habe. Die gewissenhafte Unparteilichkeit, mit welcher er dabei zu Werke ging, und nur Diejenigen bevorzugte, die es vermöge ihrer Kenntnisse und guten Sitten verdienten, setzt er selbst zufälliger Weise ins schönste Licht, wo er von der Einsetzung eines Bischofs zu Trabis und der Abweisung einiger Mönche redet, die sich um diese Würde beworben hatten (Assemani Biblioth. orient. II. 253). Mit dieser ruhmwürdigen Primatialwirksamkeit verband er eine ebenso außerordentliche literarische Thätigkeit. Er verfaßte eine Menge zum Theil sehr umfassender Werke historischen, philosophischen, theologischen, philologischen und medicinischen Inhaltes, von denen schon sein Bruder Barsuma 31 nennt und drei übergeht. Bei alle Dem war er mild und bescheiden, wiewohl mit Kraft und Nachdruck handelnd, wo es nöthig war, fern von Selbstsucht und Eigennutz, freigebig und wohlthätig in hohem Grade, rathend und helfend, wo er immer konnte, namentlich auch durch ärztlichen Beistand, der mit dem größten Zutrauen aus weiten Fernen gesucht wurde. Von großem Geiste, unbescholtenem, edlem Charakter voll Eifer für seinen Beruf, mit seltenem Rednertalente begabt, konnte er nicht verfehlen, die Hochachtung seiner Zeitgenossen in höchstem Grade zu gewinnen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn er von ihnen den Ehrennamen: „Zierde seiner Zeit" erhielt, und wenn die Muhammedaner einen solchen Mann den Christen streitig zu machen suchten und nach seinem Tode noch die falsche Behauptung verbreiteten, er sei in seinen letzten Tagen zum Islam über-

getreten. Zu bedauern ist nur, daß er im monophysitischen Irrthum erzogen wurde und selbst die Mittel zur Kenntniß der Wahrheit ihm gewissermaßen vorenthalten waren, indem die ihm zu Gebote stehende kirchliche Literatur schon längst nach althäretischer Weise zu Gunsten der Secte verfälscht war (cf. Assemani Biblioth. orient. II. 289). Indessen entging seinem scharfen Geiste die Verkehrtheit des Monophysitismus doch nicht ganz, und er spricht sich mitunter über die zwei Naturen in Christus auch in fast ganz katholischem Sinne aus (cf. Assemani l. c. 297). Sein Todesjahr hatte er, auf astrologische Gründe gestützt, geraume Zeit voraus gesagt. Seine Geburt, sagte er nämlich, sei in das Jahr gefallen, wo sich Saturn und Jupiter im Zeichen des Wassermannes begegneten, 20 Jahre später, wo sie im Zeichen der Wage zusammengekommen, sei er zum Bischofe geweiht worden, wiederum 20 Jahre später, wo sie sich im Zeichen der Zwillinge vereinigt, sei er Maphrian geworden, und nach 20 Jahren von da an werden sie sich wieder im Wassermanne begegnen, und dieß werde sein Todesjahr sein. Obgleich er den größten Theil dieses Jahres noch rüstiger war als je früher, „gesund und kräftig wie ein Löwe", so ging die Voraussagung doch in Erfüllung. — Von seinen vielen Schriften sind erst die wenigsten durch den Druck veröffentlicht, die meisten finden sich nur handschriftlich in großen Bibliotheken. Unter die wichtigsten derselben gehört seine Weltchronik von Adam bis auf seine Zeit in syrischer Sprache geschrieben. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste, die Chronik der Väter und Könige, hat die politische Geschichte zum Gegenstande, die in 11 Dynastien abgetheilt wird, und handelt zuerst von den Patriarchen der Hebräer, dann von ihren Richtern und Königen bis zur Zerstörung Jerusalems, dann von den Chaldäern, Medern, Persern, Griechen ꝛc. und endlich besonders ausführlich von den Arabern und Mongolen. Der zweite Theil, die Chronik der Patriarchen, beschäftigt sich zuerst mit den Hohenpriestern des alten Bundes, von Aaron bis auf Annas und Kaiphas; dann mit dem christlichen Pontificat, an dessen Spitze der Apostel Petrus steht, beschränkt sich aber alsbald auf die Geschichte des antiochenischen und jakobitischen Patriarchates, die Bar-Hebräus bis auf seine Zeit, und ein Fortsetzer seines Werkes bis zum J. 1493 herabführt. Der dritte Theil, die Chronik der Patriarchen und Maphriane des Orients, ist eine Art Kirchengeschichte der orthodoxen Chaldäer, und der Nestorianer und Jakobiten, vom Apostel Thomas und seinem Schüler Addäus an bis zum J. 1282 n. Chr., von einem Fortsetzer bis zum J. 1469 herabgeführt. Der erste Theil ist von Bruns und Kirsch, mit einer lateinischen Uebersetzung zur Seite, herausgegeben worden (Leipzig 1789. 4. 2 Bde.), nachdem schon früher Pococke einen arabischen von Bar-Hebräus selbst verfaßten Auszug des ganzen Werkes mit beigefügter lateinischer Uebersetzung veröffentlicht hatte (Oxford 1663. 4.). Aus den beiden andern für die morgenländische Kirchengeschichte sehr wichtigen Theilen hat Assemani (Biblioth. orient. II.) viele Auszüge mitgetheilt. — Unter den theologischen Schriften des Bar-Hebräus sind besonders seine Bibelcommentarien unter dem Titel: „Schatz der Geheimnisse", und sein: „Leuchter der Heiligen, über die kirchlichen Grundlehren (Fundamente)" von Wichtigkeit. Beide sind noch ungedruckt und eine gründliche Charakterisirung derselben nach den wenigen daraus veröffentlichten Bruchstücken nicht möglich. In ersterem Werke ist besonders bemerkenswerth, was Bar-Hebräus über die Entstehung und den Werth der syrischen Bibelübersetzung sagt, die unter dem Namen „Peschito" bekannt ist, wie er eine Menge Fehler derselben nachweist und ihr die griechische Uebersetzung der LXX weit vorzieht. Der „Leuchter der Heiligen" ist eine Art Dogmatik, wo gelegenheitlich auch der irrthümliche Standpunct des Verfassers sich geltend macht, wie wenn er z. B. vom Brod und Wein der Eucharistie behauptet, sie werden der Leib und das Blut Christi genannt, nicht weil sie wahrhaft solches seien, sondern bloß weil sich Christus damit vereinige (— non quia sint verum corpus et

sanguis Christi, quæ ex Virgine Deipara Verbum assumpsit, sed propter Christi unionem cum illis. Assemani, l. c. 294.). Von ganz ähnlicher Art ist das „Buch der Strahlen", welches die Hauptpuncte der christlichen Lehre behandelt, mit dem Hexaemeron beginnt, dann mit der Trinität, der Menschwerdung des Logos ꝛc. sich beschäftigt. In der Christologie kommt hier der Monophysitismus der katholischen Lehre äußerst nahe, indem geradezu eine doppelte Natur in Christus behauptet und die Vereinigung zweier Naturen mit der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen verglichen wird. Erwähnung verdient noch das „Buch der Führungen", eine Art corpus juris canonici im Kleinen, welches mit den Worten beginnt: „Was hilft es dem Menschen, wenn er für die Befestigung des Glaubens was immer für eine Arbeit unternimmt, dabei aber die Kraft der heiligen Canones, durch welche die kirchliche Ordnung erhalten und befestigt wird, vernichtet. Ueber seine übrigen Schriften vgl. Assemani a. a. O. [Welte.]

Barabbas (*Βαραββᾶς* d. i. Sohn des Abba; ein nicht seltener Name) heißt der bekannte Raubmörder (Apg. 3, 14.), dessen Freilassung die Juden statt der Jesu, wie es Pilatus beabsichtigte, am Osterfeste begehrten (Matth. 27, 16. 17.). Origenes (in Matth. tract. 35.) sagt, daß er Jesus Barabbas geheißen habe; und nicht wenige Handschriften, so wie auch die armenische Uebersetzung haben diesen Zusatz, doch ist er kritisch nicht so begründet, daß Gewicht darauf zu legen wäre.

Baradäus, Jakob (Al-Baradai = der mit Lumpen Bedeckte, bei den Griechen: Zanzalus) war Mönch und Presbyter in dem Kloster Phasitla bei Nisibis, und als Schüler des Severus, der Partei der Monophysiten ergeben. Diese hatten, die Vereinigung mit der rechtgläubigen Kirche beharrlich verschmähend, in Aegypten, Armenien und Syrien allmälig ein selbstständiges Kirchenthum angestrebt. Aber die Spaltungen in ihrer Mitte, und der orthodoxe Eifer des Kaisers Justinian schien diesem Vorhaben wenig günstig. Vor Allem litten sie in Syrien und Mesopotamien Mangel an Geistlichen. Darum einigten sich mehrere aus ihren Bischöfen, welche auf einem Schlosse gefangen saßen, und weihten den an Entbehrung und Mühseligkeiten gewöhnten, ebenso eifrigen als standhaften Mönch Jakob im J. 541 zum Bischofe von Edessa, mit den Rechten eines ökumenischen Metropoliten der Monophysiten. Der Neuordinirte durchreiste mit großer Schnelligkeit und nicht ohne viele Gefahren, als Bettler verkleidet, — daher sein Beiname, — die syrischen und die an Syrien angrenzenden Provinzen, um durch sein Zureden die verschiedenen Parteien zu einigen und ein gemeinsames Kirchenwesen der Secte zu begründen. Er ordinirte zu diesem Zwecke viele Bischöfe, und, nach spätern übertriebenen Angaben, eine Unzahl von Priestern und Diakonen. Auch gab er, zur Erzielung beständiger Einheit, der Secte ein Oberhaupt, indem er an die Stelle des (539) verstorbenen Severus den Sergius zum Patriarchen von Antiochien weihte. Aus Achtung vor dem 33 Jahre lang für ihre Sache thätigen Manne nannten sich die Monophysiten Syriens von nun an Jakobiten, ein Name, der später auch auf die übrigen Monophysiten überging. [Häusle.]

Barak (בָּרָק), der Sohn Abinoams von Kedes-Naphthali, war unter Debora's Leitung Israels Retter aus der Knechtschaft der Canaaniten. Nach Ehuds Tode nämlich waren die Israeliten von Jehova abgefallen und in Folge dessen in die Gewalt des canaanitischen Königs Jabin zu Hazor gekommen, der sie 20 Jahre lang hart bedrückte. Endlich bekehrte sich das Volk wieder zu Jehova und die Prophetin Debora auf dem Gebirg Ephraim zwischen Rama und Bethel forderte den Barak auf, mit 10,000 Mann von den Söhnen Naphthali's und Sebulons die Canaaniten vom Berg Thabor herab anzugreifen. Als Barak der Aufforderung gefolgt war und Sisara, Jabins Feldherr, davon Kenntniß erhalten hatte, zog er mit seinem ganzen Heere und all seinen Streitwagen an den Bach Kison, dem Barak entgegen. Als aber Barak auf Debora's Rath den Angriff begann, gerieth Sisara's Heer in Verwirrung, ergriff die Flucht und wurde auf derselben

von dem nachsetzenden Heere Baraks völlig aufgerieben; Sisara selbst floh in das Zelt Jaels, des Weibes Hebers, des Keniten, die ihm, während er schlief, einen Zeltpflock durch die Schläfe schlug. Jetzt war Jabins Macht gebrochen und Israel frei von seinem Drucke (Richt. 4.). Ein Triumphlied Baraks und Deboras erhielt das Ereigniß in bleibendem Andenken; Israel aber hatte Ruhe vor seinen Feinden 40 Jahre lang.

Barasa (im griech. Texte *Βόσσορα*) eine von Judas Maccabäus eroberte Stadt (1 Macc. 5, 26.) jenseits des Jordan gelegen, groß und befestigt, wahrscheinlich einerlei mit dem bei Jerem. 48, 24. erwähnten Bozra (בָּצְרָה LXX.: *Βοσόρ*) im Gebiete Moab, nördlich vom Arnon, und verschieden von Bostra im Hauran und von Bozra in Edom, womit die Angaben in 1 Macc. 5, 24—28. übereinstimmen. Auch ist es nicht mit Bezer (LXX. *Βοσόρ*) zu verwechseln, von welchem es 1 Macc. 5, 26. 28. unterschieden wird.

Barbara, die hl. Jungfrau und Martyrin, soll von heidnischen Eltern abstammen, die Mutter frühe verloren und Dioscuros zum Vater gehabt haben. Ueber ihre Zeit ist man nicht im Reinen und auch die über sie bekannt gewordenen Acten verdunkeln ihre Geschichte nur noch mehr. Nach Einigen soll sie unter Maximin (235—239) zu Nicomedien den Martyrtod erlitten haben, nachdem sie eine Schülerin des Origenes gewesen. Hiefür entschied sich Baronius. Nach Joseph Assemani (in Calend. univ. Tom. V. p. 408) hätte sie unter Galerius (um 306) zu Heliopolis in Cölesyrien oder wahrscheinlich zu Heliopolis in Aegypten gelitten. Assemani stützt sich dabei auf Metaphrast und Montbritius. Darin stimmen die Legenden über diese Heilige überein, daß sie ihr Vater wegen ihrer Schönheit in einen Thurm, der auch gewöhnlich ihrem Bilde beigegeben ist, eingeschlossen habe, in welchem sich ein Bad mit zwei Fenstern befand. Diesen zwei Fenstern habe Barbara ein drittes beigefügt und den Fußboden mit dem Zeichen des Kreuzes versehen, dem sich darüber erkundigenden Vater ihren Glauben an die hl. Dreieinigkeit entdeckt und ihn zur Annahme des Christenthums ermahnt. Darüber, sowie über ihre Weigerung, sich zu irgend einer Heirath zu verstehen, erbittert, habe sie der Vater als Christin vor den Richterstuhl des Statthalters selbst geführt und als die ausgesuchtesten Qualen ihre Standhaftigkeit nicht zu erschüttern vermochten, habe der entmenschte Vater mit eigener Hand die Tochter enthauptet, für welche ruchlose That er vom Blitze erschlagen worden sei. Dazu kam das Wunder, welches sich 1448 zutrug. Ein Mann, Namens Heinrich Stock zu Girkum in Holland, war in jenem Jahre vom Feuer beinahe ganz verbrannt und blieb nach Anrufung der hl. Barbara noch so lange am Leben, bis er die hl. Sacramente empfangen hatte, daher sie besonders angerufen wird um ihre Fürbitte bei Gewitter- und Feuersgefahr, sowie zur Erlangung der hl. Wegzehrung vor dem Tode. Sie gehört zu den 14 Nothhelfern. Ihr Gedächtnißtag ist der 4. December. S. Surius 4. December S. 123 und Alban Buttler, Leben der Väter und Martyrer, bearbeitet und vermehrt von Dr. Räß und Dr. Weis, Mainz 1825. Bd. 17 S. 537 und 538. Bei Edessa stand ein altes Kloster, das den Namen der hl. Barbara trug. [Haas.]

Barbarossa ist der gemeinschaftliche Beiname zweier Söhne eines griechischen Töpfers zu Mitylene, welcher zum Islam abgefallen ist. Der erste seiner Söhne war Horuk (Aruk), der zweite Hayradin (Chair-eddin). Den Jünglingen gelang es, ein geringes Schiff mit nur zwei Ruderbänken zu stehlen und so ihrer Neigung zur Seeräuberei zu folgen. Daher sie unter dem Beinamen Seeräuber bekannt sind. Sie schufen sich eine Seemacht. Ums J. 1517 vom Könige Selim Eustemi in Algier zu Hilfe gerufen, ermordete Horuk den König und setzte sich immer mehr in den Besitz von Nordafrika, bis er der vereinten Macht der Mauren und Spanier unterlag, indem er am Flusse Huerda Reich und Leben verlor. Sein jüngerer Bruder Hayradin, noch grausamer und einsichtsvoller als

Horuk, trat an seine Stelle. Er trieb die Seeräuberei systematisch, so daß er in die Politik seiner Zeit tief eingriff, wie er z. B. mit König Franz I. von Frankreich verbündet die Küsten Neapels gegen Carl V. plündern half. Die Bekämpfung Spaniens in Afrika war hierauf seine Aufgabe. Er eroberte Tunis und Soliman II. ernannte ihn zu seinem Pascha; er selber nannte sich dessen Statthalter. Auch Tripolis fiel in seine Hände. Nun rüstete Carl V. eine große Flotte aus, welche Andreas Doria, der Genueſe und erste Seeheld seiner Zeit, befehligte. Hayradin ward 1535 gänzlich geschlagen und 22,000 gefangene Christen befreite Carl. Hayradin floh zu Soliman nach Constantinopel, ward dessen Admiral, als welcher er nochmals 1543 dem Könige Franz zu Hilfe gesandt Nizza mit Ausschluß der Citadelle eroberte. Hayradin starb in Constantinopel im 88. Jahre seines Alters im J. 1547. Er ist der Haupturheber der afrikanischen Raub- oder Barbareskenstaaten auf der Nordküste von Afrika, der Meister der Seeräuberschule und der Begründer eines Colonisationssystemes, welches von den Franzosen eben jetzt mit Glück aufgefaßt zu werden scheint. [Haas.]

Barclay, Robert, von einem alten und berühmten Geschlechte abstammend, wurde zu Edinburgh in Schottland im J. 1648 geboren. Sein Vater, David Barclay, berühmt durch seine Kriegsdienste in Teutschland und in Schweden, sowie durch seine politische Wirksamkeit während der bürgerlichen Unruhen in seinem Vaterlande, war sehr besorgt für eine allseitige und tüchtige Ausbildung des Sohnes und schickte ihn deßhalb zuletzt auch nach Frankreich. In Paris wurde Robert Barclay in dem Umgange mit katholischen Theologen, namentlich mit dem Bruder seiner Mutter, der daselbst ein ansehnliches Amt bekleidete (als præpositus collegio Scotorum papali), von der Göttlichkeit und Wahrheit der katholischen Kirche so sehr überzeugt, daß er der Reformatoren Religion mit dem katholischen Glauben vertauschte. Kaum hatte sein Vater, der sich unterdessen zu der Religionspartei der Quäcker bekannt hatte, dieses erfahren, da rief er ihn zurück und machte seinen ganzen Einfluß bei ihm geltend, um ihn ebenfalls für die Sache der Quäcker zu gewinnen. Längere Zeit widerstand der Sohn, bis er endlich 1667 einem quäckerschen Gottesdienste anwohnte und von demselben begeistert und ergriffen dem Quäckerthume sich zuwandte. Dieses hatte von nun an auch an ihm seinen kräftigsten und intelligentesten Sachwalter. Einmal machte sich Barclay schon dadurch um das Quäckerthum sehr verdient, daß er unablässig bemüht war, selbst weite und opferreiche Reisen nicht scheuend, recht viele Anhänger für seine Partei zu gewinnen; sein Hauptverdienst besteht jedoch darin, daß er, als der berühmteste Schriftsteller der Quäcker, mit allem Aufwand von Scharfsinn nnd ausgebreiteten Kenntnissen ihre Lehre in ein System zu bringen und wissenschaftlich festzustellen suchte. Für sein fruchtbares schriftstellerisches Talent zeugen mehrere Werke. Zu seinen frühesten Arbeiten gehört: „Katechismus oder Glaubenslehre, so von der allgemeinen Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel, in und unter welchen Christus das Wort geführt, gutgeheißen ist 1673". In dieser Schrift ist die Lehre der Quäcker in Fragen und Antworten dargestellt. Im J. 1675 verfaßte er XV. theses theologicæ, welche als Quintessenz der Quäckerlehre zu betrachten sind, auch eine: animadversio ad Nicolai Arnoldi exercitationem de Quakerismo ejusque refutationem; seine Hauptschrift aber, der er eigentlich seine Celebrität verdankt, ist die theologiæ vere christianæ apologia, welche 1676 in 4. erschien. Diese Apologie, eigentlich nur eine weitere Ausführung und nähere Begründung jener XV. theses theologicæ, genießt unter den Quäckern, die eine eigentliche Bekenntnißschrift nicht aufgesetzt haben, ein beinahe symbolisches Ansehen, und wurde bald nach ihrem Erscheinen in lateinischer Sprache auch in die englische 1678, in die französische 1702 und in die teutsche Sprache 1684 übersetzt. Wie Nikolaus Arnold so traten bald auch andere gelehrte Männer wie Anton Reiser zu Hamburg, Barthold Holzfuß, damals zu Frankfurt an der Oder,

Benedict Figken, besonders auch Johann Wilhelm Baier zu Jena in seiner disputatio de principio theologiæ revelatæ, gegen Barclay auf; dieser aber, von der Feder G. Keiths unterstützt, kam nicht in Verlegenheit, in verschiedenen Streitschriften ihnen Red und Antwort zu geben. Im J. 1692 veranstaltete Wilhelm Penn eine höchst schätzbare Sammlung wohl sämmtlicher Schriften Barclay's, betitelt: Truth triumphant through etc. = siegende Wahrheit durch die geistliche Wallfahrt, christlichen Arbeiten und Schriften des geschickten und treuen Dieners Jesu Christi, Robert Barclay. Zu Ury bei Aberdeen in Schottland starb Barclay den 3. October 1690. Eine Darstellung und Beurtheilung der Lehre ꝛc. der Quäcker (s. d. A.) und damit auch Barclay's findet sich in Möhler's Symbolik, 5te Aufl. S. 494—541; vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation. IX. Theil S. 378—88. Crœsii hist. Quakeriana p. 192. 94. Chaufepré, dict. hist. et crit. T. I. lit. B. p. 67 sq. Sewel's Geschichte der Quäcker. [Fritz.]

Bardesanes ein syrischer Gnostiker. Er war um die Mitte des 2ten Jahrhunderts in Mesopotamien von christlichen Eltern geboren und lebte 172 zu Edessa. Eusebius (præparat. evang. l. VI. c. 10.) und Hieronymus (de vir. illustr. c. 33.) rühmen seine ausgebreitete, selbst von heidnischen Philosophen geschätzte Gelehrsamkeit, seine Fruchtbarkeit als Schriftsteller, seine Rednergabe und sein Dichtertalent. Er schrieb in syrischer Sprache gegen mehrere Ketzereien, z. B. gegen Marcion; gegen die Christenverfolgungen, und ein Buch gegen das Fatum (περὶ εἱμαρμένης), wahrscheinlich an Kaiser Antoninus Verus gerichtet. Von diesem findet sich ein großes Bruchstück bei Eusebius (l. c.). Nach Epiphanius (hæres. 56.) wurde Bardesanes nach dem Tode seines Gönners, König Abgar Bar Maanu von Edessa (s. d. A.), aus einem rechtgläubigen Christen ein Anhänger des Valentinus. Hingegen nach Eusebius (H. E. IV. 30.) und nach Theodoret (Fabul. hæretic. l. I. c. 22.) trat er von der Gnosis des Valentinus zur katholischen Kirche über, behielt aber dennoch Manches von den Irrlehren jener Schule bei, und wurde dadurch der Stifter einer neuen Secte. Von seiner Lehre finden sich nur Bruchstücke in den Homilien des Ephräm Syrus und in dem Dialog gegen die Marcioniten, welcher dem Origenes zugeschrieben wird. Zufolge dieser Bruchstücke hatte er wohl manche Ideen mit dem Valentinus (s. d. A.), andere aber mit den Ophiten (s. d. A.) gemein. — Der unbekannte Vater und die Materie stehen sich gleich ewig gegenüber, und während sich aus letzterer das Böse, der Satan, entwickelt, bildet der unbekannte Vater mit sieben theils männlichen, theils weiblichen Aeonen die heilige Achtzahl. Diese emaniren auf folgende Weise. Aus dem Urvater geht die Mutter und Ursache aller Lebensentwicklung in den himmlischen und irdischen Räumen, die Ennoia hervor. Diese schwebt über dem Chaos, und wird von dem Urvater in das himmlische Paradies erhoben; dort von ihm befruchtet, gebiert sie den Sohn des Lebendigen, den himmlischen Christus. Von der Lichtfülle, welche sie empfing, fällt ein Funken in das Chaos hinab, und gibt der Achamoth, auch Rucho d'Kudscho genannt, das Dasein. Diese ihrer Abkunft nach Schwester, dann Gattin des himmlischen Christus, wird mit diesem zur eigentlichen Weltschöpferin, indem sie ihm die zwei Töchter, Jabscho und Majo, die Bildungskreise der Elemente der Erde und des Wassers gebiert. Auf diese folgen ohne nachweislichen Zusammenhang der Aeon: Nouro = Feuer, und der Aeon: Roucho = Luft. Als Antitypen des Urvaters und der Ennoia gelten die Sonne und der Mond, und als die der übrigen Aeonen die Vorsteher der Planeten und des Zodiakus. — Der Geist des Menschen war ursprünglich in einem höheren und verklärten Zustande, und damals bloß mit einem ätherischen Leibe (σῶμα) umkleidet. Aber vom Satan verführt, fiel er in die geschaffene materielle Welt, und wurde sofort von einem neuen grobsinnlichen Leibe (σάρξ) umschlossen. Von diesem verstand Bardesanes 1 Mos. 3, 21. Um den gefallenen Menschen zu erlösen, erscheint der himmlische Christus, wohl von (διά) der Jungfrau Ma-

ria geboren, aber bloß in einem himmlischen, reinätherischen Körper. Dieser lehrt die Menschen den grobsinnlichen Leib bezähmen, und sich selbst durch Enthaltsamkeit, Betrachtung und Fasten von den Fesseln der bösartigen Materie befreien, damit er, nach dem Tode des Fleisches in seinem ätherischen Leibe zum Himmel zurückkehren könne. Dahin bezog er 1 Kor. 15. — Wir finden in dieser Zusammenstellung der Lehre des Bardesanes, um mit Theodoret zu sprechen, das System des Valentinus allerdings bedeutend „zugeschnitten"; auch ist hier, wie in dem Dialoge gegen das Fatum, der menschlichen Freiheit hinlänglich Rechnung getragen; endlich liegt in dem Gesagten die Anerkennung des A. und N. T., sowie ein hoher, sittlicher Ernst. Aber der Grundirrthum von einem doppelten Urwesen und von der darauf fußenden Bösartigkeit alles Körperlichen zwang den Bardesanes zur weitern Läugnung zweier christlichen Grundwahrheiten, nämlich der Incarnation des göttlichen Wortes und der Auferstehung des Fleisches, dieses unwürdigen Kerkers des Geistes. Uebrigens scheint sich Bardesanes nie ganz von der Kirche getrennt, und seine Irrthümer nur als Geheimlehre verbreitet zu haben; doch wirkte schon er, und noch mehr sein phantasiereicher Sohn, Harmonius, für die Verbreitung derselben unter dem syrischen Volke durch schöne geistliche Lieder und Hymnen, in welche gnostische Ideen verwebt waren. So kam es, daß die Secte der Bardesaniſten, nach Sozomenus (l. III. c. 16.) über das 4te Jahrhdt. hinaus dauerte, und Ephräm durch neue katholische Hymnen die alten gnostischen Lieder verdrängen mußte. Cf. Strunz, hist. Bardesanis. Witteberg. 1710. — Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus. scrips. Aug. Hahn. Lips. 1819. — Car. Kühner: Astronomiæ et Astrologiæ in doctrina gnosticorum vestigia. Particula I. Bardesanis Gnostici numina. Hildburghusæ 1833. [Häusle.]

Baret, s. Birret.

Barfüßer-Mönche. Schon viel früher als es Barfüßer-Mönche gab, war das Barfußgehen als ein Zeichen besonderer Reue und Zerknirschung im Gebrauche, und selbst Fürsten, wie z. B. Kaiser Heinrich IV. erschienen barfuß vor dem Oberhaupte der Kirche, um vom Banne losgesprochen zu werden. Im Mönchthum nun, das der Ascese ihre Vollendung gab, erhielt das Barfußgehen eine höhere Weihe. Da nämlich der Geist der Demuth und Selbstverläugnung erfinderisch in den Mitteln ist, durch die er erprobt werden kann, und da er sich in seinen Uebungen so gerne nach den Gebräuchen der Geringsten in der menschlichen Gesellschaft richtet, so konnte es nicht fehlen, daß das Barfußgehen zuerst in jenem Orden eingeführt wurde, dessen Stifter die verdemüthigende Verrichtung des Bettlers und das Gewand des Armen zur unbeschreiblichen Wonne gereichten. In der That waren die Franciscaner die ersten Barfüßer-Mönche. Indeß wurden theils durch die Verpflanzung des Ordens in Gegenden mit rauherem Clima — ein Umstand, der in den Satzungen der meisten in Italien entstandenen Orden Milderungen und Veränderungen nöthig machte — theils durch larere Beobachtung der Regel die Sandalen eingeführt. Gleichwohl gab es innerhalb des Franciscanerordens manche Verbesserungen, die das Barfußgehen im buchstäblichen Sinne des Wortes beibehielten, z. B. die Minoriten-Clareniner, die Mönche von der strengsten Observanz des Johann von Guadeloupe (wenigstens zu Hause) und des Peter von Alcantara. Nachdem aber einmal das Barfußgehen in einem Orden eingeführt war, fand es auch bald in andern strengen Orden Aufnahme, z. B. bei den Einsiedlern des hl. Hieronymus, bei den Barfüßern U. L. F. von der Gnade u. s. w. (s. Augustiner-Eremiten). Erst nach der Mitte des 16ten Jahrh. wurde seit der hl. Theresia von Cepeda die Annahme von ledernen oder hölzernen Sandalen mit oder ohne Socken in den Verbesserungen der meisten Orden allgemein; jedoch werden die Religiosen derselben füglicher Unbeschuhte (Discalceati) genannt. Nur die Benedictiner hatten keine Barfüßer (Unbeschuhte) und selbst die Dominicaner wußten in der von Antonius le Quien gestifteten Congregation des hl.

Sacramentes die Einführung des Barfußgehens zu verhindern, indem durch diese Eigenthümlichkeit die genannte Congregation ihres Ordens das Ansehen eines neuen Ordens hätte gewinnen können. Daraus wird nun zur Genüge hervorgehen, daß man unter Barfüßer-Mönchen nicht einen einzigen, bestimmten Orden zu verstehen hat. [Fehr.]

Barklai, s. Barclay.

Bar-Kochba, s. Akiba.

Barlaam und die Hesychasten. Bei den zwei wichtigsten Angelegenheiten, welche die griechische Kirche des 14ten Jahrhunderts bewegten, ich meine die Sache der Union mit den Lateinern und den Streit mit den Hesychasten, war der gelehrte Mönch Barlaam in so hohem Grade betheiligt, daß sein Name zu den berühmtesten jener Zeit gehört. Er stammte aus einer griechischen Familie Unteritaliens (des ehemaligen Großgriechenlands) und wurde in der zweiten Hälfte oder gegen Ende des 13ten Jahrhunderts zu Seminaria in Calabrien geboren. Nach einer Aeußerung des byzantinischen Historikers Cantakuzenus (hist. lib. II. c. 39 p. 543 ed. Bonn.) wäre er in der katholischen Religion erzogen worden (*τοῖς Λατίνων ἤθεσι καὶ νόμοις ἐντραφείς*); minder bestimmt drückt sich ein zweiter byzantinischer Geschichtschreiber jener Zeit, Nicephorus Gregoras (hist. lib. XI. c. 10 p. 555 ed. Bonn.) dahin aus: *ἤσκητο καὶ τὴν Λατίνων δογματικὴν σοφίαν*, d. i. er habe auch die Dogmatik der Lateiner studirt. Diese letztere Angabe scheint auch die richtigere zu sein. In Unteritalien (Græcia magna) gab es damals zahlreiche griechische Familien und griechische Klöster, welche im strengen Gegensatze zur lateinischen Kirche an den griechischen Eigenthümlichkeiten in Dogmatik und Ritus festhielten, wie Leo Allatius bezeugt (de ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione, Lib. II. c. 17 p. 828), aber doch sowohl der Localität als der Polemik wegen auch die Theologie der Lateiner studirten. Dieß war nun auch bei Barlaam der Fall, und offenbar hat Cantakuzenus nur aus Abneigung gegen ihn, und um seinen spätern Uebertritt zur katholischen Kirche leichter erklären zu können, mehr behauptet. Barlaam aber trat frühzeitig in eines der Basilianerklöster seines Vaterlandes ein (s. Basilianer), und zeichnete sich bald durch tüchtige Fortschritte in den Wissenschaften aus. Auch seine Gegner gestehen, daß er viel Scharfsinn gehabt, und nicht nur in der Theologie, sondern auch in den philosophischen und mathematischen Wissenschaften wohl bewandert gewesen sei. Um sich in der aristotelischen Philosophie und in der griechischen Literatur überhaupt weiter auszubilden, ging er nach Thessalonich, wo um jene Zeit die Wissenschaften blühten, und im J. 1327 nach Constantinopel. Durch die Gunst des obengenannten Johannes Cantakuzenus, welcher damals die erste Person am kaiserlichen Hofe war und die Gelehrten beschützte, wurde er Abt zu St. Salvator in Constantinopel, und zeigte jetzt großen polemischen Eifer gegen die römische Kirche, welche er in verschiedenen Streitschriften, namentlich in dem Buche contra Primatum Papæ zu bekämpfen unternahm. Salmasius (de primatu) und Goldast (Monarchia imp. T. I.) haben diese Schrift abdrucken lassen. So sehr diese Polemik Barlaam's den Griechen gefiel, so machte er sich doch andererseits dadurch viele Feinde unter ihnen, daß er seine Verachtung gegen die unwissenden Griechen, namentlich ihre Mönche, unverhüllt an den Tag legte, sie überall critisirte und tadelte. Er soll dadurch solche Erbitterung hervorgerufen haben, daß er in Constantinopel seines Lebens nicht mehr sicher, auf einige Zeit wieder nach Thessalonich habe gehen müssen. Im J. 1339 schickte ihn der griechische Kaiser Andronikus III. sammt dem Ritter Stephan von Dandulo aus Venedig nach Avignon zu Papst Benedict XII., welcher, obgleich selbst in der sog. Babylonischen Gefangenschaft befindlich, doch den Gedanken an die Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche nicht aufgegeben hatte. Barlaam hatte zwar keine ostensibeln Vollmachten weder von dem griechischen Kaiser noch von dem Patriarchen von Constantinopel mitgebracht, dagegen war er von den Königen Philipp von Frankreich und Robert

von Sicilien dem Papste empfohlen worden, und darum gestattete ihm der letztere, seine Anträge vorzubringen. Er that dieß in zwei nicht ohne Kunst ausgearbeiteten Reden, welche Raynald in seiner Fortsetzung der Annalen des Baronius mitgetheilt hat (ad. ann. 1339. n. 20). Schon in der ersten sprach er, was für die Kirchengeschichte sehr wichtig ist, seine Ueberzeugung aus, daß nicht sowohl die dogmatische Verschiedenheit als der Nationalhaß der Griechen gegen die Lateiner Ursache sei, warum das traurige Schisma fortdaure, sowie daß die vornehmen und gebildeten Griechen (Geistliche und Laien) mit der lateinischen Kirche in Union zu treten geneigt wären, aber aus Furcht vor dem Volke und vor unruhigen Köpfen von einem solchen Schritte abgehalten würden. Ja selbst der Kaiser dürfe nicht kecklich mit seinen Unionsplanen hervortreten, wenn er seines Lebens sicher sein wolle. Dagegen meinte Barlaam, ein großes ökumenisches Concil, auf welchem nicht bloß der griechische Clerus und zwar aus allen Patriarchaten, sondern auch die Nation selbst durch ihre Abgeordneten erscheine, sei der geeignetste Weg zur Union. Das Concil von Lyon aber, fügte er bei, welches schon im J. 1275 über eine Union verhandelt habe, könne von den Griechen nicht als ein wahres ökumenisches betrachtet werden, weil nur von Seite des griechischen Kaisers, nicht aber von den morgenländischen Patriarchen ꝛc. Bevollmächtigte anwesend gewesen seien. Bevor jedoch eine solche große Unionssynode berufen werde, müßten die Lateiner den Griechen bewaffneten Beistand gegen die Türken leisten; diese thätige Hilfe müsse vorausgehen, damit sich der Haß der Griechen gegen die Lateiner zuvor lege. — Der Papst war jedoch nicht geneigt, diesen Ansinnen Barlaams zu entsprechen, vielmehr meinte er, das katholische Dogma vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Sohne stehe bereits fest und dürfe nicht mehr wie eine theologische Streitfrage zum Gegenstand der Disputation auf einer Synode gemacht werden. Die Griechen sollen also nicht en masse kommen, um zu disputiren, sondern sie sollen nur ihre Bevollmächtigten schicken, damit diese die katholische Glaubenslehre näher kennen lernen, und dann auch ihre Landsleute darin unterrichten könnten. Eine weitere charakteristische Bemerkung Barlaams, beide Kirchen könnten ja eine Union eingehen, und dabei doch jede bei ihrem eigenen Dogma bleiben, wies der Papst mit Entschiedenheit und Entrüstung zurück. Barlaam versuchte es noch in einer zweiten Rede, den Papst für seine Plane zu gewinnen, aber vergebens; Benedict erkannte, daß es den Griechen mit der Union nicht Ernst war, und sie nur militärische Unterstützung durch falsche Vorspiegelungen zu erhalten suchten. Dieß erklärte der Papst auch schriftlich den beiden Fürsten, welche ihm den Barlaam empfohlen hatten. Sein Schreiben findet sich bei Leo Allatius l. c. p. 781 sqq. und Raynald l. c. n. 32 sqq. — Nachdem Barlaam nach Griechenland zurückgekehrt, begann er den großen Streit mit den Hesychasten. Mehrere Mönche auf dem sog. heiligen Berge Athos in Macedonien waren unter Anführung des Abtes Simeon in eine besondere Art schwärmerischer Contemplation verfallen. In einsamer verschlossener Zelle, in tiefer Ruhe im Gebete sitzend, das Kinn auf die Brust gelegt, die Augen stier auf den Nabel geheftet, geriethen sie anfangs in Trübsinn, aber bald, durch beharrliche Fortsetzung in einen Zustand der wonnigsten Freude und größten Erleuchtung, so daß nicht bloß das innere Licht ihnen aufging, sondern auch die leiblichen Augen den sie umstrahlenden Glanz bemerken konnten. Man nannte sie von ihrer Gebetsruhe (Quietismus, s. d. A.) die Ruhenden, Hesychasten, vom griechischen Zeitworte ἡσυχάζω = ruhen. Sie hatten schon vor Barlaams Ankunft in Griechenland ihr Unwesen begonnen, und waren sogleich von mehreren, namentlich dem berühmten griechischen Gelehrten Nicephorus Gregoras bekämpft worden, wie dieser selbst in seiner byzantinischen Geschichte erzählt (Nicephor. Greg. Lib. XIX. c. 1. p. 918 sq. ed. Bonn.). Ihr heftigster Gegner aber wurde Barlaam. Während seines Aufenthaltes in Macedonien (Thessalonich) hatte er sie kennen gelernt, und einen aus ihnen, gerade einen der einfältigsten, über ihre Eigenthümlichkeiten ausgefragt. Dieser hatte

begreiflicher Weise noch größere Thorheiten ausgesagt, als die Hesychasten wirklich begingen, Barlaam aber nahm keinen Anstand, alles Dieß zu veröffentlichen und jene Mönche als Nabelschauer, Nabelseelen, ὀμφαλοψύχοι, sowie als eine neue Auflage der alten ketzerischen Messallianer dem Gespötte preis zu geben. Vergebens bat ihn Palamas, das Haupt der Hesychasten und später Erzbischof von Thessalonich (Näheres über ihn bei Cantakuzenus l. c. p. 545) er möge doch die Ruhenden näher kennen zu lernen suchen und mit seinen Verfolgungen gegen sie aufhören. Was aber das die Hesychasten umstrahlende Licht anlange, so stehe dieses nicht einzeln da in der Geschichte; auch viele alte Martyrer habe ein himmlisches Licht umstrahlt, und Christus selber sei bei der Verklärung auf Tabor von einem solchen göttlichen, unerschaffenen Lichte umfloßen gewesen. Diese letztern Ausdrücke bestimmten jetzt den Barlaam, die Hesychasten förmlich bei dem Patriarchen Johannes von Constantinopel als Ketzer (Ditheisten) zu denunciren (im J. 1341), weil sie nämlich zwei Götter, den wahren Gott und das von ihm unterschiedene unerschaffene Licht, das also auch ein ewiges Princip (d. i. Gott) sei, behaupteten. Vergebens suchte Kaiser Andronikus die Streitigkeit beizulegen; der Patriarch berief die Mönche zur Verantwortung nach Constantinopel und es mußte eine Synode in der Sophienkirche unter dem Vorsitze des Kaisers und des Patriarchen abgehalten werden (im J. 1341). Die Acten derselben sind uns nicht erhalten, die Nachrichten aber, welche die beiden byzantinischen Historiker Cantakuzenus und Nicephorus Gregoras über sie geben, stimmen weder unter sich, noch mit den zwei schriftlichen Erklärungen des Patriarchen Johannes, welche Leo Allatius (l. c. p. 817 sqq. 830 sqq.) hat abdrucken lassen, völlig überein. Cantakuzenus berichtet (l. c. cap. 40): auf der Synode habe zuerst Barlaam seine Klagen gegen die Hesychasten vorgebracht, darauf habe Palamas ihre Sache, namentlich ihre Lehre vom unerschaffenen Lichte vertheidigt und eine Denkschrift der Mönche vom Berge Athos zu ihrer weitern Rechtfertigung vorgelegt. Als aber Barlaam merkte, daß die Hesychasten siegten und seine Anklagen nur als Verleumdungen dastünden, habe er aus Furcht vor Strafe und auf Zureden des kaiserlichen δομέστικος μέγας (d. i. des Cantakuzenus selbst) sein Unrecht eingestanden: wenn auch nicht böslich, so habe er doch irrthümlich Klage gegen die hl. Mönche erhoben und auch er anerkenne jetzt das ewige unerschaffene Licht. Darauf habe Palamas mit den übrigen Hesychasten den Barlaam umarmt. Hierauf hätten der Kaiser und der Patriarch beide Theile zum Frieden ermahnt und die Synode geschlossen. Dieser einseitige Bericht des großen Hesychastenfreundes wird durch den ihres Gegners Nicephorus Gregoras ergänzt. Von ihm erfahren wir namentlich, daß die Hesychasten doch nicht so völlig gesiegt haben. Gerade die Hauptanklagen gegen sie habe der Kaiser, um Aufsehen zu vermeiden, durch die Synode nicht untersuchen lassen, dagegen habe er die Absicht gehabt, in der Stille diese Ketzerei zu unterdrücken. Der Tod habe ihn jedoch daran gehindert, denn er sei in der kürzesten Zeit nach der Synode gestorben. Barlaam aber sei, zumal man ihn seine Anklage nicht habe beweisen lassen, mit Schimpf und Schande dagestanden (Lib. XI. c. 10 p. 557 sq.). Dieser zweite Bericht bildet das Mittelglied zwischen dem des Cantakuzenus und den zwei von Allatius mitgetheilten Erklärungen des Patriarchen. Er hat dieselben einige Zeit nach der Synode amtlich veröffentlicht, um den Prahlereien der Palamiten (d. i. Hesychasten), als seien alle ihre Lehren und ihr ganzes Wesen von der Synode gebilligt worden, zu widersprechen. Nur in zwei Puncten, sagt der Patriarch, nämlich in Betreff des unerschaffenen Lichtes, welches den Herrn bei der Verklärung umgeben habe, und in Betreff des Gebetes: κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησον ἡμᾶς, habe man den Palamiten beigestimmt. Zugleich sei Barlaam gerade in Betreff dieser zwei Puncte als ein böswilliger Ankläger verurtheilt und unfähig erklärt worden, weitere Anschuldigungen vorzubringen. Die Palamiten aber anlangend, so habe man das Urtheil über ihre weitere Lehre und Praxis auf eine spätere

Zeit verschoben, ihnen aber einstweilen untersagt, ihre eigenthümlichen Ansichten ferner öffentlich vorzutragen. Palamas habe jedoch dieß Verbot nicht beachtet, seine Rechtgläubigkeit sei immer bedenklicher geworden, und er habe den canonischen Gehorsam ganz vergessen, weßhalb er sammt Hypopsephius von Monembasia aus der Kirche ausgeschlossen worden sei. Der Patriarch Johannes hatte diese Excommunication selbst verhängt, und warnte nun alle Gläubigen vor Verführung durch die Excommunicirten. Daß in der That über Palamas eine Sentenz des Patriarchen ergangen sei, bezeugt auch Nicephorus Gregoras in seiner Rede auf der Synode des J. 1351 (Niceph. Greg. hist. Byzant. Lib. XIX. c. 1. p. 926 et 928. Bonnæ 1830). Wir sehen nun, daß die drei vorliegenden Berichte über die Synode des J. 1341 sich gegenseitig ergänzen, und es darum ein Fehler war, wenn sogar angesehene Kirchenhistoriker, wie Schröckh (Theil 34) selbe nicht zur Einheit zu verbinden versuchten. Auf Barlaam aber machte die Entscheidung dieser Synode einen so niederschlagenden Eindruck, daß er Griechenland für immer verließ, nach Italien zurückkehrte und hier zur lateinischen Kirche übertrat. Er wurde königlicher Bibliothekar zu Neapel, später Bischof von Geraci im Neapolitanischen und starb ums J. 1348. Hatte er früher in mehreren Schriften die katholische Kirche bekämpft, so verfaßte er jetzt eine Reihe von Werken zu ihrer Vertheidigung den Angriffen der Griechen gegenüber, und führte die Sache der Lateiner mit solchem Eifer, daß Heinrich Canisius und andere Gelehrte die Vermuthung aufstellten, es habe zwei verschiedene Männer mit Namen Barlaam gegeben. Leo Allatius dagegen (l. c. p. 824 sq. 839 sq.) und nach ihm Casimir Oudin durch eine besondere Dissertation de Barlaamo (in seinem Commentarius de scriptoribus eccl. T. III. p. 814—828) wiesen nach, daß ein und derselbe Mann zu verschiedenen Zeiten eine so verschiedene Rolle gespielt habe. Die Schriften Barlaams sind theilweise abgedruckt in des eben genannten Henrici Canisii Lectiones antiq. T. IV. ed. Basnage. Auszüge daraus gab Raynald in seiner Fortsetzung der Annalen des Baronius ad. ann. 1339 n. 38 sqq. Ein Verzeichniß derselben findet sich bei Leo Allatius (l c. p. 825 sqq. und 840) und Casimir Oudin (l. c. p. 824 sqq.). Aber auch die Entfernung Barlaams aus Griechenland machte dem Hesychastenstreite kein Ende. Gleich nach der vielbesprochenen Synode des J. 1341 starb Kaiser Andronikus, und vererbte die Krone an seinen 9jährigen Sohn Johann Paläologus; die Zügel des Reichs aber führte die Kaiserin Wittwe Anna und Cantakuzenus, zunächst als Vormund des minderjährigen Kaisers. Cantakuzenus nun war ein entschiedener Freund der Hesychasten und stimmte auch die Kaiserin zu ihren Gunsten. Als nun ein Mönch, Namens Acindynus, Barlaams Schüler, in vielen Puncten zwar seinem Lehrer widersprechend, in der Hauptsache aber doch seine Opposition gegen die Hesychasten fortsetzte, versuchten diese nun unter dem Schutze des Hofes durch eine zweite Synode einen völligen Sieg zu erringen. Das vorige Concil hatte ihre Lehre nicht bestätigt, das neue aber sollte sie vollständig autorisiren. Wider den Willen des Patriarchen Johannes berief Cantakuzenus wenige Wochen nach jener ersten Synode eine Anzahl Bischöfe zu einer zweiten in der Sophienkirche. Diese verurtheilte die Gegner der Hesychasten und drohte dem Acindynus mit dem Banne, wenn er nicht zu bessern Einsichten komme. Wie Cantakuzenus selbst die Sache darstellt (lib. II. c. 40 p. 556), hätte auch der Patriarch diesem Synodalbeschlusse beigestimmt; allein letzterer sagt ausdrücklich (bei Leo Allatius l. c. p. 831), er habe keine Verhandlung über die dogmatischen Puncte gestattet, und nur die Beschlüsse der ersten Sitzung erneuert. Deßungeachtet gaben die Hesychasten vor, sie seien völlig Sieger geworden, und nahmen auf das Verbot, ihre Lehren ferner zu publiciren, keine Rücksicht, so daß der Patriarch sie zu bestrafen für gut fand. Cantakuzenus (Lib. III. c. 98) beschuldigte denselben, dieß aus Haß gegen ihn und aus Eifersucht gegen Palamas, durch den er von seinem Stuhle verdrängt zu werden befürchtete, gethan zu haben. Allein dieser Bericht ist doppelt

verdächtig, indem Cantakuzenus nicht nur ein Hesychastenfreund, sondern zugleich ein erbitterter politischer Gegner des Patriarchen war. Bald nach dieser zweiten Synode wurde Cantakuzenus durch den Patriarchen und den Protovestiarius Apocauchus gestürzt, und von der Kaiserin exilirt. Er erregte mehrjährigen Bürgerkrieg, während dessen Patriarch Johannes die Hesychasten zu unterdrücken suchte. Natürlich schließen sich diese jetzt um so enger auch politisch an Cantakuzenus an, und mit seinem Siege im J. 1347 war auch der ihrige entschieden. Die Kaiserin Wittwe und der junge Kaiser Johann mußten im J. 1347 den Cantakuzenus als Mitregenten und Mitkaiser anerkennen, Patriarch Johannes aber wurde auf einer dritten Synode (1347) wegen irrthümlicher, d. i. antihesychastischer Lehren abgesetzt (Cantacuc. lib. IV. c. 3) und ein gleiches Loos einem Jeden gedroht, der die Palamiten angreifen würde (Harduin, collect. Conc. T. XI. p. 286 E). Auf den Patriarchen Johannes folgte Isidor und bald darauf Callistus. Unter letzterem endlich wurde der Sieg der Hesychasten vollendet durch die Synode im blacherniſchen Palaste zu Constantinopel im J. 1351, welche Cantakuzenus ins Leben rief und wobei er auch selbst den Vorsitz führte. Die Acten derselben finden sich in der Concilienſammlung Harduins T. XI. p. 283—346. Gegen Palamas und seinen Anhang wurde wiederum die Klage vorgebracht, er lehre zwei Gottheiten, indem er außer dem dreieinigen Gott noch ein zweites ewiges Princip, das unerschaffene Licht behaupte und annehme. Palamas wies diese Anschuldigung zurück: er verstehe unter jenem Lichte ja nicht einen zweiten Gott, sondern nur einen ewigen in der Natur Gottes liegenden Ausfluß aus Gott, eine göttliche Wirkung, nicht aber ein göttliches Wesen. Diese seine Erklärung befriedigte die Synode so sehr, daß sie die entgegenstehende Ansicht, die ewige unerschaffene Wirkung Gottes könne von seinem Wesen nicht real (sondern nur im Gedanken) verschieden sein und die von seinem Wesen verschiedenen Wirkungen Gottes aber seien nicht ewig, nicht unerschaffen, sondern zeitlich und erschaffen, für häretisch erklärte. Stellen aus Kirchenvätern und der sechsten allgemeinen Synode wurden zur Unterstützung der Hesychastenlehre vom unerschaffenen Lichte verlesen, und dann die Gegner zur Ablegung ihres Irrthums aufgefordert. Als dieß nichts fruchtete, wurden die Barlaamiten aus der Kirche ausgeschlossen, und die ihnen anhängenden Bischöfe abgesetzt. Bis anher hatten die Verhandlungen vier Tage gedauert; sie wurden jetzt auf einige Tage unterbrochen, dann aber in Abwesenheit der Barlaamiten fortgesetzt und die Fragen: ob man Wirkung und Wesen Gottes unterscheiden, ob eine Wirkung Gottes unerschaffen genannt und doch der Ditheismus vermieden werden könne u. dgl. untersucht und unter Anführung vieler patristischer Stellen erörtert. Die Folge war, daß die entgegenstehende Behauptung des Acindynus für häretisch, und zwar für eine Erneuerung der Ketzerei des Marcellus von Ancyra und des Photinus erklärt, Barlaam, Acindynus und ihre Anhänger aber mit dem Anathema belegt wurden. Dieß Resultat war nicht auffallend, denn die wenigen bischöflichen Stühle, welche das griechische Reich damals noch sein nannte, waren durch die Gewaltthätigkeit des Cantakuzenus fast mit lauter Hesychasten, meistens ganz rohen und unwissenden Menschen besetzt worden (Niceph. Greg. Lib. XVIII. c. 3 am Ende und c. 5 am Anfang). Mit der eben gegebenen Darstellung der Concilienacten stimmt in der Hauptsache natürlich Cantakuzenus (Lib. IV. c. 23) überein, da er selbst die Seele dieser Synode gewesen war. Er fügt noch bei, daß er jene Feinde der Hesychasten, welche nach dieser Synode sich noch nicht zur Ruhe begaben und ihre Angriffe gegen jene fortsetzten, namentlich seinen alten Freund Nicephorus Gregoras, ins Gefängniß habe bringen lassen. Dieser hochangesehene griechische Gelehrte war ein Feind des Barlaam von Anfang an gewesen, aber er glaubte im Interesse des Christenthums auch die Schwärmerei der Hesychasten bekämpfen zu müssen, und machte zunächst zu diesem Zwecke allen seinen Einfluß auf Cantakuzenus in vertraulichem Wege geltend. Wie wenig er ausrichtete,

und wie sehr Palamas den Kaiser umstrickt habe, erzählt er selbst Lib. XVIII. c. 3 und 4. Unzufrieden hierüber verließ er den Hof, wurde Mönch. An ihn schlossen sich nun alle von Cantakuzenus vertriebenen und verfolgten antihesychastischen Bischöfe und Priester, sowie sehr viele Laien, namentlich die ehemaligen Schüler des Nicephorus an, welche der neuen Schwärmerei nicht huldigen wollten (l. c. cap. 5). Als nun im J. 1351 die genannte Synode zusammentrat, suchte Nicephorus in einer schön gearbeiteten aber etwas weitschweifigen Rede und Disputation das Unrecht der Hesychasten und die Parteilichkeit des Cantakuzenus an den Tag zu legen (Lib. XIX. c. 1. Lib. XX. c. 4). Das Volk nahm für ihn Partei gegen Palamas, aber der Kaiser wurde gegen ihn erbittert. Deßungeachtet ergriff Nicephorus in einer spätern Sitzung noch einmal das Wort (Lib. XX. c. 4. 6.), bis ihm und den Seinigen das Sprechen verboten wurde, und er unter Thränen die unsinnigen Behauptungen des Palamas und die nicht viel klügeren Beschlüsse der Synode anhören mußte. Letztere wagte zwar nicht, die Nabelschauerei und andere Schwärmereien der Hesychasten zu approbiren, aber sie war mit Palamas einverstanden, wenn er thörichterweise von göttlichen Wirkungen sprach, welche von Gott real verschieden, ewig und unerschaffen, aber doch geringer seien als das Wesen Gottes, und von Gott ausgehen, um die Creaturen hervorzubringen, zu erhalten, zu schützen und zu pflegen. Aber es geschah noch mehr, die Hesychasten fielen in der Sitzung gewaltsam über zwei Bischöfe, welche ihre Gegner waren, her, rissen ihnen die Pontifikalkleider vom Leibe und rauften ihnen die Barthaare aus (Lib. XXI. c. 3). So weit war die Leidenschaft gekommen, und der Kaiser duldete sie. Nicephorus aber und viele seiner Schüler wurden, wie wir oben von Cantakuzenus selber gehört haben, ins Gefängniß geworfen. — So hatte die Schwärmerei der Hesychasten gesiegt, da sie aber keinen Halt bei dem Volke hatte, so konnte sie auch ihre Herrschaft nicht dauernd behaupten, und nachdem ihr Hauptgönner Cantakuzenus im J. 1355 Mönch geworden war, haben fortan nur mehr einzelne griechische Theologen jene Ansicht vertheidigt. Die dogmatische Irrthümlichkeit derselben hat Dionysius Petavius in seinem berühmten Werke de theol. dogmatibus T. I. lib. I. c. 12 und 13 untersucht. Eine besondere Dissertation de Hesychastis schrieb Rechenberg, Exercitation. p. 378 sqq. [Hefele.]

Barletta, (auch Barelete) Gabriel, blühte in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts als berühmter neapolitanischer Dominicaner-Mönch. Er predigte in der Manier eines Gailer von Kaisersberg, Olivier Maillard, Michael Menot und Abraham a St. Clara, die er aber durch Derbheiten und Unschicklichkeiten hinter sich läßt. Seine Absicht war gut; er wollte mit Witz und Spott die Gebrechen seiner Zeit bekämpfen, ließ sich aber dabei nicht nur zu sehr ergehen, sondern fand auch in seiner Zeit den Geschmack für seine Darstellung, statt des Zügels und Taktes, den wir unserer Zeit verdanken. Dazu kommt, daß es noch unentschieden ist, ob alle Verirrungen der Darstellung, die wir in seinen hinterlassenen Schriften antreffen, auf seine Rechnung geschrieben werden dürfen; denn er hielt seine Vorträge in der Volkssprache jener Zeit, und wir haben sie nur noch in lateinischer Sprache, also in einer Uebertragung, wobei Zusätze und Entstellungen so leicht möglich sind. Seine Sermones, nach dem Festcyclus eines Jahres eingetheilt, erschienen zuerst in Brixen 1498, worauf mehrere Auflagen und Nachdrücke im 16ten Jahrhundert erschienen. Für uns bleibt Barletta eine Mahnung zur Mäßigung in populärer Darstellung, aber auch eine Hinweisung auf die möglichen Leistungen glücklich getroffenen Volkstones. [Haas.]

Barmherzige Brüder, s. Brüder.

Barmherzige Schwestern, s. Schwestern.

Barmherzigkeit Gottes, s. Gott.

Barmherzigkeit (Moral) heißt die Liebe in der Richtung auf die Nothleidenden als herzlicher und kräftiger Wille ihren Bedrängnissen abzuhelfen, ihre

Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Gefahren zu begegnen. (1 Joh. 3, 17.) Grund der Barmherzigkeit ist das Erbarmen, welches Gott an uns selber erweist (1 Joh. 4, 11.); Zweck ist die dankbare Erwiederung des göttlichen Erbarmens (Matth. 6, 12. 18, 35.); die sittliche Kraft des Erbarmens gibt der Geist der Wiedergeburt (Col. 3, 12.), sein Lohn ist die ewige Seligkeit (Matth. 25, 34.). Als werkthätige Erweise der Barmherzigkeit werden in der hl. Schrift gewisse Handlungen mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, in der Kirche mit Eifer und Aufopferung geübt, und in der Pflichtenlehre herkömmlich als eine ausgezeichnete Abtheilung der guten Werke aufgeführt — die sieben leiblichen und sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit (opera misericordiæ corporalis et spiritualis). Jene: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten bekleiden, die Gefangenen erledigen, die Kranken besuchen, die Fremden beherbergen (aufgezählt von dem Herrn bei Matth. 25, 35. 36.), die Todten begraben (Tob. 12, 12. Matth. 26, 12.), begreift der Denkvers in sich: Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. Die geistlichen Werke der Barmherzigkeit: die Sünder bekehren (Jak. 5, 20.), die Unwissenden belehren (Eccl. 18, 13.), den Zweiflern recht rathen (Eccl. 5, 14.), die Betrübten trösten (7, 38.), den Beleidigern verzeihen (28, 2.), Fehler geduldig ertragen (1 Thess. 5, 14.), für die Lebendigen und Todten Gott bitten (Eccl. 28, 2.), sind in den Hexameter gebracht: Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora. Vergl. die Art. Almosen, Brüderschaften, Orden, Stiftungen. [Mack.]

Barnabas. Unter denjenigen Männern, welche wir Apostel zweiten Ranges nennen, und die im christlichen Alterthum unbedenklich den Ehrentitel ἀπόστολος trugen, nimmt der hl. Barnabas eine der ersten Stellen ein. Daß er ein unmittelbarer Schüler des Herrn, einer der 70 Jünger gewesen sei, behaupten Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20) und andere alte Kirchenschriftsteller. In der hl. Schrift begegnet er uns zum Erstenmal Apg. 4, 36 u. 37. Wir erfahren hier: a) daß die Insel Cypern im Mittelmeer seine Heimath war. Hier hatte sich, wahrscheinlich wegen der günstigen Lage dieser Insel für Handel und Schifffahrt eine Menge Juden niedergelassen und unter ihnen auch die Voreltern des Barnabas. Dieser war demnach ein Helleniste, der vielleicht schon in seinem Vaterlande den starr-jüdischen Bigottismus abgestreift und die Grundlagen jener freien Richtung gewonnen hat, die ihn für Aufnahme des Christenthums empfänglich und zur Verbreitung desselben unter den Heiden besonders tauglich machte. b) Weiterhin erfahren wir aus jener Stelle der Apostelgeschichte, daß Barnabas dem Stamme Levi angehörte und einer von denjenigen Christen war, welche gleich in den ersten Monaten nach dem Tode des Herrn ihr Besitzthum verkauften und den Erlös zu den Füßen der Apostel, d. i. in die Gemeindecasse der Gläubigen niederlegten. Wann aber und wie Barnabas Christ geworden sei, darüber schweigt die Apostelgeschichte. Der cyprische Mönch Alexander dagegen aus dem 6ten oder 9ten Jahrhundert will wissen, er sei aus seinem Vaterlande nach Jerusalem geschickt worden, um bei Gamaliel rabbinische Theologie zu studieren. Hier habe er den Paulus zum Mitschüler gehabt. Auf Christus sei er durch die Wunder aufmerksam geworden, die man demselben zuschrieb; als er aber mit eigenen Augen sah, wie der Herr den 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda heilte, da habe er sich ihm zu Füßen geworfen, und von Stund an seine Gesellschaft nicht mehr verlassen. Die Apostelgeschichte belehrt uns ferner c) daß der eigentliche Name des Barnabas Joses gewesen sei, daß ihm aber die Apostel den Namen Barnabas beigelegt hätten, was griechisch so viel als υἱὸς παρακλήσεως bedeute. Barnabas ist die gräcisirte Form des hebräischen בַּר נְבוּאָה, welches zunächst Sohn der Prophezeihung bedeutet. Aber auch abgesehen davon, daß im Leben Barnabä uns keine eigentlich prophetische Thätigkeit entgegentritt, muß uns schon die vom Verfasser der Apostelgeschichte gegebene griechische Uebersetzung jenes Beinamens mit

υἱὸς παρακλήσεως auf eine andere Eigenschaft Barnabä hinweisen. Es ist nun aber unzweifelhaft, das das hebräische Wort נְבִיא eine engere und eine weitere Bedeutung hat. In der erstern versteht man darunter den Propheten im eigentlichen Sinne, in der zweiten dagegen Jedweden, der gottbegeistert spricht oder Gottes Ausspruch verkündet, beziehe sich dieser auf die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Darum ist בַּר נְבוּאָה auch so viel, als „Sohn der gottbegeisterten Rede", d. i. „gottbegeisterter Redner", und in dieser Bedeutung ist der Name Barnabas aufzufassen. Mehrere, in der neuen Zeit besonders Ullmann (Studien und Krit. 1828. S. 377) haben die Vermuthung aufgestellt, unser Joses Barnabas sei eine und dieselbe Person mit jenem Joseph Barsabas, welcher neben Matthias, der durch den Verrath und Tod Judä erledigten Apostelstelle würdig erachtet wurde (Apg. 1, 23). Allein wenn auch die beiden Namen Joseph und Joses nicht verschieden sind, so haben doch die Beinamen Barnabas und Barsabas so verschiedene Bedeutungen, daß eine Verwechslung für Jeden, der den Sinn derselben kannte, nicht möglich war. Barsabas bedeutet nämlich Sohn des Sabas. — Ueber die apostolische Thätigkeit des Barnabas, welcher selbst in der h. Schrift mehrmals Apostel genannt wird (Apg. 14, 4. Gal. 2, 9. 1 Cor. 9, 5. 6), finden wir theils in der Apostelgeschichte, theils in den pauliniſchen Briefen einige, leider unvollständige Nachrichten. Als Paulus zum Erstenmal nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem kam (ums J. 40), und die Jünger die Furcht vor dem einst so schrecklichen Mann, sowie das Mißtrauen gegen ihn noch nicht abgelegt hatten; da nahm sich Barnabas des Neubekehrten an, führte ihn zu den Aposteln und erzählte, wie der Herr den Saulus zum Glauben gerufen habe (Apg. 9, 26. 27). Bald darauf wurde Barnabas von den Aposteln nach Antiochien geschickt, um die hier entstandene erste heiden-christliche Gemeinde zu leiten (Apg. 11, 22). Sie wuchs unter seiner weisen Führung so bedeutend (Apg. 11, 24), daß Barnabas den eben in seiner Vaterstadt Tarsus wohnenden Paulus als Gehülfen herbeiholte. Er hatte die Bedeutung Pauli für die Sache des Evangeliums zuerst erkannt. Beide wirkten nun mit einander ein Jahr lang ununterbrochen in der Metropole des Heiden-Christenthums (Apg. 11, 25. 26). Von da begaben sie sich um die Zeit, als Jakobus d. ä. enthauptet ward (J. 44), nach Jerusalem, und überbrachten die auf die Prophezeihung des Agabus hin gesammelte Beisteuer der Antiochener für ihre von einer Hungersnoth heimgesuchten christlichen Brüder in Judäa (Apg. 11, 30. 12, 25). Der christliche Gemeingeist, den Barnabas und Paulus zu nähren verstanden, hielt Heiden- und Judenchristen zusammen, und jene Beisteuer war ein Zeichen dieser Gemeinschaft. Nach vollendetem Armengeschäfte kehrten beide wieder nach Antiochien zurück, wohin sie den Johannes Markus, den Vetter des Barnabas mitnahmen, und traten wieder in den Verein der christlichen Lehrer zu Antiochien ein (Apg. 12, 25). Bald darauf traten sie in göttlichem Auftrage ihre erste große Missionsreise an (J. 45—46). In Begleitung des Johannes Markus segelten sie nach Cypern, dem Vaterlande des Barnabas, landeten in Salamis, einer der Hauptstädte der Insel, traten zuerst in den jüdischen Synagogen mit der Verkündigung des Evangeliums auf, und durchreisten die ganze Insel von Osten nach Westen bis Paphos. Hier verlangte der römische Statthalter Sergius Paulus von ihnen das Wort Gottes zu hören, und als sich Barjesu Elymas, d. h. der Magier, diesem widersetzte, und den Statthalter vom Glauben abzuhalten suchte, strafte ihn Paulus mit kräftigen Worten und schlug ihn mit Blindheit. Der Statthalter aber nahm den Glauben an. Schon hier auf Cypern begann die Ueberlegenheit Pauli über Barnabas sich zu zeigen, gegen welch Letzteren der Erstere bisher eine Art von untergeordneter Stellung eingenommen hatte. Die nunmehrige Veränderung aber deutet auch der Referent in der Apostelgeschichte an. Bisher hatte er immer, wenn er beide zugleich nannte, den Bar-

nabas vorangestellt, jetzt plötzlich greift er einen andern Ton und sagt: „Paulus und seine Gefährten" (Apg. 13, 13). Von Paphos schifften sie nach Perge in Pamphylien, einem kleinasiatischen Küstenlande, wo sie Markus verließ und nach Jerusalem zurückkehrte. Barnabas und Paulus aber gingen höher hinauf in das Herz Kleinasiens nach Antiochien in Pisidien, und traten hier an zwei Sabbaten in der Synagoge auf. Von den Juden gelästert, wandten sie sich sofort zu den Heiden, fanden freundliche Aufnahme und gewannen viele derselben in der Stadt und der Umgegend (Apg. 13, 48. 49). Doch die Juden bewirkten die Verweisung der beiden Missionäre, und diese wendeten sich nun östlich nach Ikonium in Lykaonien. Schon stand ihnen hier Steinigung durch die Juden bevor; sie aber erfuhren es, flüchteten in das benachbarte Lystra und verkündeten hier und in der Umgegend das Christenthum. In Lystra heilte Paulus einen Lahmen, und kam dafür in Gefahr, mit seinen Gefährten göttlich verehrt zu werden. Den Barnabas, welcher dem hl. Chrysostomus und allen Alten zufolge ein Mann von ehrwürdigem Aussehen und majestätischer Schönheit war, nannten sie Jupiter, den Paulus aber, weil er das Wort führte, Merkur. Kaum der Vergötterung entgangen, wurden die Missionäre von den Juden verfolgt und Paulus fast zu Tode gesteinigt. Deßhalb verließen beide Lystra und begaben sich in das nahe gelegene Derbe, gewannen hier viele für's Christenthum, traten dann ihre Rückreise über Lystra, Ikonium u. s. f. an, stärkten die Neubekehrten und stellten in den Gemeinden Priester auf. Von Attalia in Pamphylien schifften sie endlich nach Antiochien zurück, von wo sie ausgezogen waren (Apg. 14, 25. 26). Barnabas war somit der Begleiter Pauli auf seiner ersten großen Missionsreise gewesen, die hin und her einen Weg von etwa 600 teutschen Stunden umfaßte. — Nach ihrer Rückkehr hielten sich Paulus und Barnabas geraume Zeit bei den Jüngern zu Antiochien auf (Apg. 14, 27). Als sich aber der judaisirende Geist auf's Neue geltend machen wollte und die antiochenische Gemeinde dadurch beunruhigt wurde, schickte diese ihre beiden großen Lehrer Paulus und Barnabas nach Jerusalem, auf daß sie mit den Aposteln und den Presbytern daselbst die obschwebende Streitfrage ausgleichen sollten. Sie wurden von den Aposteln und Aeltesten freundlich aufgenommen und scheinen mit diesen zuerst Privatverhandlungen gehabt zu haben. Sofort ward das sogenannte Apostelconcil gehalten (J. 50—52), welchem Paulus und Barnabas beiwohnten, und wo sie die Zeichen und Wunder erzählten, welche Gott durch sie unter den Heiden gewirkt hatte. Barnabas erwarb sich hier das Verdienst, mitgewirkt zu haben, daß die Last des jüdischen Gesetzes den Heidenchristen nicht aufgelegt, und darum dem Christenthum seine Bestimmung zum Universalismus bewahrt wurde (Apg. 15, 1—30). — Ungefähr ein bis zwei Jahre hatten Paulus und Barnabas nach dem Apostelconcil wieder zu Antiochien zugebracht, da machte jener diesem den Vorschlag zu einer neuen gemeinsamen Missionsreise. Barnabas, geneigt ihn zu begleiten, wollte seinen Vetter Markus wieder mitnehmen, und als Paulus durchaus nicht darein willigte, weil Markus sie auf der ersten Missionsreise verlassen hätte, so trennten sich beide und schlugen verschiedene Wege ein, Barnabas von Markus, Paulus von Silas begleitet. Barnabas begab sich zuerst wieder nach Cypern (Apg. 15, 39); von seiner weitern apostolischen Thätigkeit aber schweigt die hl. Schrift, wie denn von nun an des Barnabas nur noch ein paarmal in ihr Erwähnung geschieht. Aus 1 Cor. 9, 5. 6 erfahren wir, daß Barnabas ebenso wie Paulus sich durch Händearbeit ernährt habe. Nach der Leseart der Vulgata aber sagt diese Stelle, er habe sich ebensowenig als Paulus von einer christlichen Frau begleiten lassen. Eine weitere Nachricht über Barnabas findet sich im Galaterbriefe 2, 13, daß nämlich auch er durch die Ankunft judaisirender Eiferer in Antiochien sich zu demselben Fehltritte habe verleiten lassen, wie Petrus. Es muß dieß entweder unmittelbar nach dem Apostelconcil (J. 52), oder erst nach der Rückkunft Pauli von seiner zweiten Missionsreise (J. 55) geschehen sein. Wann,

wie und wo Barnabas gestorben, ist ungewiß. Daß er im J. 62 wohl nicht mehr am Leben gewesen, erschließe ich daraus, daß Markus von dieser Zeit an wieder in der Gesellschaft Pauli während dessen erster römischer Gefangenschaft erscheint (Coloss. 4, 10. Philem. 24. Vgl. 1 Petr. 5, 15 und 2 Tim. 3, 11). In der That verlegt auch der cyprische Mönch Alexander, dessen wir oben gedachten, in seiner Lobrede auf Barnabas dessen Tod zwischen die J. 53–57. Die apokryphischen, angeblich von Johannes Markus gefertigten Acta et Passio Barnabæ in Cypro geben an, er sei zu Salamis auf Cypern von den Juden ergriffen, mit einem Strick um den Hals aus der Synagoge auf ein Feld außerhalb der Stadt geschleppt und verbrannt worden. Der Mönch Alexander erzählt, Barnabas sei zu Salamis von den Juden gesteinigt worden. Sie wollten seinen Leichnam auch verbrennen, aber das Feuer verletzte ihn nicht. Markus nahm nun denselben heimlich hinweg und beerdigte ihn. Später ging die Kenntniß des Platzes verloren, wo Barnabas begraben lag, bis am Ende des 5ten Jahrhunderts unter Kaiser Zeno (474—491) das Grab des Heiligen dem B. Anthemius von Salamis durch eine nächtliche Vision wieder gezeigt wurde. Auf der Brust des Leichnams soll dann das von Barnabas mit eigner Hand geschriebene Evangelium Matthäi gefunden worden sein. Der Mailänder Tradition zufolge soll Barnabas die dortige christliche Gemeinde gegründet haben und der erste Bischof von Mailand gewesen sein. Sein Schüler Anatalon aber habe die Kirche von Brescia gestiftet. Allein diese Mailänder Tradition war dem hl. Ambrosius und dem ganzen christlichen Alterthum unbekannt und verdient ebensowenig Glauben, als die Angabe der pseudoclementinischen Recognitionen, Barnabas habe schon zu Lebzeiten Christi das Evangelium in Rom verkündet und den römischen Clemens für den Glauben gewonnen. — Unter dem Namen des Barnabas ist aus dem christlichen Alterthum ein griechischer Brief in 20 Capiteln auf uns gekommen. Diesen Brief kannte und citirte bereits Clemens von Alexandrien ums J. 200, nach ihm Origenes, Eusebius und Andere. Im 9ten Jahrhundert scheint er wieder verloren gegangen zu sein, und galt als verloren, bis im 17ten Jahrhundert der Jesuit Sirmond einen alten Codex dieses Briefes auffand. Bald darauf wurden noch weitere Handschriften gefunden, aber alle bis jetzt vorhandenen gehören einer Familie an, und darum fehlt bei allen der Anfang des Briefes, nämlich die 4½ ersten Capitel. Eine uralte lateinische Uebersetzung des Briefes fand der Mauriner Hugo Menardus, und diese Uebersetzung enthält auch die 4½ ersten Capitel. Die erste Ausgabe besorgte der genannte Hugo Menardus, aber sie erschien erst nach seinem Tode, im J. 1645. Eine noch bessere Ausgabe veröffentlichte schon im nächstfolgenden Jahre Isaak Voß zu Amsterdam 1646. Die neueste Ausgabe findet sich in meiner Edition der Schriften der apostolischen Väter, 3te Aufl. 1847. Eine teutsche Uebersetzung des Briefes nebst Commentar und kritischen Untersuchungen ꝛc. gab ich in einer besondern Schrift: „Das Sendschreiben des Apostels Barnabas. 1840." Ob der fragliche Brief ächt sei, ist wohl schon in der alten Kirche, ganz besonders aber seit der Wiederauffindung des Briefes Gegenstand der Controverse geworden. Das Resultat der von mir in den Prolegomenis zu der editio Patrum apostol. und in der obengenannten besondern Schrift über Barnabas geführten Untersuchung geht dahin: der Brief habe nicht den apostolischen Barnabas zum Verfasser, sondern sei von einem alexandrinischen Christen, der vielleicht auch Barnabas geheißen, im Anfange des 2ten Jahrhunders, ungefähr gleichzeitig mit dem Briefe an Diognet und den ächten Briefen des hl. Ignatius von Antiochien verfaßt worden. Meine Hauptgründe sind: 1) wäre der Brief ächt, so wäre er, wenn nicht selbst in den Canon, so doch zu ganz andern Ehren in der alten Kirche gekommen, als er wirklich genoß; 2) der Brief ist, wie aus Cap. 16 erhellt, nach der Zerstörung Jerusalems (J. 70) geschrieben, Barnabas aber scheint schon vor dem J. 62 gestorben zu sein, denn im J. 62 war sein Vetter wieder bei Paulus; 3) die vielen geschmacklosen, ja

faden Allegorien und Typologien des Briefes passen nicht für einen בר נבואה, wohl aber für einen alexandrinischen Allegoriker des 2ten Jahrhunderts; 4) im Briefe wird über die jüdischen Religionsgebräuche und Ceremonien manches Falsche gesagt, was der Levit Barnabas besser wissen mußte; 5) im 9ten Capitel wird behauptet, alle Syrer und Götzenpriester seien beschnitten; ein Mann aber, der, wie Barnabas, so lange in Syrien lebte, konnte diese Unrichtigkeit kaum behaupten; 6) was aber die Hauptsache ist: es wird in diesem Briefe auf eine so ungerechte Art über das Judenthum gesprochen, daß ein Mann mit solchen Ansichten nicht zum Gefährten Pauli und am wenigsten zum Vorsteher der ersten heiden-christlichen Gemeinde gepaßt hätte, wozu die Apostel doch den Barnabas wählten. Hätte Barnabas vom Judenthum so gedacht, wie der Verfasser des Briefes, so hätte er keineswegs das vermittelnde Band zwischen Juden- und Heidenchristen abgeben können. Der Verfasser unsers Briefes sieht im Judenthum lauter Thorheit und Mißverstand. Niemals, meint er, hat Moses die Beschneidung des Fleisches verlangt, sondern er hat figürlich gesprochen, er meinte die Beschneidung des Herzens ꝛc., die Juden aber haben ihn plump mißverstanden. Ja, die Beschneidung ist auch nicht einmal Bundeszeichen, denn auch heidnische Völker, z. B. die Syrer sind beschnitten. Die erste Beschneidung aber, welche Abraham vornahm, hatte gar keinen Selbstzweck, sie sollte nur ein Typus Christi sein. Er beschnitt 318 Personen. Die Zahl 300 wird (im griechischen) ausgedrückt durch ein *T*, d. i. ein Kreuzeszeichen, 18 durch *Ιη*, die Anfangsbuchstaben des Wortes Ἰησοῦς, also bedeuten die 318 die Kreuzigung Christi. Dieß ist zugleich ein Musterstück der geschmacklosen Typologie unseres Verfassers. In seiner Verwerfung der Beschneidung geht er dann so weit, daß er Cap. 9 sagt: „Ein böser Engel habe die Juden getäuscht", und so hätten sie die Beschneidung buchstäblich verstanden. In ähnlicher Weise urtheilt er über die jüdischen Speisegebote. Auch hier hätten die Juden den Moses beständig mißverstanden. Wenn er ihnen z. B. das Schwein verbot, so habe er sagen wollen: „Ihr sollt nicht sein, wie die Schweine"; aber sie haben ihn ganz buchstäblich aufgefaßt. Kurz, unser Brief tritt überall dem Judenthum zu nahe, er läugnet, daß seine Gesetze, Opfer, Beschneidung, Ceremonien ꝛc. göttliche Institutionen seien; alles das erscheint ihm vielmehr als Thorheit und Mißverstand. So kann aber der apostolische Barnabas nicht geurtheilt haben, so dachte überhaupt kein Christ zu den Lebzeiten der Apostel, sondern diese entschiedenere Feindschaft gegen das Judenthum trat erst im Anfange des 2ten Jahrhunderts hervor, als das semijüdische Christenthum, der Ebionitismus, das wahre Christenthum in große Gefahr brachte. Damals, ums J. 110, urtheilte der Verfasser des Briefes an Diognet in ähnlicher harter und ungerechter Weise über das Judenthum, und damals fand auch der hl. Ignatius im J. 107 für nöthig, wiederholt in den strengsten Ausdrücken vor den Judaisten zu warnen. — Dieß richtig erwogen, scheint uns zu nöthigen, den angeblichen Brief Barnabä dem Apostel Barnabas abzusprechen. — Haben wir uns so gegen die Authentie des Briefes erklärt, so müssen wir dagegen die Integrität desselben vertheidigen. Es war ein verunglückter Gedanke Schenkel's (Stud. und Krit. 1837), den Streit über die Aechtheit des Briefes dadurch ausgleichen zu wollen, daß er eine Anzahl Capitel als unächt und interpolirt verdächtigte. Ich habe seine Hypothese in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1839, Heft 1, und in dem Werkchen: „Das Sendschreiben des Apostels Barnabas" S. 196 ff. ausführlich widerlegt. Fast die ganze zahlreiche Literatur über den Brief Barnabä ist in den Prolegomenen meiner Editio Patrum ap. angegeben. [Hefele.]

Barnabiten. Die Congregation der regulirten Cleriker des hl. Paulus (wie sie nach ihrem Schutzpatron genannt wurde), deren Mitglieder von der ihnen zu Mailand eingeräumten Kirche zum hl. Barnabas gewöhnlich Barnabiten hießen, trat zu jenen Zeiten zu Mailand ins Leben, als dieses Herzogthum zum Schauplatz

der Kriege zwischen Karl V. und Franz I. geworden war. Durch fortwährende Kriege riß nämlich große Unsittlichkeit ein, eine ansteckende Krankheit raffte innerhalb weniger Jahre mehr als den dritten Theil der Bevölkerung hin und die teutschen Soldaten hatten mit der neuen Irrlehre Verachtung der hl. Sacramente und der kirchlichen Gebräuche verbreitet. Es konnte daher für den hl. Stuhl nichts erwünschter sein, als die Begründung einer Congregation von regulirten Clerikern, „die, so viel als möglich, die Liebe zum Gottesdienst und das wahrhaft christliche Leben durch Predigen und häufiges Ausspenden der hl. Sacramente wieder herstellen und weiter verbreiten sollte" (Constitut. cleric. regul. S. Pauli Decoll. c. 1). Obwohl nun diese Congregation erst im 16ten Jahrh. entstand, so hat man sich doch schon ernstlich darüber gestritten, ob sie unter der Regel des hl. Augustin oder des hl. Benedictus errichtet worden sei. Allein sie hatten gleich anfangs mit Zustimmung des apostolischen Stuhles ihre eigenen Regeln, die bei dem glücklichen Gedeihen des Institutes bald vermehrt und vervollständigt wurden. Ebenso waren auch darüber, wer eigentlich ihre Stifter gewesen seien, die irrthümlichsten Ansichten verbreitet (vergl. De Clericorum regularium S. Pauli congregatione et parentibus synopsis. Auct. R. P. D. Anacleto Sicco Cremonensi, etc. p. 12 sqq.). Die entscheidende Auskunft hierüber aber ertheilt das Zeugniß sämmtlicher Mitglieder dieser Congregation auf einer der ersten Generalversammlungen zu Mailand, demgemäß Antonius Maria Zacharias, Bartholomäus Ferrari und Jakob Antonius Morigia nach sorgfältig gepflogener Berathung dieses Institut gegründet haben. Zwei gleichgesinnte Männer vereinigten sich mit ihnen und Papst Clemens VII. erlaubte ihnen, Mitglieder aufzunehmen, die feierlichen Gelübde in die Hände des Erzbischofes von Mailand abzulegen, und nach eigens entworfenen Statuten unter dem Gehorsam des Ordinarius in Gemeinschaft zu leben (18. Febr. 1533), was sie unter dem Superioriate des Zacharias alsbald thaten. 1535 befreite Paul III. die aufkeimende Congregation von der Gerichtsbarkeit der Diöcesanbischöfe, unterwarf sie unmittelbar dem hl. Stuhle und ertheilte ihr nebst den Privilegien der lateranensischen Chorherrn den Namen: Congregation der regulirten Cleriker des hl. Paulus (woher ihre Mitglieder auch Pauliner und Paulaner genannt werden); 1543 gab ihr derselbe Pabst noch weitere Vorrechte und ertheilte ihr 1549 aufs Neue die kirchliche Bestätigung, die auch sein Nachfolger Julius III. bekräftigte. Die jugendlich frische Genossenschaft leistete der Kirche wesentliche Dienste durch eifriges Predigen und Katechisiren, durch Ausspendung der hl. Sacramente, überhaupt durch gewissenhafte Seelsorge und durch Missionen, die sie auf besonderes Verlangen der Bischöfe in Mailand, Ticino, Cremona, Vicenza, Verona und Venedig hielt; ja selbst in dem französischen Béarn wirkte sie unter dem Schutz Heinrichs IV. nachmals segensreich, und Kaiser Ferdinand II. gab ihr viele Beweise seiner Gunst. Bald übernahmen die Barnabiten auch den Gymnasialunterricht. Auch fanden fromme Laien und Weltgeistliche unter der Leitung eines Priesters bei ihnen Aufnahme und Anweisung zu einem wahrhaft christlichen Leben. Schon 1552 wurden ihre Constitutionen unter päpstlicher Billigung geändert und 1579 auf dem Generalcapitel zu Mailand vollständig geordnet. Carolus Borromäus, Erzbischof von Mailand und Protector der Barnabiten, sah die Regeln durch, billigte sie und erwirkte ihnen den 7. Nov. desselben Jahrs die päpstliche Bestätigung. — Was die Ausbreitung dieser Congregation anlangt, so schien sie anfangs nur in Mailand festen Fuß fassen zu wollen und sah es daher bei ihren Missionen nicht so fast auf Erwerbung von Collegien, als auf Belehrung der Lasterhaften und Irrgläubigen ab. Indeß errichtete sie gelegentlich auch in andern Gegenden Häuser und verbreitete sich allmählig über Italien, Böhmen und Österreich, indem ihr Ferdinand II. 1626 in Wien ein Collegium gründete, das 1660 in derselben Stadt noch ein zweites errichtete, die beide noch bestehen. In Frankreich wurde sie 1608 durch Zacharia Colombo, einen frühern Protestanten und nachmaligen Bar-

nabiten zu Mailand, in Béarn eingeführt und erhielt 1622 auch ein Haus zu Paris, Anstalten, die jedoch heute nicht mehr bestehen. Das Haupthaus dieser Congregation ist heutzutage zu Rom, ausser welchem sie noch etwa 20 Collegien in den italienischen und östreichischen Staaten zählt. Die Verfassung derselben ist constitutionell-monarchisch. Der General steht der Congregation, der Provincial der Provinz, der Präpositus dem einzelnen Hause vor, und der General muß in wichtigen Dingen diese Vorsteher, denen wieder die Consultoren zur Seite stehen, zu Rathe ziehen. Der General wird auf dem Generalcapitel auf drei Jahre gewählt; ausser ihm haben noch zwei gleichfalls auf dem Capitel gewählte Väter jährlich zweimal die einzelnen Collegien zu visitiren. Das Noviziat dauert ein Jahr, das der Laienbrüder fünf Jahre. Die Kleidung besteht in dem gewöhnlichen, vom Concilium von Trient vorgeschriebenen Talar. In einem vierten Gelübde verpflichtet man sich, nicht nach kirchlichen Würden ausserhalb des Ordens streben und keine angebotenen ohne päpstliche Bewilligung annehmen zu wollen. Vergl. ausser der angeführten Synopsis: Constitutiones Clericorum regularium S. Pauli Decollati, libris IV. distinctæ; Helyot, ausführliche Geschichte der Kloster- und Ritterorden ꝛc. Bd. IV. Kap. 15. S. 119 ff. — Die Veranlassung zu dem Streite, wer die Stifter der Barnabiten gewesen und welcher Regel sie gefolgt seien, war unstreitig die Verwechslung älterer Barnabiten mit den jüngern. Stifter und Zeit der Stiftung dieser ältern Barnabiten sind nicht genau bekannt; indeß scheinen sie unter dem Pontificat Gregors XI. (1370–1378) entstanden zu sein; wenigstens gestattete ihnen dieser Papst in einer Bulle der Regel des hl. Augustin zu folgen, das ambrosianische Officium zu beten, den Namen des hl. Ambrosius ad nemus zu führen und einen Prior zu wählen; zugleich schrieb er ihnen Schnitt und Farbe ihrer Kleidung vor. Vielleicht dürfte meine Vermuthung, daß dieser Papst nur Einsiedler, die sich nach dem hl. Ambrosius, dem großen Bischof von Mailand nannten, zu einer Genossenschaft vereinigte, nicht ganz ungegründet erscheinen, indem es sich gerade hieraus erklären würde, wie diese Mönche bei dem unbestimmten Alter ihrer Stiftung den hl. Kirchenlehrer Ambrosius als ihren Vater anerkannt wissen wollten. Auch der Umstand, daß ihre Häuser, die sich bald vermehrten, in keiner Verbindung zu einander standen, scheint ganz die Freiheit eines frühern Eremitenlebens zu verrathen. Erst Eugenius IV. vereinigte 1441 ihre Anstalten zu einer Congregation mit dem Haupthause zu St. Ambrosius bei Mailand, von dem sie dann Ambrosianer genannt worden sein sollen, während sie von ihrem Patron, dem hl. Barnabas, auch Barnabiten hießen. Ihre Vereinigung mit den jüngern Barnabiten kam durch den hl. Carl Borromäus den 15. August 1589 zu Stande und wurde von Papst Paul V. 1606 bestätigt. — Im J. 1474 ertheilte Papst Sixtus IV. den Einsiedlerinnen, die sich seit 1452 um die Katharina Morigia auf dem Gebirge bei dem See von Varese gesammelt hatten, die Erlaubniß, sich in einem Kloster zu vereinigen, unter der Regel des hl. Augustin die feierlichen Gelübde abzulegen und die Kleidung der Ambrosianer zu tragen. So nun war der weibliche Zweig der ältern Barnabiten entstanden. Aus der Profeßformel dieser Schwestern geht hervor, daß sie nicht dem Generale der Ambrosianer, sondern einem Priester vom Berge Varese untergeben waren. Helyot IV. S. 62 ff. 68 ff. Paolo Morigia, hist. di Milano, l. III. c. 3. [Fehr.]

Barnes (Barns), Robert, hatte seit 1514 zu Cambridge Theologie studirt und die theologische Doctorwürde erhalten, als er durch Lesung lutherischer Schriften sich berufen meinte, deren Irrthümer zu verbreiten, wozu er sogar die Kanzel mißbrauchte. Heinrich VIII. von England, damals noch heftiger Gegner der Reformation, ließ ihn verhaften, bis er seine Irrthümer abschwur. Dennoch verbreitete er abermals seine früheren Lehren, floh und kam 1530 nach Wittenberg, wo er mit offenen Armen von Luther aufgenommen und sogleich lutherisch wurde. Nach Heinrichs Zerfall mit dem Papste kehrte Barnes nach England zurück, ward 1535 zu des Königs Hofkapellan erhoben und zu einer Gesandtschaft an die teutschen pro-

testantischen Reichsstände verwendet zu Abschließung eines Bündnisses zwischen ihnen und England, welche Gesandtschaft aber den gewünschten Erfolg nicht hatte. Doch erhielt er sich in Heinrichs Gunst, bis dieser an der Verbindung mit Anna v. Cleve, wobei Barnes Unterhändler gewesen war, satt hatte und auch auf das Werkzeug jener Verbindung seinen Haß warf. Veranlassung zum Sturze des Hofkapellans fand sich in dessen, in lutherischem Sinne vorgetragener Rechtfertigungslehre, welche Heinrich für ketzerisch erklärt hatte, worauf das servile Parlament ohne gerichtliche Procedur dem Angeschuldigten 1540 den Feuertod zuerkannte, welchen der Unglückliche am 30. Juli erlitt. Unter seinen theologischen Schriften ist die berühmteste geworden „Vitæ romanorum pontificum, quos papas vocamus," von der selbst die Besonnenen unter den protestantischen Gelehrten zugeben, daß sie in polemischer Leidenschaftlichkeit verfaßt sei, während andere ihre Angaben noch jetzt für wahr halten; wenigstens fand Barnes auf dieser von ihm zuerst betretenen Bahn bis in die neueste Zeit eine Menge blinder Nachbeter. Dieses sogenannte Leben der Päpste umfaßt die Päpste vom hl. Petrus bis Alexander III. [Haas.]

Barneveldt (Jan van Olden, auch Oldenbarneveldt), geboren ums Jahr 1549, bekleidete 30 Jahre die Stelle eines Generaladvokaten und sodann eines Großpensionärs von Holland. Er unterlag seinem Kampfe mit dem schlauen Moritz, Prinzen von Nassau, wozu sein Antheil an den damaligen theologischen Streitigkeiten Hollands den Grund legte. Barneveldt nahm entschieden Partei für Arminius, Moritz für Gomarus. Die Generalsynode von Dortrecht verdammte die arminianische Partei und Barneveldt ward als Verräther des Vaterlandes an Spanien verurtheilt und am 13. Mai 1619 enthauptet, nachdem er noch einen denkwürdigen Brief an seinem Todestage seiner Gattin geschrieben hatte voll Seelengröße und Edelmuth. Unerschütterliche Standhaftigkeit zeigte er auch im Angesichte seines blutigen Todes. Er fiel als Opfer seines republikanischen Sinnes und der Politik Moritz's, welcher sich der calvinischen Partei angeschlossen hatte, um die republikanische und deren Häupter, Barneveldt und Hugo Grotius, zu stürzen, welche sein Gelüste nach der höchsten Gewalt durchschauten. Vergeblich hatten die verwittwete Prinzessin von Oranien und der französische Gesandte Barneveldt zu retten versucht. [Haas.]

Baronius (Baronio), Cäsar, einer jener leuchtenden Sterne, die Gott am trüben Himmel des 16ten Jahrhunderts heraufführte, dessen Gelehrsamkeit und Thätigkeit nur von seiner Frömmigkeit überboten wurde, ward geboren zu Sora, der uralten Stadt Campaniens (nachheriger bischöflichen Stadt in Neapel), den 31. October 1538. Seine Eltern gehörten einem alten Baronengeschlechte an, der Vater: Camillus Baronius (auch Baronus), die Mutter: Portia Phöbonia. Diese opferte das noch ungeborene Kind der Gottesmutter Maria auf, zu deren Fürbitte sie auch ihre glaubensvolle Zuflucht nahm, als der Knabe in seinem dritten Jahre durch eine Krankheit dem Tode verfallen schien. Der Knabe genas wieder, und als er später von seiner Rettung hörte, weihte er sich ganz dem Dienste Maria's und nannte sich „Cäsar, Maria's Knecht". Zur Ausbildung seiner hohen Geistesgaben sandte ihn sein Vater in das nahe Veruläna, von wo aus er mit 18 Jahren nach Neapel ging, welches er aber schon nach einem Jahre wegen ausgebrochener Kriegsunruhen wieder verlassen mußte und, nach seines Vaters Willen, mit Rom vertauschte, wo er mit gewohntem Fleiße unter Cäsar Costa, dem nachmaligen Erzbischofe von Capua, seine Studien des bürgerlichen und kirchlichen Rechtes fortsetzte. Durch seinen Freund Marcus Soranus bekam Baronius Zutritt zu Philipp Neri, dem Stifter des Oratoriums in Rom, und nun war seine Laufbahn entschieden, so sehr ihn auch Neri von einem schnellen Entschlusse zurückzuhalten suchte. Er schloß sich Neri's Congregation an und diente neben angestrengten Studien im Spitale. Diese ganz geistliche Richtung war seinem Vater so zuwider, daß er dem Sohne sogar alle Sustentationsmittel entzog,

daher ihn auf Neri's Empfehlung ein vornehmer Mann, Johann Michael Paravicini, sieben Jahre bei sich aufnahm, ihn wie einen Sohn hielt, aber auch reichen Segen davon erntete. Nach langer Prüfung trat Baronius im Alter von 25 Jahren in den Priesterstand, und wußte endlich die weltliche Würden im Auge habenden Eltern zu begütigen. Auch das Gelübde der Armuth übernahm er, unterwarf sich den geringsten Diensten und schrieb an den Kamin mit großen Buchstaben: „Cäsar Baronius, immerwährender Koch." Seine Wirksamkeit in der Kirche der Florentiner und im Oratorium des hl. Hieronymus war ungemein gesegnet und wendete die Aufmerksamkeit Carl Borromäus, Cardinals und Erzbischofs von Mailand, auf ihn, der ihn als Rathgeber wünschte, was er so ernstlich ablehnte als ein Canonicat seiner Vaterstadt und die ihm von drei Päpsten (Gregor XIII., Sixtus V. und Gregor XIV.) angebotenen Bisthümer. Angestrengte Arbeiten und die Härte selbsterwählter Buße warfen Baronius mehrmal aufs Krankenlager; Neri flehte für sein Leben, und Baronius mußte dessen Nachfolger als Superior der Congregation werden, als Neri diese Würde im J. 1593 niederlegte. Ebensowenig konnte er die Aemter und Würden eines päpstlichen Beichtvaters und apostolischen Protonotars 1595, und ein Jahr darauf die Cardinalswürde nebst der Stelle eines Bibliothekars ablehnen. Sogar zur päpstlichen Würde hätte er nach Clemens VIII. und Leo XI. gegründete Aussicht gehabt, wobei ihm nichts im Wege stand, als der spanische Hof, den er durch Freimüthigkeit in seiner Abhandlung de monarchia Siciliæ beleidigt hatte. Er selbst aber wußte durch Klugheit und Beharrlichkeit die Wahl von sich abzulenken; denn sein höchster Wunsch war, aller Würden sich zu entschlagen, seinem Berufe und seinen Studien ungestört zu leben. Aber er erlag seinen Anstrengungen; denn sein Magen war ganz entkräftet. Er starb am 30. Juni 1607, weit und breit geliebt und geehrt; denn unzählige Züge edelster Christenliebe, Demuth und Aufopferung waren von ihm bekannt und ließen auf ein großes verborgenes Leben in Gott schließen. Aber Baronius lebte auch für spätere Zeiten. — Wir betrachten noch seine literarische Thätigkeit. Außer einigen Briefen haben wir zwei wichtige Werke von Baronius, nämlich seine kirchlichen Annalen und seine Ausgabe des römischen Martyrologiums, welch' letzteres ebenfalls wichtige Aufschlüsse für die ältere Kirchengeschichte bietet. Diese Ausgabe erschien zuerst in Rom 1566, hierauf in Venedig 1587 u. 1597 in 4., in Antwerpen 1589 in Fol. unter dem Titel: Martyrologium roman. restitutum. Greg. XII. jussu editum, cum notis Cæs. Baronii. Aber sein berühmtestes Werk sind seine Annalen. Bekanntlich suchten einige lutherische Theologen, Matthias Flacius an der Spitze, sowohl die lutherische Lehre in Zusammenhang mit der Vorzeit zu bringen, als auch in diesem Sinne die katholische Kirchengeschichte zu entstellen, wobei sie in ihrem Werke, unter dem Namen „Magdeburger Centurien" bekannt, die Kirchengeschichte auf alle Art zu fälschen und alles Katholische bis ins Unkenntliche zu entstellen bemüht waren. Philipp Neri erkannte, daß diesem Unternehmen ein anderes auf Quellenstudium basirtes Geschichtswerk entgegengesetzt werden müsse. Er übertrug dieses Werk dem Baronius, der sich in seiner Demuth nicht daran wagen wollte, sondern auf den Gelehrten Onuphrius Panvinus verwies. Als aber Neri auf seinem Wunsch beharrte, so unterzog sich Baronius der Arbeit mit unbegreiflichem Fleiße, studirte die Concilienacten, die wichtigsten älteren Geschichtswerke, die griechischen und lateinischen Kirchenväter, alle Bibliotheken Roms und besonders die vaticanische. Als ein Bischof die ungeheuere Materialiensammlung sah, fragte er voll Erstaunen: „Wie viele Schreiber er dabei beschäftigt habe." Baronius antwortete lächelnd: „Ich habe die Kelter allein getreten." Diesen Stoff verarbeitete er in Form von Annalen, wobei er den Centuriatoren folgte und je mit einem Jahrhundert einen Folioband abschloß, deren er zwölf hinterließ. Ueberdieß schrieb er dieses Werk mehrmals eigenhändig ab. Von einer dieser Abschriften besitzt die vaticanische Bibliothek noch ein vollständiges Exemplar. Und

doch versäumte er dabei weder Ascese noch die Berufspflichten im Geringsten. Daß er den immensen Stoff nicht durchweg beherrschen konnte, ist begreiflich; war doch die Kritik noch weit zurück, Chronologie und Geographie voll Irrthümer. Er ließ sich von Jedermann zurechtweisen, berichtigte, wo er es für nöthig fand, und sagte oft mit dem hl. Augustin: „Einen, der mich wahrhaft und mit Strenge zurechtweist, liebe ich;" oder: „Es tadle mich der Gerechte, wenn nur gerecht." Zu seiner Entschuldigung für Mängel führt Baronius mit Recht an: „Das also wünschte ich, wenn vielleicht irgend Einer einmal finden sollte, daß ich nicht alle Puncte in den Annalen gleich tüchtig ausgeführt hätte, daß man zu meiner Entschuldigung erwägen möge, wie ich auch nicht einen einzigen Tag von Unterbrechungen und andern Sorgen und Beschwerden frei hatte, und als einen in dieser Hinsicht ganz glücklichen mit einem weißen Steine bezeichnet zubringen konnte." Dennoch versuchten die Protestanten ihre Speere an diesem Werke, wie z. B. Isaak Casaubonus, Basnage, Kortholdt, Blondell, Krebs u. A. Aber Anton Pagi, der Franciscaner, wies sie kräftig zurück in seinem Werke: Critica historico-chronologica in universos annales eccles. Cæs. Baronii, in qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur, ordo temporum corrigitur, innovatur et periodo græco-romana, nunc primum concinnata munitur auctore Ant. Pagi, opus posth. Antv. 1705. IV Vol. und ab auctoris nepote (Franc. Pagi) emendata ibid. 1724. IV Tom. Fol. Des Baronius großes kirchenhistorisches Werk erschien in seiner ersten Ausgabe unter dem Titel: Annales ecclesiastici a Chr. nato ad annum 1198 auctore Cæsare Baronio. Romæ 1588—1607. XII Tom. Fol., der mehrere Ausgaben von Antwerpen 1589 und Paris 1609 folgten. Die in Mainz 1601—1605 in 12 Folio-Bänden erschienene hat Baronius noch selbst durchgesehen, verbessert und für die beste der bisher erschienenen erklärt. Hierauf erschien eine Ausgabe in Rom 1607, in Cöln 1609, Antwerpen 1610, Venedig 1738, der Ant. Pagi's kritische Noten beigegeben sind. Als Fortsetzungen der Annalen des Baronius sind zu bemerken: 1) Annalium eccles. post Cæsarem Baronium. Tom. XIII—XX. auctore Abr. Bzovio (von dem polnischen Dominicaner Abraham Bzovius in Krakau), Rom. 1616; vermehrt Colon. 1621-1640, VIII Tom.; der letzte Band (Rom 1672) geht bis zum J. 1572. 2) Annal. eccles. Card. Cæs. Baron. Continuatio per Henr. Spondanum (Bischof von Pamiers), Par. 1640-1641. II Tom. Fol. Lugd. 1678. III Tom. Fol. 3) Annal. eccles. ab anno 1198 ubi Card. Baronius desiit, auctore Odorico Raynaldo. Tom. XIII-XX. Rom. 1646-1663. Fol., eine des Baronius würdige Fortsetzung, der nach Raynalds Tode noch Tomus XXI. Rom. 1676-1677 folgte. 4) Annal. eccles. ab a. 1566 ubi Od. Raynaldus desinit, auctore Jacobo de Laderchio. Tom. XXII-XXIV. Rom. 1728-1737. III Tom. Fol. — Die umfassendste Ausgabe der Annalen des Baronius ist die 21ste mit der eingeschalteten Kritik Pagi's, der Raynaldschen Fortsetzung und sonstigem Apparate, unter dem Titel: Baronii annales eccles. cum continuatione Raynaldi, critica Pagi; accedunt animadversiones in Pagium et apparatus ad eosdem annales cura Dom. Georgi et Jo. Dom. Mansi. Lucæ, 1738-1759. XXXVIII. Tom. Fol. — Auszüge der Baronius'schen Annalen sind folgende: 1) In lateinischer Sprache: Henrici Spontani annales eccles. ex XII Tomis Cæs. Baronii in epitomen redacti et ejus auctoritate editi. Par. 1612-1622. Fol. 2) In arabischer Sprache sammt der Fortsetzung des Spondanus: Labore P. Britii. Pars I-II. Rom. 1653. 4. Pars III. Rom. 1671. Deßgleichen in italienischer, französischer und polnischer Sprache. — Wichtige literär-historische Notizen zu den Annalen des Baronius findet man in dem Werke: Cæs. Baronii epistolæ nunc primum ex archetypis in lucem editæ; novam Baronii vitam præposuit, recens. not. illustr. Raim. Albericus; accessit vita St. Gregr. Naz. ab eodem cardinali scripta et Pauli Benii, Eugubini, disputatio de eccles. Baronii annalibus. Rom. 1670. 4. — Ein Leben unseres Baronius schrieb der Oratorianer-Priester Hieronymus Barnabeus in lateinischer Sprache, wovon Georg Fritz, Priester des Oratoriums in Wien, im J. 1718 eine neue Auflage

besorgte in drei Büchern und wovon ein gedrängter Auszug erschien unter dem Titel: „Leben des Cardinals und Kirchengeschichtschreibers Cäsar Baronius; nach dem Lateinischen bearbeitet von einem katholischen Priester der Diöcese Würzburg." Augsburg 1845, bei Kollmann. 12. S. 140. [Haas.]

Barret, s. Birret.

Barsabas ist der Beiname von zwei Zeugen des Evangeliums in der apostolischen Zeit. Der volle Name des ersten ist Jose(ph) Bar Sabas, mit dem Zunamen: der Gerechte. Dieser Zuname und der Umstand, daß er für würdig erachtet wurde, die durch den Abfall des Judas entstandene Lücke im Apostelkreis auszufüllen, beweist seine hohe sittliche Würde (s. Apg. 1, 21 f.), obschon Matthias an seiner Seite durch das Loos ihm vorgezogen wurde. Die Art, wie er von der christlichen Geschichte und Sage geschildert wird (s. Acta Sanctorum 20. Julius, und Martyrologium Adonis ed. Georgius. Rom. 1745. 20. Julius), stimmt mit den biblischen Daten überein. Die Behauptung Ullmanns, daß Joseph Barsabas identisch mit Jose Barnabas, dem Begleiter des hl. Paulus, sei, ist ein unbegründeter Einfall, da sowohl der Name als die geschichtlichen Daten eine Personenverschiedenheit beurkunden. — Der zweite hieß vollständig Judas Bar Saba und ist in der Apostelgeschichte als Begleiter des hl. Paulus und Barnabas bei ihrer Rückkehr vom Apostelconcilium neben Silas aufgeführt. Da er in einer so wichtigen Angelegenheit als Abgesandter der Gemeinde von Jerusalem auftritt, muß er ein Mann von Bedeutung gewesen sein (Apg. 15, 22.). Möglich ist, daß er ein Bruder des Vorhergehenden und daß der Vater von Beiden Saba war. [Haneberg.]

Barsillai (בַּרְזִלַּי). Unter diesem Namen kommen drei Personen im A. T. vor, wovon sich eine als bestimmter Charakter auszeichnet. Ein hochbejahrter Mann, Namens Barsillai, kam nämlich dem König David, als derselbe vor seinem Sohne Absalom floh, jenseits des Jordan aufs Freundlichste entgegen und unterstützte ihn mit Lebensmitteln aufs Edelste, ließ sichs auch nicht nehmen, den König über den Jordan herüber zu begleiten, als sich der Krieg gegen Absalom entschieden hatte; wies aber das Anerbieten, mit an den Hof zu ziehen, mit patriarchalischer Freiheitsliebe ab. 2 Kön. (Sam.) 19, 33 f. — Die beiden andern s. 2 Sam. 21, 8. und Nehem. 7, 63.

Barsumas, Thomas, Bischof von Nisibis (435—489), Verbreiter der Irrlehre des Nestorius (s. d. A.) in Persien. Er war zur Zeit des dritten ökumenischen Concils Lehrer an der berühmten Bildungsschule für den persischen Clerus zu Edessa in Mesopotamien, und mit Ibas, nachmaligem Bischofe von Edessa (s. d. A.) und mehreren andern Amtsgenossen ein Gegner des Bischofes Rabulas ebendaselbst, weil dieser die Verdammung der Schriften des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsvestia, als der Vorläufer des Nestorius mit Heftigkeit durchzusetzen suchte. Aber Rabulas vertrieb (432) die persischen Lehrer aus Edessa, und unter diesen auch den Barsumas, der, nach einigen Jahren zum Bischofe von Nisibis befördert, nun während einer fünfzigjährigen Wirksamkeit dem Nestorianismus bei den Chaldäern und Persern kirchliche Grundlage nnd Gestaltung zu geben suchte. Sein vorzüglichster Gehülfe war Maanes, Bischof von Ardaschir. Zuvörderst gründete er zu Nisibis eine neue theologische Schule, welche bald zu großem Ansehen gelangte. Sie war in Classen eingetheilt, befolgte einen bestimmten Studienplan, und Lehrer und Schüler erhielten besondere Vorrechte in der nestorianischen Kirche. Als nach dem Tode des Ibas (457) sein Nachfolger Mar Cyrus die wiedererrichtete persische Schule zu Edessa neuerdings auflöste, fanden die vertriebenen Nestorianer bei Barsumas gastliche Aufnahme. Nun verband dieser sich mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen und setzte auf der von ihm veranstalteten Synode zu Adri einen Canon durch, in welchem, mit Berufung auf die Aussprüche Christi und des hl. Paulus über die Unenthaltsamen, den Bischöfen aufgetragen wurde, ihre Priester und Diaconen heirathen zu lassen und ihnen selbst die zweite

Ehe zu gestatten. Dadurch gewannen die nestorianischen Bischöfe großen Anhang; auch hatten sie die Sitte der Perser für sich, denen der Cölibat ein Gräuel war. Barsumas heirathete selbst die Nonne Mammäa. Die griechischen Bischöfe machten dem Metropoliten Babu von Seleucia Vorwürfe, daß er solche Mißbräuche in der persischen Kirche dulde, und Babu entschuldigte sich mit seiner Machtlosigkeit „unter einer gottlosen Regierung"; excommunicirte aber den Barsumas. Dieser wußte einen hierauf bezüglichen Brief des Metropoliten aufzufangen, und denselben bei dem persischen Könige Phiruz als Kundschafter der Römer zu verdächtigen. Babu wurde sofort an einem Finger aufgehangen und zu Tode gegeißelt (485). Nun bezeichnete Barsumas dem Könige ein Mittel zur Verstärkung seiner Macht in der Lostrennung der persischen Christen von der Kirchengemeinschaft mit den Griechen, und erhielt, auf diesen Vorschlag, freie Hand in der Ausbreitung des Nestorianismus. Er zog, von persischen Soldaten begleitet, in den Provinzen umher, zwang die Geistlichen zum Heirathen, und drang ihnen und den Gemeinden die Lehre des Nestorius auf. Die Widerspenstigen ließ er tödten, und so sollen 7700 Christen um ihr Leben gekommen sein; in dem Kloster Bizuith allein ließ er 90 Priester ermorden. Babu's Nachfolger, Acacius, selbst ein Zögling der Schule von Edessa, und überhaupt schwach und haltungslos, faßte erst, nachdem ihm auf seiner Gesandtschaftsreise nach Constantinopel die Griechen mit der Excommunication gedroht hatten, den Entschluß, den Mörder seines Vorgängers und Urheber der zuchtlosen Canonen über die Priesterehe zu bannen. Aber er fand ihn bei seiner Rückkehr nicht mehr am Leben. Die Nonnen des Berges Abdin sollen den Tyrannen mit Schlüsseln erschlagen haben. Acacius erhielt (498) in dem verheiratheten Laien Babäus einen Nachfolger und die Nestorianer des Orients einen Katholikus oder Patriarchen. Auf einer nestorianischen Synode im J. 605 wurde das Andenken des selbst in Nisibis verhaßt gewordenen Barsumas rehabilitirt, sein Name in die Kirchengebete aufgenommen und über alle Gegner seiner Person und Schriften der Bann gesprochen. Ueber Barsumas, als Schriftsteller, berichtet Ebedjesu in catalogo librorum Syrorum, über seine sonstige Wirksamkeit Simeon, Bischof von Betharsama, in epistola de Barsuma episcopo Nesibeno deque hæresi Nestorianorum und Abulpharadsch. Alle drei bei Assemani: Bibliotheca Orientalis. Rom. 1726. Tom. I. p. 346 et sqq. — Tom. II. 403. — Tom. III. p. I. 66. 390 sqq. 429. p. II. 77. [Häusle.]

Barsumas, Archimandrit, Freund des Eutyches (s. d. A.) und seiner Lehre. Der ehrgeizige Nachfolger Cyrills im Patriarchate zu Alexandrien, Dioskurus (s. d. A.), seit 444, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den in den Anathematismen des Cyrillus entwickelten Lehrbegriff über den Gottmenschen zum herrschenden in der orientalischen Kirche zu machen, und so seinem Stuhle das Uebergewicht über die Patriarchalsitze von Antiochia und Constantinopel zu verschaffen. Er griff deßhalb die antiochenische, von der Unterscheidung der beiden Naturen in concreto ausgehende Richtung als nestorianisch an, und benützte als Werkzeuge zu seinem Zwecke die aller wissenschaftlichen Bildung ermangelnden, höchst zahlreichen Mönche von Syrien, Constantinopel und Aegypten. An der Spitze dieser Mönche in Syrien hatte sich der gewaltthätige Archimandrit, Barsumas, hervorgethan. Auf einer Synode zu Constantinopel war (448) die Irrlehre des Archimandriten, Eutyches, verdammt worden; aber Dioskurus nahm sich des gesinnungsverwandten Mönches an, und brachte den Kaiser Theodosius II. durch den Eunuchen Chrysaphius dahin, daß auf den August 449 eine neue Synode in Ephesus gehalten werden sollte. Alle Vorbereitungen und der ganze Gang der Verhandlungen auf dieser mit dem Namen: Räuber-Synode (s. Ephesus) belegten Versammlung zeigten deutlich, wie man einseitig zu Gunsten des Eutyches und seiner Irrlehre verfuhr. Ein doppeltes kaiserliches Schreiben an Dioskurus und Barsumas vom 14. und 15. Mai 449 (Mansi T. VI. 593. 617) bestimmte letztern, wegen seiner Tugenden und orthodoxen Bemühungen, zum Stellvertreter der orientalischen

Aebte auf der Synode, und zwar mit entscheidendem Stimmrechte, von dem er auch, sowohl der Lehre des Eutyches beipflichtend (Mansi VI. 861), als die Absetzungsurkunde Flavians von Constantinopel unterzeichnend (Mansi VI. 927), Gebrauch machte. Dioskurus erschien zu Ephesus mit einer Leibwache, die er sich aus den Parabolanen Alexandriens gebildet hatte, der Kaiser bestellte einen eigenen Comes S. Consistorii mit Truppen zum Schutze der Synode und Barsumas hatte 1000 faustüchtige Mönche mit sich gebracht. Als Dioskurus gegen die flehentlichen Bitten vieler Bischöfe die Absetzung Flavians von Constantinopel durchsetzte, drangen auf seinen Ruf die Soldateska und die Mönche des Barsumas mit Waffen und Prügeln in die Synodalkirche; Barsumas rief: „Schlagt ihn todt!" und nun fielen die Mönche über Flavian her und mißhandelten ihn so, daß er drei Tage nachher sterben mußte. Auf diesen schändlichen Ausgang der Synode durchschwärmte Barsumas mit seinen Mönchen ganz Syrien, und erschien am 17. October 451 wieder in der vierten Sitzung der Synode von Chalcedon (s. d. A.), mehreren Archimandriten sich anschließend, welche eine Bittschrift zu Gunsten des Patriarchen Dioskurus überreichten (Mansi VII. 67). Seine Anwesenheit erregte heftigen Unwillen, er wurde laut der Mörder Flavians und der Verderber Syriens gescholten. Barsumas fügte sich ebensowenig, als die Ueberreicher der Bittschrift in die Anerkennung der Synode von Chalcedon, selbst die Ermahnung des Kaisers fruchtete nichts, er zog, der Kaiserin Pulcheria fluchend, von Chalcedon ab, und nach Syrien zurück, wo er für die Ausbreitung der Irrlehre des Eutyches noch bis zu seinem Tode (458) wirkte, und durch seinen Schüler Samuel selbst die Armenier auf seine Seite brachte. Die Jakobiten verehren ihn als Wunderthäter und Heiligen. Cf. Assemani B. O. Tom. II. cap. I. et seqq. [Häusle.]

Bart (זָקָן). Der Bart wurde als Zeichen der Mannheit und Freiheit in hohen Ehren gehalten, sorgfältig gekämmt, gesalbt (Ps. 132, 2.) und mit wohlriechendem Wasser begossen; das abgöttische Zuschneiden der Enden des Bartes war aber durch das Gesetz verboten (Lev. 19, 27.). Zur Zeit der Trauer wurde er vernachläßigt, seine Haare ausgerauft oder ganz abgeschnitten, daher man zwischen abschneiden und jenem verbotenen Zuschneiden des Bartes wohl unterscheiden muß. Der Bart wurde auch geküßt, indem man ihn mit einer Hand anfaßte; für die größte Schmach galt es, wenn er einem Israeliten gewaltsam weggeschoren, oder sonst verunstaltet wurde; darum wird die Schmach und das Unglück, welches dem Lande Juda von Seite der Assyrier her drohte, unter dem Symbole des Abscheerens der Bart- und Haupthaare dargestellt (Jes. 7, 20.). So hoch aber der Israelite seinen Bart hielt, von jener lächerlich übertriebenen Verehrung, welche die Araber noch heut zu Tage dafür haben (Arvieux Nachrichten III, 183. ꝛc.), finden wir doch nichts in den hl. Urkunden. Im Levit 19, 27. wird es ausdrücklich verboten, den Bart zu scheeren; nur zwei Fälle einer gesetzlichen Ausnahme finden wir, indem die Leviten bei ihrer Einweihung und die Aussätzigen bei ihrer Reinigung sich ganz scheeren mußten. Beide Vorschriften haben einen religiös-symbolischen Grund, denn der Geheilte wie der Levit sollte bei seinem Erscheinen vor dem Herrn gar nichts an sich haben, was auch nur im Geringsten an die vorige Unreinigkeit erinnern könnte, was beim Haar, wo sich Unreinigkeit so leicht festsetzt, am ehesten geschah (Bähr, Symb. d. mos. Kult. II. S. 521.).

Bartholomäus (d. i. Sohn des Tholomäus oder Tholmai), Apostel. Der Umstand, daß die Synoptiker (Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. und Luk. 6, 14.) den Bartholomäus ausdrücklich einen Apostel nennen und ihn stets neben den hl. Philippus setzen, dagegen nichts von einem Nathanael sagen, während der Evangelist Johannes von Bartholomäus schweigt, und den Nathanael als denjenigen nennt, der von Philippus zu Jesus geführt worden (1, 45.), hat sehr ausgezeichnete Exegeten, namentlich aus neuerer Zeit, für die jedenfalls sehr wahrscheinliche Meinung gewonnen, daß unter Bartholomäus und Nathanael eine und dieselbe Person

gemeint sei; der volle Name ist dann Nathanael Sohn des Tholmai (נְתַנְאֵל בַּר־תַּלְמַי). Nach den außerbiblischen Nachrichten des Alterthums verkündete Bartholomäus das Evangelium in verschiedenen Gegenden des Orients und kam nach Eusebius (H. E. V. 10.) sogar bis an die äußersten Grenzen Indiens; doch ist unter diesem Indien höchst wahrscheinlich nur das glückliche Arabien oder Jemen zu verstehen; denn als 100 Jahre später Pantänus, der berühmte Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, nach Indien, d. h. Arabien (cf. Socrat. H. E. I. 19) gekommen war, fand er daselbst noch Spuren des Christenthums, und eine Abschrift des Evangeliums des hl. Matthäus, welches Bartholomäus in hebräischer Schrift dahin gebracht haben soll. Von Arabien begab sich Bartholomäus in das nordwestliche Asien und traf zu Hierapolis in Phrygien mit dem hl. Philippus zusammen. Auch Lykaonien und zuletzt selbst Großarmenien wurde der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Hier jedoch fand er auch seinen Tod. Das Götzenbild Astaroth hatte in der Hauptstadt dieses Landes einen Tempel, gab Orakelsprüche und stand im Rufe, Krankheiten heilen zu können; als aber Bartholomäus angekommen, war es aus mit seiner trügerischen Macht, und die Götzenpfaffen hatten deßhalb nichts eiliger zu thun, als des Apostels Sturz herbeizuführen. Vorher jedoch wurde derselbe vom Könige Polimeus in den Palast gerufen, trieb mit Gebet aus einer königlichen Prinzessin den Teufel aus und entdeckte die Betrügereien in dem Götzentempel; die Folge davon war, daß der ganze Hof und die Einwohner von 12 Städten zum Christenthum sich bekehrt haben sollen. Astyages aber, der Bruder des Königs, ein blinder Eiferer für die Götzen, fand bald Gelegenheit, den Bartholomäus als einen Feind der Götter und Verführer des Volks hinrichten zu lassen. Die gewöhnliche Meinung ist, daß er zu Albanopolis geschunden und dann in verkehrter Stellung gekreuzigt worden sei. Nach Theodorus Lector schenkte der Kaiser Anastasius die Reliquien des Heiligen der Stadt Duras in Mesopotamien; noch vor dem Ende des 6ten Jahrhunderts kamen sie nach Gregor von Tours auf die Insel Lipari, von da im J. 809 nach Benevent, und im J. 983 endlich, wie Baronius meldet, nach Rom. Hier sind sie seit dieser Zeit in einem porphyrnen Grabmal, das unter dem Hochaltare der berühmten Kirche steht, die den Namen des Heiligen führt und auf der Tiberinsel liegt. Die Domkirche von Canterbury erhielt einen Arm des Apostels; sein Andenken wird in der römischen Kirche am 24. August gefeiert. [Fritz.]

Bartholomäus von Brescia, Lehrer des canonischen Rechts an der Universität Bologna und Glossator von Gratians Decret, war ein Schüler des Laurentius Hispanus und blühte zur Zeit des Papstes Gregor IX. Seinem gegen das J. 1236 bearbeiteten Apparate zum Decrete, der die regelmäßige Glosse desselben geblieben ist, liegt besonders der ältere Commentar des Johannes Teutonicus zu Grunde. Außerdem schrieb er mehrere Werke über canonisches Recht.

Bartholomäus de Martyribus geboren im Mai 1514 zu Lissabon von frommen Eltern aus dem Mittelstande, erhielt den Beinamen de Martyribus von seiner Taufe in der Martyrerkirche. Mit 14 Jahren trat er in den Dominicanerorden und zeichnete sich in jeder Hinsicht so vortheilhaft aus, daß er trotz aller Demuth von einer Würde zur andern, und im J. 1558 zum erledigten erzbischöflichen Stuhl von Braga erhoben wurde, eine Würde, die er mit großem Widerstreben und nur aus Gehorsam annahm. Nachdem er aber sein Erzbisthum endlich angetreten hatte, verwaltete er es mit aller Energie. Mit dem Neffen des Papstes Pius IV., dem hl. Carl Borromäus, stand er in innigster Freundschaft. Groß und anerkannt ist seine reformatorische Thätigkeit auf dem Concile zu Trient. Seine freimüthige Sprache gegen die Gebrechen des römischen Hofes und vieler seiner Großen fand großen Anklang und Eingang bei Papst Pius IV., denn sein sittenreiner Wandel unterstützte die Bestrebungen seines edeln Herzens.

Von Trient heimgekehrt, vollzog er eifrigst die Reformationsdecrete des Trienter Kirchenrathes in seinem Erzbisthum. Nur seinem Wunsche, die erzbischöfliche Würde niederlegen zu dürfen, entsprach der Papst nicht. — Bartholomäus stiftete in Braga das erste Priesterseminar in Portugal, hielt zu Braga 1566 eine einflußreiche Provinzialsynode und war in allen Sphären seines Amtes unermüdet, stiftete in Braga Krankenhäuser und Armenhospitien. In den Zeiten (1567 bis 1575) großer Theurung im nördlichen Portugal war er ein leuchtendes Vorbild christlicher Wohlthätigkeit und bei der Pest 1568 priesterlicher Aufopferung. In Folge des Aussterbens des Mannsstammes in der Dynastie entstanden Wirren, vor denen sich Bartholomäus nach Gallizien zurückzog, ging aber nach Braga zurück, nachdem Philipp II. König von Spanien den portugiesischen Thron bestiegen hatte. Anfeindungen und Verdächtigungen ertrug er mit stiller Gelassenheit. Im J. 1582 erfüllte endlich Papst Gregor XIII. seinen sehnlichsten Wunsch, indem er ihn seiner erzbischöflichen Würde und Bürde enthob. Nun lebte er wieder ganz als Mönch in tiefster Demuth, bezog mit einer geringen Pension das früher von ihm gestiftete Kloster zu Viana, seine Tage mit dem Unterrichte des Landvolkes und Werken der Wohlthätigkeit ausfüllend, bis sie ein frommer Tod am 16. Juli 1590 beschloß und den betagten Greis im 77. Lebensjahr zu seinem Herrn eingehen ließ. Auf seinen Leichnam machte Braga Anspruch, aber sein Kloster Viana behielt ihn und mit Recht. Luiz de Granada versichert, daß er noch zu seinen Lebzeiten Wunder gethan habe. Er hat zahlreiche Schriften hinterlassen, meistentheils theologischen Inhaltes, Anmerkungen zu mehreren Büchern der hl. Schrift, einen portugiesischen Katechismus. Bedeutender ist sein Stimulus pastorum, eine Anleitung zu Führung des geistlichen Amts, das bedeutendste seiner Werke ist aber sein Compendium vitæ spiritualis, ein Erbauungsbuch. Malachias d'Inguimbert gab seine Werke in lateinischer Sprache heraus, Rom 1727 in zwei Folianten. [Haas.]

Bartholomäusnacht, s. Bluthochzeit.

Bartholomiten, a) Armenische Mönche zu Genua. Unter den häufig wiederholten Christenverfolgungen der ägyptischen Herrscher wanderten viele Armenier aus. So kamen auch im J. 1307 Basilianermönche des Klosters Monte-Nigro, Schutz und Obdach suchend, nach einer mühevollen Reise zu Genua an. Sie erhielten bald daselbst ein Haus, und im folgenden Jahre wurde schon der Grundstein zu ihrer Kirche gelegt, welche der hl. Jungfrau und dem hl. Bartholomäus geweiht ward, und von der sie den Namen Bartholomiten erhielten. Pater Martin war ihr Vorsteher. Bald kamen auch noch andere Mönche ihres Ordens aus Armenien an und Papst Clemens V. erlaubte ihnen in einer Bulle — Dilectis filiis Martino et aliis fratribus dudum in monasterio de Montanea Nigra ordinis S. Basilii in partibus Armeniæ constitutis —, den Gottesdienst nach ihrem Ritus zu halten. Im J. 1318 erhielten sie ein anderes Kloster zu Parma und bald neue Häuser zu Siena, Pisa, Florenz, Rom u. s. w., denen Pater Martin als General vorstand, obgleich die Mönche Gehorsam gegen ihre Obern im Oriente gelobten. Allein nach dem Tode Martins wichen sie immer mehr und mehr von ihrer Regel ab, nahmen die Kleidung der Laienbrüder des Dominicanerordens und die Regel des hl. Augustin an, richteten sich in ihrem Gottesdienst nach der abendländischen Kirche und lasen die hl. Messe nach dem Ritus der Dominicaner. Papst Innocenz VI. bestätigte 1356 alle diese Veränderungen und erlaubte ihnen sogar, einen General zu wählen. Mit einer weitern Ausbreitung des Ordens schlichen sich neue Mißbräuche ein; namentlich traten viele Mitglieder zu andern Orden über, was natürlich zu bedeutenden Störungen Veranlassung gab, so daß Papst Bonifacius IX. dieß verbot und ihnen bloß noch den Uebertritt in den strengen Karthäuserorden gestattete; gleichwohl machte er sie aller Privilegien des Predigerordens theilhaftig. Papst Urban VII. stellte sie unter die Protection des Cardinals Durazzo und Innocenz X. hob endlich den bis auf einige wenige Klöster herabgesun-

kenen Orden 1650 auf. Die Würde eines Generals war seit 1474 auf drei Jahre beschränkt. Der Orden hatte einige berühmte Prediger und geschätzte Schriftsteller, unter Andern seinen Geschichtschreiber Gregor Bitio (vgl. Helyot Bd. I. S. 300 ff.). — b) In Gemeinschaft lebende Weltpriester. Der Stifter dieses Vereines ist Bartholomäus Holzhauser, aus dem nun württembergischen Dorfe Langenau, Oberamts Ulm, geboren 1613. Nachdem er 1639 die Priesterweihe empfangen hatte, erhielt er zu Salzburg ein Canonicat, wurde aber, nachdem er sein neues Institut daselbst gegründet hatte, 1642 zum Generalvicar des Bischofs von Chiemsee in Bayern ernannt. Eine gewissenhafte kluge Verwaltung seines ehrenvollen Amtes erwarb ihm bei allen Gutgesinnten noch größere Achtung und Holzhauser hatte die Freude, zu vernehmen, daß 1644 der Bischof von Chur an alle Decane seiner Diöcese die Aufforderung, sich seiner Stiftung anzuschließen, habe ergehen lassen. Auch die Bischöfe von Regensburg, Osnabrück (1653) und Mainz (1654) beriefen Priester aus seiner Anstalt, und geboten ihrer Seminarsgeistlichkeit, sich nach deren Vorschriften zu richten; der Churfürst von Bayern aber gab 1655 dem frommen Holzhauser, nachdem er ihn schon 1646 dem Papst Innocenz X. empfohlen hatte, das Decanat und die Pfarrei Bingen, wo er aber schon 1658 selig im Herrn entschlief. Die von ihm entworfenen Satzungen fanden allgemeinen Beifall, und San-Felice, päpstlicher Nuntius zu Cöln, nannte sie das Mark der Canonen — medulla canonum —; sie wurden von Innocenz XI. (1680) bestätigt und vier Jahre später erweitert und mit päpstlicher Billigung in Rom gedruckt. Es konnte der neuen Stiftung eine schnelle Verbreitung nicht fehlen; sie fand 1676 in Ungarn (in dem Bisthum Gran), 1682 in Spanien und 1683 in Polen Eingang und ihre Priester wurden allenthalben bei Besetzung von Aemtern bevorzugt. — Um aber den Zweck der Stiftung, Heranbildung guter Seelsorger und Prediger für Stadt und Land, zu erreichen, hatten die Priester die Aufsicht über die Seminarien und mußten sich außer der Pastoration allen Werken christlicher Liebe widmen. Durch einen Eid, Conventional genannt, verpflichteten sie sich, den Verein nicht aus eigenem Antrieb zu verlassen. Ihre Anstalt zerfiel in jeder Diöcese in drei Häuser. Das erste enthielt junge Aspiranten des geistlichen Standes, welche entweder in die öffentlichen Schulen geschickt, oder, wenn diese zu weit entfernt waren, von den Institutspriestern unterrichtet wurden. Diese Zöglinge konnten aus besondern Gründen, ehe sie die Priesterweihe empfangen hatten, mit Erlaubniß ihrer Vorsteher in die Welt zurückkehren; neben der wissenschaftlichen Bildung wurde auch ihre geistliche Erziehung sorgfältig geleitet. Das zweite Haus enthielt besondere Wohnungen für die Geistlichen; diese übergaben die Einkünfte von ihren geistlichen Stellen zu gemeinschaftlichem Genusse; jedoch konnte der Einzelne eine beliebige Summe zu Werken der Liebe und für seine Verwandten verwenden, und mußte nur Etwas zum Besten der Stiftung beisteuern und zur Sustentation des dritten Hauses beitragen. Dieses enthielt nämlich solche Priester, die Alters oder Krankheits halber Ruhe und Erholung bedurften. Dem Ordinarius stand das Aufsichtsrecht über die Stiftung und die beliebige Verwendung ihrer Priester zu; der Anstalt selbst stand der Präsident (in einer Erzdiöcese Archidiöcesanpräsident genannt) vor, der dem hl. Stuhle besondern Gehorsam versprechen mußte. Jährlich visitirte er einmal die ihm untergebenen Institute und gab hievon seinem Bischof Bericht; auch hielt er jedes Jahr mit dem Ruraldechanten.— als dem Vorsteher der Priester eines gewissen Kreises — eine Zusammenkunft, um sich über die Angelegenheiten der Anstalt zu berathen. Die hier gefaßten Beschlüsse bedurften zu ihrer Giltigkeit der bischöflichen Bestätigung. — Eine solche Anstalt muß in der That in jener Zeit von großem Nutzen gewesen sein, in der die Gräuel und die Folgen des dreißigjährigen Krieges die Sittlichkeit und die wissenschaftliche Bildung der Geistlichkeit am allerwenigsten befördern konnten; allein schon gegen das Ende des 17ten Jahr-

hunderts erkaltete der Eifer der Bartholomiten (Bartholomäer) und ihr Verfall war um so bedauernswürdiger, da sie sich eine bleibende Achtung gesichert zu haben schienen. Gleichwohl finden wir sie auch noch im 18ten Jahrhundert namentlich in Schwaben und Bayern mit der Leitung der Seminarien beauftragt. Indeß bleibt Holzhausers Stiftung immer denkwürdig und es erinnern die in neuster Zeit errichteten Seminaria puerorum und das Institut der Weltpriester zu Altötting in Bayern vielfach an dieselbe. Vgl. Helyot, Bd. VIII. S. 138 ff. und Valauri, Abregé de l'institut de Clergé vivant en commun. [Fehr.]

Barthon (Barton), Elisabeth, lebte zu der Zeit Heinrichs des VIII., in welcher allzugroße Liebe für Anna Boleyn dem Könige von England Gewissensscrupel bereitete, ob er die Ehe mit Catharina noch fortsetzen könne. Geboren zu Aldington in der Grafschaft Kent, wird sie in der Regel die hl. Maid oder die Nonne von Kent genannt. Anfangs (1525) diente das junge, körperlich und, wie es mir scheint, in Folge davon auch geistig kranke Mädchen bei Thom. Knob von Aldington. Bald (ungefähr 1532) verfiel sie in Beängstigungen, Krämpfe, Verzuckungen und bewußtlose Zustände des Geistes, die von Zeit zu Zeit wiederkehrten. Ihre Umgebung und bald auch sie selbst schrieben diese Contorsionen einer übernatürlichen Ursache zu und hielten ihre in diesen Zuständen körperlicher und geistiger Steigerung gesprochenen Reden, von denen einige eintrafen, für Weissagungen. Den Glauben des Volkes theilte auch ihr Pfarrer, Richard Masters, und Dr. Bocking, Canonicus zu Canterbury, während andere hochgestellte Männer, der edle Lordkanzler, Thomas More, ebenso der gelehrte wie fromme Fisher, Bischof von Rochester, nach Briefen von beiden sie zwar für keine Prophetin hielten, aber als eine tugendhafte und fromme Person achteten und schätzten, und Warham, Erzbischof von Canterbury, ihre in und nach den Convulsionen gesprochenen Worte genau aufschreiben hieß. Die Verzuckungen der Jungfrau vermehrten sich und wie diese so ihre Offenbarungen, welche ihr jetzt den Namen der hl. Maid von Kent erwarben. Inzwischen war sie — von ihren körperlichen Leiden zu den Füßen eines Marienbildes in einer Kapelle ihrer Pfarrei geheilt — in ein Kloster getreten und Nonne geworden. Aber auch als solche setzte sie ihre Offenbarungen fort und, was ihr trauriges Ende herbeiführte, in denselben beschränkte sie sich nicht auf unbedeutende Gegenstände, wozu sie Thomas More einmal in einem Briefe ermahnt hatte. Sie eiferte gegen herrschende Sünden, die Einführung der neuen Religion, vor allem aber drohte sie in ihren Weissagungen dem König Unheil und Schmach, so er auf seinem Vorhaben beharre. Denn abgesehen von einem in goldenen Buchstaben geschriebenen Brief, den ihr Maria Magdalena vom Himmel gebracht haben sollte, abgesehen von gehörten, himmlischen Harmonien und vorgeblichen Visionen schrieb sie einen Brief an Wolseyn, worin sie diesen zum guten Gebrauch der ihm vom Allmächtigen übergebenen Gewalt ernstlich ermahnte, einen andern an den König selbst folgenden Inhalts: Wenn er Catharina verstoße und eine andere zur Frau nehme, werde er binnen sieben Monaten eines schmählichen Todes sterben und Maria ihm auf dem Throne folgen. Der Fürst, seit kurzer Zeit mit Anna verheirathet, horchte damals ängstlich auf jedes Gericht der Mißbilligung und gerne stempelte er jede Aeußerung zum Staatsverbrechen. Solche und ähnliche Aeußerungen machten ihn natürlich auf Barthon aufmerksam. Er brachte die Sache 1533 vors Gericht. Sie und ihre Mitschuldigen wurden eingezogen und die Sternkammer verurtheilte die Betreffenden, ihren Betrug in der Paulskirche zu London auf einem dazu erbauten Gerüste im November 1533 öffentlich zu bekennen. Als darauf der König die Zeit der Weissagung überlebte so begnügte er sich nicht mit der dadurch erwiesenen Nichtigkeit derselben. Die gefangene Prophetin wurde abermals vors Parlament gerufen und strenge untersucht. Das Gericht erklärte sie und Richard Masters,

Dr. Bocking, Deering, den Sammler und Verbreiter ihrer Offenbarungen, Heinrich Gold, Pfarrer zu London, Rich und Risby des Hochverrathes schuldig. Den 21. April 1534 fielen zu Tyburn die ersten jener unschuldigen Opfer, welche mit ihrem Blute fortan die Regierungsjahre Heinrichs befleckten. Die Uebrigen, welche um die Weissagung wußten und dem Könige nicht anzeigten, verurtheilte das Gericht wegen Verheimlichung des Hochverraths zu Gefängniß und Confiscation ihrer Güter. Nur Th. More entging damals noch durch einen Brief, in welchem er seine Unschuld darthat, und der Bischof Warham durch seinen 1532 erfolgten Tod der genannten Strafe. (Saunders, de origine et progressu Schismatis Anglic. Col. 1628 p. 80 f., John Lingard, Geschichte von England VI. Bd. S. 230 ff. und Iselin's histor.-geogr. Lexikon I. Bd. S. 382.) — Dieß das Schicksal unserer Barthon und ihrer Mitschuldigen. Aber was sie gewesen sei, darüber sind die Ansichten getheilt. Die einen, wie Saunders, halten sie für eine fromme Person, welche die Gabe hatte, die Zukunft vorauszusagen; die andern, wie Burnet und ihm nach viele für eine Schwärmerin, Närrin, Betrügerin und Heuchlerin, für ein gemeines Werkzeug der eigennützigen und papistisch gesinnten Geistlichen und der Partei von Catharina. Masters, ihr Pfarrer, meint Burnet, habe durch die vorgebliche Heilung bei einem Marienbild seiner Kirche nur seinen Eigennutz zu befriedigen gesucht, sie bestimmt, die Verzuckungen nachzumachen, und sie mit den übrigen Geistlichen seiner Partei durch die eingegebenen Aussagen für den Papst und Catharina gegen den König gebraucht. Die Unglückliche habe selbst nachher vor ihrem Tode die Schuld auf ihre Verführer geworfen, die ihre Aussagen für göttliche Offenbarung ausgegeben hätten. Dr. Bocking, der Beichtvater der Nonne, sei sogar im Geruch gestanden, einen fleischlichen Umgang mit seiner geistlichen Tochter gepflogen zu haben. Dieses Verhältniß schmückt Fuhrmann durch die ins Einzelne gehende und darum sehr unwahrscheinliche Bemerkung weiter aus: „Masters und Bocking hätten durch eine geheime Thüre zum Schlafzimmer der Barthon den Weg gefunden. Dieß habe sich später ergeben." Mag sein, wie sich Manches erst später ergeben hat. (Gilbert, Burnets Reformationsgesch. von England, teutsch, Braunschweig 1765, I. Bd. S. 123 ff., Schröckhs Kirchengeschichte st. d. Reform. II. Bd. S. 551 f., Handwörterbuch der christl. Religion und Kirchengeschichte von Fuhrmann, I. Bd. S. 217 und allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften von Ersch und Gruber, VII. Bd. S. 458.) — Was dieses Urtheil Burnets über den Hergang der Sache betrifft, so theilen wir dasselbe aus folgenden Gründen nicht: seine Erzählung stützt sich auf die Proceßacten der Angeschuldigten, also auf Acten eines dem König und seinen Wünschen willfährigen Gerichts, eines Gerichts, das Mittel und Wege gefunden hat, einem Thomas More und Fisher den Proceß zu machen und sie zu verurtheilen. Eben darum hat uns dieses Zeugniß nicht viel Gewicht. Dazu kommt, daß Saunders, der in demselben Jahrhundert lebte, nichts von diesen Umtrieben und dieser Gemeinheit der Geistlichen weiß. Von Barthon sagt er, daß sie, die wegen ihrer Heiligkeit berühmt war, wie die sechs andern den Vollzug ihres Urtheils mit Standhaftigkeit ertragen habe. Jedenfalls müßte man den Betrügern nicht viel Schlauheit zutrauen, wenn sie dem Könige im Falle der Ehescheidung und Trauung mit Anna einen so gar baldigen Untergang (nach einem oder sieben Monat) durch ihr Werkzeug prophezeien ließen. Endlich weiß Thomas More und Fisher in den von Burnet selbst angeführten Briefen, obschon sie nach der Untersuchung ihr günstiges Urtheil über Barthon änderten, dennoch nichts davon, daß sie ein unwissendes, willenloses Werkzeug der Papisten und der Partei von Catharina gewesen sei. Doch abgesehen von den Mitschuldigen, scheint mir Burnet auch die unglückliche Jungfrau zu hart zu beurtheilen. Ich halte sie für ein an Körper und Geist krankes, nervöses Mädchen, das in seiner Schwärmerei sich selbst und Andere täuschte, was

um so leichter und schneller erfolgte, als auch ohne ihre Offenbarungen und schon vor denselben ein großer Theil des höhern und niedern Volks die von Heinrich mit aller Anstrengung betriebene Ehescheidung und das damit zusammenhängende Streben, sich zum Oberhaupt seiner Landeskirche zu machen, für ungerecht gehalten und seines liebetrunkenen Fürsten Triebfedern durchschaut hatte. Dem mag es zuzuschreiben sein, daß hochgestellte Männer dem Mädchen Aufmerksamkeit schenkten, daß Mönche und Geistliche ihre vermeintlichen, aus der eigenen Seele gesprochenen Offenbarungen sammelten und darüber gegen den König und Angesichts seiner predigten, um ihn so für ein Besseres zu stimmen. [Stemmer.]

Baruch, (בָּרוּךְ) ein treuer Gefährte und Leidensgenosse des Propheten Jeremia (Jerem. 32, 12), war nach Jerem. 32, 12. ein Sohn Neria's des Sohnes Maasejas (בָּרוּךְ בֶּן־נֵרִיָּה בֶּן־מַחְסֵיָה). Er schrieb Jeremia's Weissagungen auf (Jerem. 36, 4. 17. 27. 32), wurde während Jerusalems Belagerung durch die Chaldäer gleich ihm in engem Gefängnisse gehalten und nach Eroberung der Stadt ebenfalls frei gelassen (Jos. Antt. X. 9, 1), blieb nachher bei dem Propheten in Palästina (Jerem. 43, 3), und begleitete denselben später nach Aegypten (Jerem. 43, 6). — Als ein Werk von ihm bezeichnet sich sehr klar und bestimmt das deuterokanonische Buch Baruch. Sein Verfasser ist Baruch, ein Sohn Neria's, des Sohnes Maasaja's ꝛc. (Bar. 1, 1), der im 5ten Jahre nach Jerusalems Zerstörung das nach ihm genannte Buch schrieb (1, 2), dasselbe dann in Babylonien dem gefangenen König Jechonia und vielen dortigen jüdischen Exulanten vorlas (1, 3. 4), und darauf mit einigen Tempelgeräthen und Geld zum Ankauf von Opferthieren, so wie auch mit jener Schrift, die er vorgelesen, an den Priester Joachim zu Jerusalem und die dortigen Juden abgesandt wurde (1, 6—8. 10), um sie zur Verrichtung von Opfern und Gebeten für den babylonischen König und seinen Sohn und für die jüdischen Exulanten und zur Befolgung des göttlichen Gesetzes zu ermahnen (1, 11—13). Diese Uebereinstimmung in Name, Abstammung und Zeitverhältnissen läßt gegen die Identität jenes Gefährten Jeremia's und des Verfassers unsers deuterokanonischen Buches Baruch keinen Zweifel aufkommen, und die berührten Angaben enthalten zugleich einigen Aufschluß über Baruchs spätere Thaten und Schicksale. Nur die Frage entsteht noch und wird verschieden beantwortet, ob bloß die Schrift, welche Baruch in Babylonien vorlas und nach Jerusalem mitbrachte, oder das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt als ein Werk Baruch's bezeichnet werden wolle. Die Entscheidung scheint jedoch nicht sehr schwer zu sein. Der Eingang der angekündigten Schrift Baruch's ist auf solche Weise mit dieser selbst verflochten, daß man nicht einmal sicher sagen kann, wo letztere beginne, und daß eben dadurch das Buch eine Gestalt gewinnt, die es füglich nur von demjenigen erhalten haben kann, der auch jene Schrift verfaßt hat. — Ist dieses richtig, so ist auch das Zeitalter des Buches bekannt, es ist das 5te oder vielleicht 6te Jahr nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (1, 2 f.). Was sodann den Inhalt jener Schrift betrifft, so sucht Baruch die Juden vor Allem zu überzeugen, daß das babylonische Exil nur die gerechte Strafe Gottes für den Abfall des Volkes sei und daß nur Bekehrung und Besserung sein Ende herbeiführen können, wie dieß Moses und die Propheten oft genug vorhergesagt, und verbindet damit zugleich im Namen des Volkes Schuldbekenntnisse und Bitten um Abkürzung der Strafe (1, 15 — 3, 8). Dann ermahnt er zum Streben nach wahrer Weisheit, die eben in Befolgung des göttlichen Gesetzes bestehe und deren Verschmähung all das jetzige Elend über das israelitische Volk gebracht habe (3, 9 — 4, 8), läßt darauf Jerusalem ihr Elend beklagen, zugleich aber auch die Hoffnung auf die Erfüllung der alten Verheißungen aussprechen (4, 9—29) und verheißt endlich selbst diese Erfüllung, die Rückkehr der zerstreuten Israeliten aus allen

Weltgegenden und eine glorreiche Segenszeit, wo die Stadt Gottes als Mittelpunct des auserwählten Volkes nur Gnade und Erbarmung von Gott erfahren werde (4, 30 — 5, 9). — In den gewöhnlichen Ausgaben der Vulgata ist mit dem Buch Baruch noch ein Brief Jeremia's an die babylonischen Exulanten verbunden, der mit demselben nicht zusammengehört (s. Jeremia). — Die Ursprache des Buches Baruch ist nicht, wie man wiederholt behauptet hat, die griechische, sondern wie schon das eben Bemerkte über dessen Verfasser und Zeitalter erwarten läßt, die hebräische. Schon die große Menge auffallender Hebraismen, die in dem Buche vorkommen, weisen auf ein hebräisches Original, wie z. B. gleich der Anfang des Buches mit *καί* (= וְ), die Redensarten *λαλεῖν ἐν ὠσί τινος* (1, 3 דִּבֶּר בְּאָזְנֵי פ) und *λαλεῖν ἐν χειρί τινος* (2, 20. 24 דִּבֶּר בְּיַד פ) und *ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη*, wie an diesem Tage (1, 15. 20. 2, 6. 11. 26. כַּיּוֹם הַזֶּה); ebenso der Gebrauch des *ἐργάζεσθαι* für religiöse Verehrung einer Gottheit (1, 22), gleich dem hebräischen עבד, und die reinsemitische Ergänzung des Relativums durch das Demonstrativum, z. B. *ἃ διέσπειρεν ἀντὰς Κύριος ἐκεῖ* (2, 4 vgl. 2, 13. 17. 29. 3, 8). Ganz unzweifelhaft weist sich aber das griechische Buch Baruch als Uebersetzung eines hebräischen dadurch aus, daß manche Stellen als ungenaue und fehlerhafte Uebertragungen aus dem Hebräischen erscheinen. So ist z. B. bei *ὧν ἡμάρτομεν ἐναντι κυρίῳ* (1, 17) das auf nichts Vorausgehendes oder Nachfolgendes bezügliche *ὧν* nur unrichtige Uebersetzung des unbestimmten אֲשֶׁר; ebenso ist *ἡ βόμβησις* in der Bedeutung Volksmenge (2, 29) nur unpassende Uebersetzung von הֲמוֹן, und in dem Ausdrucke *προσευχὴ τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ* (3, 4) ist bei *τεθνηκότων* augenfällig מֵתֵי (Männer) mit מֵתֵי (Todte) verwechselt, auch *ὅτι* (4, 15) ist ohne Zweifel unrichtige Uebersetzung von אֲשֶׁר. Es kann daher nicht befremden, sondern ist vielmehr nur ein neuer Beweis für das bereits Gesagte, daß Origenes unser Buch zum hebräischen Kanon rechnet, und es somit von einigen Juden seiner Zeit für kanonisch gehalten wurde. — Mit vielem Nachdruck ist in neuester Zeit die Aechtheit und damit zugleich die historische Zuverlässigkeit des Buches Baruch bekämpft worden. Unter den Gegengründen steht die Behauptung oben an, daß das Buch Baruch eine fragmentarische Zusammensetzung von verschiedenartigen Bestandtheilen sei. Wenn man sich aber dabei hauptsächlich nur auf die Verschiedenheit der Darstellung beruft, so ist dagegen einfach an die Verschiedenheit der Gegenstände zu erinnern, die in dem Buche zur Sprache kommen; es enthält in rascher Aufeinanderfolge einfache Berichte, Klagen und Zurechtweisungen, Ermahnungen und Bitten, Tröstungen und Verheißungen, und es ist klar, daß hiernach auch die Darstellung in entsprechender Weise sich ändern muß. Daß aber die Gegenstände in unrichtiger oder unnatürlicher Reihenfolge vorkommen, namentlich „die Klagen" im dritten Capitel nach den schönen Hoffnungen am Ende des zweiten nicht an ihrem Platze seien, beruht nur auf einem Mißverständniß; an die prophetische Aussicht auf etwas Besseres schließt sich hier nur die Bitte an, daß das Gehoffte sich erfüllen möge, und dann die Belehrung, wie die Erfüllung zu beschleunigen sei. — Als zweiten Gegengrund macht man das Verhältniß des Buches zu andern kanonischen Büchern geltend, und folgert daraus eine nachnehemianische Entstehung desselben. Allein all das Viele, was man hierüber gesagt hat, reducirt sich einfach darauf, daß das Buch Baruch drei Stellen mit dem Buch Daniel gemein hat. Die eine derselben (Bar. 2, 12) kommt aber schon im Gebete Solomos vor (1 Kön. 8, 47. 2 Chron. 6, 37) und braucht daher nicht aus Daniel (9, 5) entlehnt zu sein; zwei andere (Bar. 1, 15. 2, 16) haben mit Dan. 9, 4—19 etwas Aehnlichkeit, jedoch nicht so viel, daß dadurch die Abhängigkeit auf der einen Seite, die dann überdieß noch auf Seite Daniels sein könnte, unzweifelhaft würde. Als dritten Gegengrund

machte man geltend, daß der Verfasser zuweilen unwillkührlich die nacherilische Zeit verrathe, namentlich in den Stellen 1, 10. 14. 2, 6. 24. 33. 3, 16—21. Allein Niemand, der diese Stellen liest, wird Hindeutungen auf die nacherilische Zeit finden. Am ehesten möchte dieß noch bei 1, 10. 14 geschehen, wonach zu Jerusalem geopfert wird, und im Haus des Herrn die Schrift Baruchs gelesen werden soll; allein auch nach Jerem. 41, 5 kommen nach Zerstörung des Tempels noch manche Juden nach Jerusalem, um im Tempel Jehova's Opfer darzubringen, und nach Esra 2, 68 kamen die zurückgekehrten Familienhäupter vor Wiedererbauung des Tempels zum Hause Jehova's in Jerusalem; der Platz des Tempels behielt also die alte ehrwürdige Benennung auch zur Zeit, wo der Tempel zerstört war. — Einen vierten Gegengrund bildet die Behauptung, das Buch wimmle von historischen Irrthümern, wie sie dem Baruch nicht hätten begegnen können. Allein wenn man die einzelnen namhaft gemachten Fälle näher ansieht, so zeigt sich sogleich, daß man es nicht mit unrichtigen Angaben Baruch's, sondern nur mit Mißdeutungen seiner Schrift und unbegründeten Annahmen und Behauptungen in Betreff seiner Aussagen zu thun hat. Ohne in eine erschöpfende Erörterung der Specialitäten uns einzulassen, wollen wir dieses Urtheil nur durch ein paar einzelne Fälle rechtfertigen. Eine Hauptunrichtigkeit soll darin liegen, daß nach Bar. 1, 11 für Nebukadnezar und dessen Sohn Baltasar gebetet werden soll, da doch Nebukadnezar keinen Sohn dieses Namens hatte. Hier ist einfach nur das υἱὸς, wie häufig das entsprechende בֵּן, im weitern Sinne gebraucht. Eine fernere bedeutende Unrichtigkeit soll die Zeitangabe (1, 2) sein; denn Jeremia habe im 5ten Jahre nach Jerusalem's Zerstörung noch gelebt, und so lange er lebte, sei Baruch bei ihm in Aegypten geblieben, mithin in diesem 5ten Jahre nicht zu Babylon gewesen. Hier ist aber beides ganz unerwiesen und willkührlich behauptet, sowohl daß Jeremia damals noch gelebt habe, als auch daß Baruch bis zu seinem Tode bei ihm geblieben sei. Ein fünfter Gegengrund endlich ist kaum der Rede werth. Der Verfasser unseres Buches soll nämlich die alexandrinische Uebersetzung benützt haben, weil er 1, 9 δεσμώτης gerade so wie die genannte Uebersetzung bei Jerem. 24, 1 u. 29, 1 in der Bedeutung Schlosser gebrauche, gleich als ob nicht dort wie hier der Uebersetzer dasselbe Wort auf dieselbe Weise habe übersetzen können. — Mithin haben wir keinen Grund, die Aechtheit und sofort die historische und didaktische Zuverläßigkeit des Buches Baruch zu beanstanden (vgl. Herbst, Einleitung ins A. T. II. 3. S. 133—158). [Welte.]

Basan (בָּשָׁן, LXX. Βασάν, Euseb. Βασανῖτις) kann sowohl als Landschaft, als auch als Gebirge und auch als Königreich genommen werden. 1) Als Königreich umfaßte Basan nach den Bestimmungen Num. 21, 33. 32, 33. Deut. 3, 8—10. 13. Jos. 13, 8—12 (vgl. Jos. 12, 2—5) ganz Basan und das halbe Gilead, also die größere und nördlichere Hälfte des alten Gilead im weiteren Sinne als des ganzen ostjordanischen Palästina. Sein König, zur Zeit Mosis der amoritische Fürst Og, regierte in den Residenzstädten Astaroth und Edrei (Deut. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4), wurde von den Israeliten geschlagen und sein Land dem halben Stamm Manasse zugetheilt. 2) Als Landschaft oder Landstrich erstreckte sich Basan nach alttestamentlichen Angaben nordwärts bis an den Hermon (Deut 3. Ps. 68, 16) und die Gränze Gessuri und Maachat (Deut. 3, 10. Jos. 12, 4. 5), welche beide (Jos. 13, 11) mit Hermon, dem südlichen Vorberg des Antilibanon, zusammen genannt werden, südlich lief dieselbe bis nicht ganz an den Fluß Jabbok (Wady Zerka) (Deut. 3, 12), westlich war sie vom Fuße des Hermon, südwärts an die Jordansquellen und an das Ostufer des See's Genezareth bis an die Südspitze desselben ausgedehnt, und lief von dort, mit Ausschluß der Jordansaue unterhalb des See's Genezareth, ostwärts bis Salcha im Hauran (Deut. 3, 8—10), von wo sie um den östlichen Abfall des Hauran-

gebirges herum gegen Norden zog und gegen den Hermon wieder westwärts herüberbog. So gehörte wohl Basan zu Gilead (Galaad), wenn es im weiteren Sinne genommen ist (s. Gilead), wurde aber doch von demselben in engerem Sinne unterschieden (Deut. 21, 33. Jos. 17, 1. 5. 20, 8. 2 Kön. 10, 33. Mich. 7, 14). Von diesem Basan des A. T. ist das spätere nacherilische Batanäa (Jos. Antt. IX. 8, 1. *Βαταναία* nach aram. Aussprache) dem Umfange nach zu unterscheiden, obwohl beide dasselbe Kernland bezeichnen. Der oben bezeichnete große Gebietsdistrict Basan umfaßte nämlich zur Zeit Christi folgende kleinere Districte, welche zur Tetrarchie des Philippus (Jos. Antt. XV. 10, 1. Bell. Jud. II. 6, 3) und später des Herodes Agrippa II. gehörten (Jos. Antt. XX. 7, 1.): Gaulonitis, Iturea, Trachonitis, Auranitis, Batanäa. Offenbar unterscheidet hier Josephus ein Batanäa von andern Districten, die doch das alte Gebiet von Basan einnahmen, wie denn Gaulonitis (jetzt Dscholan) an der Ostseite des See's Genezareth und des oberen Jordan, Iturea (Dschedur) östlich von dem vom Hermon nach Süden zu gehenden Ausläufer Heisch, Trachonitis in der nach Nordosten ausgedehnten Provinz Ledscha und Auranitis in der Fläche zwischen Gaulonitis und dem Haurangebirge, welche ebenfalls Hauran heißt, zu suchen sind. Batanäa als einzelner District muß daher auch im alten Basangebiete zu finden und kleiner an Umfang als jenes selbst sein, und es erübriget kaum etwas Anderes, als sein beschränkteres Gebiet im Gebirge Hauran, östlich von Auranitis, oder vielleicht südlich von Gaulonitis in dem dortigen Gebirge zu suchen, wohin auch der Name der heutigen Provinz el Bottein weiset, welche zwischen dem Jabbok und dem Mandhur liegt und sehr gebirgig ist (Dschebl Adschlun); da es immer ungewiß bleibt, ob el Bottein, wie Burkhardt (449) will, bloß Name der vornehmsten Landesfamilie, oder nicht vielmehr Abklang des alten Batanäa ist, wofür auch 1 Chron. 5, 16. 23 zu sprechen scheint, wo von einer Stadt Batanäa im südlichen Theile die Rede ist. — Durch die neueren Bereisungen dieses alten Basangebietes sind die biblischen Aussagen über dasselbe in geologischer Hinsicht vielfach bestätiget worden. Die große Anzahl fester mit Mauern und Thoren versehener Städte, welche Moses bei Eroberung dieses Gebietes findet (Deut. 3, 4. 5. vgl. 1 Kön. 4, 13), gewinnt ihre Erklärung in dem Gebirgscharakter des Landes, das großentheils eine Basaltregion mit mannigfaltigen Kuppen und Höhenzügen ist, von Thälern und Pässen durchkreuzt wird, und viele fruchtbare Hochebenen hat. Die Bergkuppen und Hochebenen sind nach Berggren (Reis. II. 58) mit Ruinen von Städten, Burgen u. s. w. bedeckt. Von der Fruchtbarkeit des Landes schreibt sich wahrscheinlich auch der Name desselben (בָּשָׁן die Fettigkeit des Bodens andeutend) her. Es hatte große Eichenwaldungen (Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Zach. 11, 2), aber auch herrliche fette Triften (Mich. 7, 14. Jer. 50, 19) und deßhalb berühmte Schaf- und Rindviehzucht (Deut. 32, 14. Ps. 22, 13. Ez. 39, 18. Amos 4, 1). 3) Als Gebirge. Das ganze Land Basan war gebirgig, besonders aber treten hervor der vom Hermon nach Süden sich ziehende Ausläufer Heisch, der gebirgige Theil von Hauran an der östlichen Gränze des Landes, und insbesondere jener Theil, der an der Nordseite des Flußes Jabbok bis an den Mandhur sich ausdehnte, und sehr reich an Eichenwäldern und Viehweiden war, welchem auch gewiß und besonders Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. 39, 18. Jer. 50, 19. Mich. 7, 14. Ps. 22, 13. Amos 4, 1. Deut. 32, 14. Zach. 11, 2 gelten, und von welchen auch neuere Reisende (Burkhardt 419. 599. Buckingham 1, 346. 280) bezeugen, daß er reich an Eichenwäldern war. Deut. 33, 22 erwähnt auch wilder Thiere. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Theil, jetzt el Bottein, ganz besonders Basan geheißen habe, und das später Batanäa ausmachte. [Scheiner.]

Baschi, Matth., s. Kapuziner.

Basel, Bisthum. — Der Ursprung des Bisthums Basel verliert sich im grauen Alterthume. Anfänglich sollen die Bischöfe der Provincia Sequanorum Maxima (Besançon) die Aufsicht über die christlichen Gemeinden in den Thalschluchten des Juragebirgs, dem Rheine zu, im Lande der Rauracher geführt haben. Nach der Zerstörung des Hauptsitzes (Augst) hätte der Hirt mit seinen Schafen sich in Basel angesiedelt, und bis zur Glaubenstrennung im 16ten Jahrhundert da die Kirche und die Heerde geweidet. Die Marken der alten Kirche von Basel waren folgende: südlich wurde der Sprengel von dem Bisthume Läusanne und der Aar bis zu ihrem Einflusse in den Rhein begrenzt; ostwärts von dem Rhein bis an den Landgraben im Elsaß; nördlich von der Diöcese Straßburg; westwärts von den Kirchensprengeln Toul und Besançon (Metropolit). Die Diöcese Basel war in 12 Landcapitel (mit 430 Pfarreien) abgetheilt: 1) Das Capitel d'Ajoye. 2) Ultra colles. 3) Citra colles. 4) Inter colles. 5) Rhein-Capitel. 6) Masmünster. 7) Sundgau. 8) Sis- und Frickgau. 9) Leimenthal. 10) Buchsgau. 11) Salzgau. 12) Elsgau. Bis zum Reichsdeputationsschlusse von Regensburg (25. Februar 1803) trug der Bischof auch den Titel eines Fürsten des hl. römischen Reichs. Ihn zu erwählen war das Recht des Domcapitels, und dessen Bestätigung das des römischen Stuhls. Vor der Reformation bestand das Domstift aus 24, später aus 18 Capitularen, welche wechselweise vom Papst oder von dem Capitel selbst ernannt wurden. Würdeträger waren: der Dompropst, Decan, Cantor, Archidiacon, Custos und Scholast. Der Weihbischof oder Suffragan besorgte die Pontificalia, und der Vicarius generalis oder officialis die übrigen geistlichen Geschäfte mit der Vertheilung der Beneficien. Nach der Glaubenstrennung wohnte der Bischof in Pruntrut, das geistliche Gericht ward nach Altkirch versetzt, und das Domcapitel zog nach Freiburg im Breisgau, bis es 1678 seinen Sitz änderte, und sich 13 schöne Wohnungen in Arlesheim erbauen ließ. Die französische Revolution vertrieb aufs Neue (1792) den Fürstbischof wie die Domherren aus ihrem Hochstifte, und die Diöcese wurde als aufgelöst betrachtet. Doch die zerstörende Zeit alles Historischen, und ganz vorzüglich aller religiösen Begründungen, vermochte dennoch nicht das vielhundertjährige Leben des Bisthums Basel ganz zu ertödten, wohl aber auf lange Jahre einzuschlummern. Schon im J. 1817 sprachen die Tagherren der schweizerischen Eidgenossenschaft (zu Bern) den Fortbestand der Diöcese aus; er erfolgte jedoch erst durch ein Concordat, abgeschlossen unterm 26. März 1828 zwischen dem damaligen päpstlichen Abgesandten (nunmehrigen Staatssecretär) Pascal Gizzi, und den Cantonen Luzern, Bern, Solothurn und Zug; unter der Bedingung, daß Solothurn zum Sitze des Bischofs erhoben werde, und daß den Cantonen Aargau, Thurgau und Basel der Zutritt offen stehe. Am 13. Juli 1828 wurde sodann die Umschreibungsbulle Leo's X. vom 7. Mai gleichen Jahres öffentlich und feierlich verkündet, und die Stiftskirche von St. Urs und Victor zu Solothurn als künftige Domkirche bestimmt. Aargau trat am 2. Dezember 1828, Thurgau am 11. April und Basel am 6. October 1829 durch Vertrag dem Concordate bei. In den neuesten Zeiten schloß Schaffhausen sich an. Gegenwärtig besteht das Domcapitel aus 21 Domherren, worunter zwei Würdeträger (Propst und Decan) und 14 Senatoren, welche 14 das bischöfliche Wahlcollegium bilden. Die Wahl der Domherren geschieht theils durch die betreffenden Staatsbehörden, theils durch den Bischof nach erfolgtem Vorschlage mittelst des bischöflichen Wahlcapitels und Sichtung durch die Regierungen. Die Ernennung eines Weihbischofs, falls ein solcher nöthig erachtet wird, ist dem Bischofe überlassen; die Wahl des Decans dem Papste allezeit vorbehalten. Das Bisthum Basel umfaßt auf den heutigen Tag 350 Pfarreien (ohne die Curatcaplaneien), 9 Stifte, 15 Mannsklöster, und 22 Frauenklöster, welche sich auf die einzelnen Diöcesancantone folgendermaßen vertheilen: a) Luzern 72 Pfarreien;

zwei Stifte (das herzogliche Chorstift zu Luzern, gegründet 695; das gräfliche Chorstift zu Beromünster 720); sechs Mannsklöster (Cistercienser in St. Urban 1148 und Werthenstein 1845; Capuziner in Luzern 1583, Sursee 1608, Schüpfheim 1654; Jesuiten in Luzern 1845); sieben Nonnenklöster (Cistercienserinnen in Rathhausen 1245, und Eschenbach 1292; Capuzinerinnen 1619, Spitalschwestern 1830, Schwestern der Vorsehung 1843 und Ursulinerinnen 1844 in Luzern, Schwestern der Vorsehung in Sursee 1844). In der Stadt Luzern ist ein Priesterseminar unter Leitung der Väter der Gesellschaft Jesu. b) Bern 72 Pfarreien; mit Ausschluß der katholischen Pfarrei in der Hauptstadt, welche unter dem Stabe des Bischofs von Lausanne und Genf steht. In Pruntrut ist ebenfalls ein Priesterseminar. c) Solothurn 64 Pfarreien; zwei Stifte (das königliche Collegiatstift in Solothurn 736, das Collegiatstift Schönenwerd 662); fünf Mannsklöster (Benedictiner in Mariastein 1085, Franciscaner in Solothurn 1280, Capuziner in Solothurn 1588, Olten 1648, Dornach 1672); vier Nonnenklöster (Capuzinerinnen 1617, Franciscanerinnen 1644, Salesianerinnen 1645 und Spitalschwestern 1788, alle in Solothurn). d) Zug 10 Pfarreien; ein Mannskloster (Capuziner in Zug 1595); zwei Nonnenklöster (Cistercienserinnen in Frauenthal 1231, Capuzinerinnen in Zug 1550). e) Aargau 70 Pfarreien; drei Stifte (Chorherren in Rheinfelden 1228, Zurzach 1279 und Baden 1624); *) vier Nonnenklöster (Benedictinerinnen in Fahr 1130, und Hermetschwyl 1200, Cistercienserinnen in Gnadenthal 1371, Capuzinerinnen in Baden 1523). f) Thurgau 50 Pfarreien; zwei Stifte (Collegiatstift Bischofszell 851, Augustiner-Chorherren in Kreuzlingen 950); drei Mannsklöster (Benedictiner in Fischingen 920, Karthäuser in Ittingen 1461, Capuziner in Frauenfeld 1598); fünf Nonnenklöster (Benedictinerinnen in Münsterlingen im 10ten Jahrhundert, Dominicanerinnen in St. Catharinenthal 1242, Cistercienserinnen in Feldbach 1252, Thännikon 1255, Kalchrain 1320). g) Basel, Stadt und Landschaft 10 Pfarreien. h) Schaffhausen zwei Pfarreien. — Vgl. J. Schneller, die Bischöfe von Basel, ein chronologischer Nekrolog. Zug 1830. [Schneller.]

Baseler Concil. Das Baseler Concil nimmt in der Geschichte der allgemeinen Concilien eine der denkwürdigsten Stellen ein. In ihm ist die mächtige Bewegung, der großartige Aufschwung, in welchem wir die Kirche im 15ten Jahrhunderte begriffen sehen, kämpfend gegen tiefgewurzelte Mißbräuche und eine unerträgliche Willkührherrschaft schismatischer Päpste, zu einem gewissen Abschlusse gekommen, und der Geist, der in den Concilien von Pisa (1409) (s. d. A.) und Constanz (1414—18) (s. d. A.) seinen Ausdruck gefunden, hat auf dem Concil zu Basel (1431—1449) Beides zu Tage gefördert: einerseits mehrere längst erwartete heilsame Reformationsdecrete, andererseits aber auch das Gefährliche der Grundsätze über Kirchenverfassung, von welchen die genannten Reformconcilien geleitet waren. Eben diese vorwiegend doctrinelle Richtung des baseler Concils hat die Geschichte desselben häufig entstellt, indem die Einen, denen das Bewußtsein des kirchlichen Fortschritts abhanden gekommen, in demselben nur einen Geist der Negation, ein Streben nach Lostrennung von dem Einheitspuncte gesehen, die Andern, die Männer des Fortschritts, freilich im Widerspruche mit ihrem eigenen Principe, die für die außerordentlichen Ereignisse damals geschaffene Theorie als Grundlage einer für alle Zeiten und Entwicklungen absolut geltenden Kirchenverfassung fixirt wissen wollen. Aus einer unparteiisch den Quellen entnommenen Geschichte dürfte sich uns wohl folgendes getreue Bild der Wirksamkeit des ge-

*) Die vier Mannsklöster (Benedictiner in Muri 1027, Cistercienser in Wettingen 1227, Capuziner in Baden 1591 und Bremgarten 1628) wurden im J. 1841 von der Aargauischen Staatsgewalt widerrechtlich als aufgehoben erklärt.

nannten Concils gestalten. Zu Pisa und Constanz war man trotz der größten Anstrengungen nicht weiter gekommen, als zur Aufhebung des Schisma und Wahl eines rechtmäßigen Oberhauptes der Kirche; was der wohlgesinnte, redliche Martin V. in seinen „Kanzleiregeln" für Abschaffung mehrerer Mißbräuche an der römischen Curie that, war dankenswerth, aber die „Reformation in Haupt und Gliedern", wie sie von den Bessern längst verlangt war, war immer noch ein frommer Wunsch geblieben. Ihre Hoffnung war der Beschluß des constanzer Concils, daß alle fünf Jahre ein allgemeines Concil gehalten werden solle, weil nichts so sehr, als die allgemeinen, die ganze Kirche repräsentirenden Concilien geeignet sei, die Einheit zu bewahren, Mißbräuche abzuschaffen und die Willkühr selbstsüchtiger Prälaten im Zaume zu halten. Gewissenhaft hatte auch Martin V. ein neues allgemeines Concil auf das Jahr 1423 nach Pavia berufen; es mußte wegen einer in dieser Stadt ausgebrochenen Krankheit nach Siena verlegt werden, hatte aber auch hier in Folge äußerer Hindernisse keinen gedeihlichen Fortgang und wurde abermals vertagt. Es war einer der letzten amtlichen Acte Martins V., ein allgemeines Concil nach Basel auf das J. 1431 einzuberufen und den Cardinal Julian Cäsarini, einen ebensosehr durch seine Sitten als theologische und philosophische Bildung ausgezeichneten Prälaten, zu seinem Legaten und zum Präsidenten der Versammlung zu ernennen. Anfangs schien die Theilnahme für das Concil sehr lau zu sein; zwar waren mehrere Doctoren der Theologie und Abgeordnete von Klöstern erschienen, aber noch fehlten bei der eröffnenden Sitzung am 3. Juli 1431 die Bischöfe. Bedenkt man aber die Schwierigkeiten, mit denen nothwendig die Abreise zu einer — längere Zeit dauernden — Versammlung für Männer verbunden ist, von denen Jeder einer größern Diöcese vorsteht, erwägt man ferner, daß nach dem inzwischen (20. Februar 1431) erfolgten Tode Martin's V. eine Vertagung oder Verlegung des Concils durch den zu wählenden Papst nicht unmöglich war, daß vielleicht auch die Abwesenheit des Präsidenten selbst, der noch in Böhmen mit der hussitischen Angelegenheit beschäftigt, Stellvertreter nach Basel geschickt hatte, bekannt geworden war, so erklärt sich die anfangs scheinbar geringere Theilnahme auf eine ganz ungezwungene Weise. Es war auch bereits die gegründete Hoffnung gegeben, daß in Bälde eine beträchtliche Anzahl Bischöfe sich einfinden werde, da der inzwischen angelangte Legat Cäsarini nach allen Seiten Einladungen an die Bischöfe ergehen ließ und überhaupt die hochwichtige Angelegenheit mit Ernst und Nachdruck betrieb. Alles berechtigte zu den schönsten Erwartungen, als plötzlich und wider Aller Erwarten, wie ein Blitz aus heiterm Himmel, die Aufhebung des Concils durch den Nachfolger Martins, Eugen IV., erfolgte. Wie kam das? Cäsarini hatte durch den Canonicus von Besançon, Johann Pulchripatris (Beaupère) dem Papste über die Thätigkeit des Concils Bericht erstattet; dieser Gesandte aber, sei es aus Gefallsucht gegen den Papst oder in einem, kleinen und eine große, bewegte Zeit nicht begreifenden Geistern eigenen Dünkel, als liege es in ihrer Hand, die Ereignisse zu lenken, hatte seinen Auftrag weit überschritten, indem er von einem in der Gegend von Basel ausgebrochenen Kriege sprach, der die Stadt und Umgegend unsicher mache, von Mordthaten, gegen Geistliche in der Stadt selbst verübt, und wie die Hussiten in und um Basel sich verbreitet hätten. Läugnen läßt es sich nun nicht, daß Eugen, ein im Uebrigen wohlgesinnter, in seinen Vorsätzen fester und seine Würde fühlender Papst dem Berichte, der die Kennzeichen der Uebertreibung an der Stirne trug, nicht ungerne mehr Glauben schenkte, als derselbe verdiente. Denn schon als Cardinal hatte er die traurige Lage der griechischen Kirche ins Auge gefaßt und ihre Vereinigung mit dem Abendlande als ihre einzige Rettung vor dem Untergange eifrigst betrieben. Jetzt, nachdem er den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, beeilten sich die von den Türken hart bedrängten Christen, ihrem bisherigen Gönner ihre

Sehnsucht nach Vereinigung mit der Kirche des Abendlandes durch eine eigene Gesandtschaft auszudrücken. Es war unstreitig eine großartige, nicht minder das Interesse beider Kirchen, als die Wohlfahrt aller europäischen Staaten umfassende Politik, welche die Päpste damals in der orientalischen Frage befolgten; aber es ist auch unverkennbar, daß sie von da an, — wenn wir Bezeichnungen aus einem andern Gebiete auf das kirchliche übertragen dürfen — über den Rücksichten auf die äußere Politik die Fragen der innern Politik mehr in den Hintergrund stellten, und während sie mit der innigsten Theilnahme die Geschicke der griechischen Kirche im Auge behielten, den so gerechten und unabweisbaren Forderungen der Reformfreunde in der abendländischen Kirche ein weit geringeres Interesse schenkten. In diesem Sinne faßten auch die Väter zu Basel das Decret der Aufhebung, sowie sie in der Verlegung des Concils nach Bologna nur den Versuch sahen, den freieren Geist der teutschen und französischen Kirche durch eine große Anzahl italienischer Bischöfe zu paralysiren. Sie sahen es daher für die Lebensfrage des Concils an, nicht nur, daß es ohne Unterbrechung fortbestehe, sondern auch und noch mehr, daß es gerade in Basel und nicht anderswo seine Thätigkeit fortsetze. Auf alle Anwesenden wirkte die befohlene Auflösung elektrisch, aufregend und der Legat Julian selbst zögerte nicht, in einem ebenso freimüthigen als gründlichen, auf seine genaue Kenntniß der teutschen Zustände basirten Berichte an Eugen das Nichtige und völlig Grundlose der Angaben Beaupère's aufzudecken. Zu beklagen war nur, daß durch diese unerwartete Wendung der Dinge von Anfang an ein Geist des Mißtrauens herrschend wurde, der wie ein böser Genius über den Verhandlungen, die so wichtige Dinge betrafen, schwebte, zuletzt Ruhe und Besonnenheit raubte und Diejenigen entzweite, die nur durch Eintracht ihr großes Werk vollenden konnten. Uebrigens mehrte sich die Zahl der Mitglieder des Concils mit jedem Tage, zum sprechenden Beweise, daß die Theilnahme für solche Versammlungen noch nicht erloschen war. Neben dem allgemeinen Verlangen nach Reform der Kirche war es bei dem französischen Clerus noch das Bestreben, seine Grundsätze über Kirchenverwaltung gesichert zu wissen, bei dem teutschen Könige Sigmund aber der Wunsch, Böhmen durch das Concil endlich einmal beruhigt und zum religiösen Frieden gebracht zu sehen, was Beide die Sache des Concils als ihre eigene erscheinen ließ. Sigmund übernahm es, durch alle erdenklichen Vorstellungen den Papst umzustimmen, allein Eugen blieb unbeweglich und trieb eben dadurch die Väter in der zweiten und dritten Sitzung (15. Februar und 29. April 1432) zur Wiederaufnahme der Grundsätze über die Macht allgemeiner Concilien ꝛc., welche zu Constanz feierlich ausgesprochen worden waren. Nichts half es, daß der Papst jetzt Legaten sandte, seine Verehrung gegen allgemeine Concilien, seinen Eifer für Reform der Kirche betheuerte, den Vätern die Wahl irgend einer italienischen Stadt freiließ, dabei aber zugleich sie erinnerte, daß die von dem Concil bezweckte Vereinigung der Hussiten nur in Einheit mit dem Oberhaupte der Kirche ausgeführt, dieses selbst nicht von den Gliedern vorgefordert, nicht in Glaubenssachen vom Concil gerichtet werden könne. Alle diese Vorbringen wurden Punct für Punct widerlegt, und namentlich hervorgehoben, was denn verbürge, daß nicht auch das in Italien zu haltende Concil unerwartet aufgelöst werde. Von der sechsten bis zur eilften Sitzung (6. September 1432 — 27. April 1433) erfolgten rasch nach einander Maßregeln gegen Eugen, bis zur Einleitung des Processes gegen ihn. Wenn auch dieses gerichtliche Verfahren der Glieder gegen das rechtmäßig eingesetzte Oberhaupt in seinen nächsten Consequenzen wie ein gefahrdrohendes Auftauchen des Princips der Subjectivität erschien und von den Bischöfen gegen die Metropoliten, von den Pfarrern gegen ihre Bischöfe angewandt zur Auflösung der kirchlichen Verfassung hinführte, so war doch die Synode auch jetzt noch, trotz der großen Aufgeregtheit der Gemüther, zu sehr von katholischem Geiste

beseelt, als daß sie an Consequenzen der genannten Art auch nur gedacht, viel weniger, wie Gieseler (Kirchengesch. II. 4. Abth. S. 61, 62) behauptet, Grundsätze aufgestellt hätte, welche das Papstthum in seinen innersten Grundlagen bedrohten. Wir können den schlagendsten Gegenbeweis aus einer höchst interessanten Schrift eines der geistreichsten und gelehrtesten Mitglieder des Concils führen, des Decans von S. Florin in Coblenz, Nicolaus von Cusa, die von ihm als eine theoretische Stütze des so sehr bedrohten Concils verfaßt wurde und an Gehalt die kleinern, früher zu ähnlichem Zwecke geschriebenen Tractatus eines Gerson und Peter d'Ailly (s. d. A.) bei Weitem übertrifft. Die innern und äußern Momente des gesammten christlichen Lebens: Glaube, Priesterthum und römisch-teutsches Reich, die sich ihm wie Geist, Seele und Leib verhalten, in ihrer organischen Einheit und schönem Einklange (concordantia catholica — dieß ist der Titel der Schrift) erfassend, gewinnt er, stets am Faden der Geschichte fortschreitend, das Ideal, nach welchem er die schlecht gewordene Wirklichkeit reformirt wissen will. Er erkennt nicht nur (I, 6. 11. 14. 15.) die unmittelbar göttliche Einsetzung des Primates an, sondern sucht sogar am Schlusse des zweiten Buches eine Vermittlung der modernen Kirchenverfassungstheorie mit den Bestimmungen des ältern Kirchenrechts. Nächst dieser Schrift war es der überaus günstige Erfolg, von welchem die Verhandlungen mit den Hussiten begleitet waren, was den Muth der Väter zu Basel zu solcher Kühnheit steigerte. Es bleibt ein großes Verdienst der baseler Synode, an die Stelle der immer mehr fanatisirenden Expeditionen gegen die Hussiten — Cäsarini selbst hatte kurz vor seiner Ankunft in Basel gesehen, was religiöser Fanatismus gegen noch so ansehnliche Truppenmacht vermöge — den mildern und versöhnlichern Geist der Belehrung gesetzt zu haben. Auf die Einladung der Synode und das Versprechen, die Vorträge der Hussiten anzuhören, erschien am 6. Januar 1433 eine aus dreihundert Mitgliedern bestehende Deputation derselben, Procopius an der Spitze, vor den Schranken des Concils, welches sofort aus seiner Mitte vier Männer auswählte, die mit vier hussitischen Theologen über die vier Artikel der Gemäßigtern, der Calixtiner, sich besprachen. Führten nun auch diese Verhandlungen nicht sogleich zu einem günstigen Resultate, so machten sie doch auf die Hussiten einen wohlthätigen, zur Versöhnung stimmenden Eindruck und führten, als die Synode 1433 eine Gesandtschaft, in der sich namentlich Aegidius Charlier auszeichnete, nach Prag abfertigte, zu den sog. Compactaten, — einer Modification jener vier Artikel im Sinne der katholischen Kirche (1435) — welche die Grundlage der später erfolgten Vereinigung mit der Kirche bildeten. Unter diesen Umständen bequemte sich endlich Eugen, sich dem Concil etwas zu nähern; allein die Instruction an die vier Legaten, welche er schickte, wurde genau erwogen und man fand es bedenklich, daß die Legaten alles nach dem Rathe der Väter beschließen sollten, als sei das Concil nur eine berathende, nicht eine entscheidende Auctorität. Die Stimmung im Concil wurde so gereizt, daß der eben in Rom gekrönte Kaiser Sigmund, König Carl VII. von Frankreich und andere Fürsten die Väter beschworen, doch ja nicht durch hartnäckige Opposition den Jammer eines neuen Schisma über die noch an den Nachwehen des vorigen Schisma leidende Kirche zu bringen. Auf der andern Seite war auch Eugen durch die abermalige Citation so entrüstet, daß er alle bisherigen Beschlüsse des Concils für nichtig erklärte. Als er endlich durch den in Rom anwesenden Kaiser milder gestimmt, am 1. August 1433 erklärte: er wolle und sei es zufrieden, daß das Concil seit der Aufhebung gleichwohl seine Thätigkeit fortgesetzt habe, wogen auch jetzt die Baseler seine Worte genau ab, fanden sie unbefriedigend und wollten dafür gesetzt wissen: er bestimme und erkläre. Eugen entschloß sich, von drei ihm vorgelegten Anerkennungsformeln eine zu unterzeichnen, und so nach dem Verluste einer kostbaren Zeit, nach herbeigeführter Mißstimmung endlich zu gewähren, was, anfangs aus Bereitwilligkeit gewährt, einen bessern Geist erweckt hätte, während es jetzt,

abgenöthigt wie es war, eine ganz aufrichtige Versöhnung doch nicht herbeiführte. Doch auch so bewährte sich die Kraft der Einheit und Eintracht. In der 20ten (22. Januar 1435) und 21ten Sitzung (9. Juni 1435) wurden mehrere sehr wichtige Reformdecrete gegeben. Es wurden die Verbote gegen Concubinat der Cleriker erneut und geschärft, auch die Nachlässigkeit der Obern mit Strafen bedroht. Das Interdict soll nur in dringenden Fällen verhängt und der Umgang mit Excommunicirten nur dann vermieden werden, wenn die Excommunication feierlich publicirt worden ist. Die Annaten und Sporteln für erlangte kirchliche Aemter wurden abgeschafft; Verordnungen für würdige Abhaltung des Gottesdienstes gegeben, Narrenfeste, Schmausereien und Jahrmärkte in den Kirchen verboten. In der 23ten Sitzung (25. März 1436) wurden alle päpstlichen Reservationen, mit Ausnahme der im canonischen Rechte begründeten aufgehoben und Bestimmungen über die Modalität der Papstwahl, Zahl, Sitten der Cardinäle ꝛc. gegeben. Daß jährlich Diöcesan- und alle drei Jahre Provincialsynoden gehalten werden sollen, war schon in der 15ten Sitzung (26. November 1433) angeordnet worden. So weit war man in den Decreten über Reform der Kirche gekommen und noch ein großes Stück Arbeit war übrig geblieben, als die kurze Eintracht aufs Neue gestört wurde. Die Veranlassung war die griechische Kirche; um sie mit der Kirche des Abendlandes zu vereinigen, trennten sich in dieser selbst — Papst und Concil und es war erst dem Nachfolger Eugen's vorbehalten, die Spaltung völlig aufgehoben zu sehen. In der 19ten Sitzung (vom 7. September 1434) hatte man sich mit den griechischen Gesandten dahin verständigt, daß man an einem dritten Orte, weder zu Basel, noch zu Bologna ein allgemeines Concil zum Vollzuge der Vereinigung mit den Griechen halten wolle; als es aber zur Ausführung kommen sollte, mischte sich der Principienstreit ein und der größere Theil der Väter zu Basel meinte consequenter zu sein, wenn er auf Basel oder einer savoye'schen Stadt oder sogar Avignon bestünde, so daß jedenfalls die Verlegung nicht als eine Annäherung an Eugen angesehen werden könne. Eine Minorität aber, an deren Spitze der Legat J. Cäsarini stand, sah nicht nur das geographisch Ungereimte jenes Vorschlages der Majorität ein, sondern begriff auch, was freilich der Mehrzahl der Menschen, die sich einer Zeitidee hingegeben haben und von derselben beherrscht werden, verborgen bleibt, es sei jetzt der entscheidende Moment gekommen, wo auch das von Allen Bewunderte und Verehrte an seiner Bedeutung verliert, weil und so fern hohe und heilige Interessen sich nach einer andern Seite, von der sie eine verständigere und wirksamere Pflege erhalten, hinwenden und da, wo sie früher sich eine Wohnstätte bereitet hatten, nur den Namen und leeren Schimmer gleichsam als einen fernen Wiederschein ihres Wesens zurücklassen. Jetzt, nachdem so Vieles für eine Vereinigung der Hussiten geschehen und Manches für Reform der Kirche beschlossen, Weiteres in dieser Sache nur durch Gemeinschaft mit dem Oberhaupte zu erzielen war, nachdem das Concil seine lebendigste Sorgfalt für das Wohl der Kirche nach seiner Anschauungsweise der kirchlichen Zustände auf das Ehrenhafteste vor der ganzen Christenheit bethätigt hatte, war das Großartigste und für die Kirche wie für die Staaten Europa's Wohlthätigste, was erzielt werden konnte, die Vereinigung der griechischen Kirche und im Vergleiche zu diesem in so nahe Aussicht gestellten überaus erfreulichen Friedenswerke war das zähe Festhalten an einer diese Vereinigung geradezu erschwerenden und hemmenden Bedingung wie ein Schließen der Augen, um den hellen Tag nicht zu sehen. In der stürmischen 25ten Sitzung (7. Mai 1437) trat die Spaltung im Concil selbst offen hervor, indem die Minorität Florenz oder Udine als Vereinigungsort bezeichnete, was der Papst bestätigte. Zugleich verließen bereits einige Mitglieder der Minorität Basel und begaben sich nach Rom, darunter Nicolaus von Cusa, für den noch ganz besonders bestimmend sein mußte, was er schon vor einigen Jahren, unter ganz andern

Verhältnissen, in seiner concordantia catholica geschrieben hatte: „Das Ende des Conciliums muß der Hauptbeweis seiner Wahrheit und Gültigkeit sein; denn hat es sich auch rechtmäßig versammelt und eine Zeit lang auf gesetzlichem Wege bewegt, so kann doch, wenn es nicht friedlich endet, nicht in Wahrheit behauptet werden, Christus sei immer in seiner Mitte gewesen; denn er ist nicht Urheber der Zwietracht, sondern des Friedens." (II, p. 754 ed. Basil.) Besteht aber kein wahrhaft allgemeines Concil, so ist nach ihm (l. c. II, 7.) unter den Particular-Synoden diejenige die zuverlässigste, die den Papst in ihrer Mitte hat. Sobald die Majorität diese Wendung der Dinge gewahrte, kehrte, wie natürlich, der frühere Widerwille gegen Eugen in größerer Gereiztheit wieder und steigerte sich, trotz der vernünftigsten Vorstellungen des Legaten Julian, des Kaisers, der Betheurungen Eugen's selbst, bis zur Bedrohung mit Absetzung, woferne Eugen nicht das Decret zur Einberufung eines Concils nach Ferrara zurücknehme, erreichte aber den höchsten Grad der Erbitterung und Leidenschaft als ihnen die traurige Gewißheit geworden, daß die Gesandten des Papstes vor denen des Concils nach Constantinopel gekommen und die Griechen mit Verwerfung der Deductionen der Synodalabgeordneten über Unterordnung des Papsts unter ein allgemeines Concil ꝛc. nur mit Eugen verhandeln zu wollen erklärt hätten, womit der letzte Hoffnungsstrahl verschwand, daß die Sache des Concils über die des Papstes (denn nur von diesem Gesichtspuncte aus wurde in Basel die griechische Frage betrachtet) siegen werde. Das beklagenswerthe Erzeugniß der Leidenschaft war die in der 31ten Sitzung (24. Januar 1438) ausgesprochene Suspension Eugens als eines schismatischen Papstes. In der That aber hatte die Synode mit diesem Beschlusse nur über sich selbst das Urtheil einer schismatischen Versammlung ausgesprochen. Denn nachdem in Folge dieses Beschlusses der Majorität auch der Legat Julian, an aller Hoffnung einer Vermittlung und Versöhnung verzweifelnd, mit dem Reste der Minorität Basel verlassen und sich nach Ferrara zu dem dortigen Concil begeben hatte, war da die Versammlung in Basel noch ein allgemeines Concil? Wenn sie nun gleichwohl Acte vornahm die nach ihrer eigenen Ansicht nur ein allgemeines, die ganze Kirche repräsentirendes Concil vornehmen kann, war dann ihre Gewalt nicht eine usurpirte, schismatische? In den Augen der Welt aber war die Versammlung zu Basel immer noch von dem Nimbus ihrer frühern Größe und Bedeutung umstrahlt und das nicht geringe Verdienst der Reformdecrete nahm der Rest des frühern allgemeinen Concils, der in Basel zurückblieb, für sich ausschließlich in Anspruch, obgleich derselbe als der erweisbar weniger intelligente und größtentheils nicht stimmfähige Theil wohl nicht das Bedeutendste für die Abfassung derselben geleistet hatte. So erklärt es sich, warum die teutschen Fürsten sich auf dem Reichstage zu Mainz 1439 für neutral erklärten. Die Beschlüsse des baseler Concils, mit Ausnahme jener Decrete, welche die Suspension des Papstes betrafen, nahmen sie feierlich an, eifrigst bemüht, beide Theile durch das freilich ungenügende Mittel eines in eine teutsche Stadt einzuberufenden Concils zu versöhnen. Auch eine französische Synode hatte das Jahr zuvor mit derselben Einschränkung die baseler Decrete angenommen. Die köstlichste Frucht des Concils wurde so für die Kirchen der einzelnen Länder der Keim einer segensreichen Entwicklung, verlieh aber zugleich den jetzt noch zu Basel Versammelten eine Glorie, die mit dem Leben und Treiben, wie es sich jetzt zu Basel gestaltete, in grellem Contraste stand. Denn noch während des Reichstags zu Mainz (1439) ging derjenige Theil der Baseler, welcher um jeden Preis den Sturz Eugen's wollte, in der Leidenschaft und Verblendung so weit, daß er nicht nur die Principien der Reformconcilien: eine allgemeine Kirchenversammlung steht über dem Papste; sie kann ohne ihre Einwilligung vom Papste nicht verlegt, vertagt, aufgehoben werden ꝛc., sondern sogar die Anwendung dieser Sätze auf Eugen und die Behauptung seines gesetzwidrigen Verfahrens, seiner Hartnäckigkeit ꝛc.

in acht Artikeln als Glaubenswahrheiten (octo veritates fidei) erklärte, die also von nun an als eine wesentliche Ergänzung des apostolischen Symbolums gelten sollten!? Dieß führte nicht nur eine abermalige Entzweiung unter den zu Basel Gebliebenen sondern auch so stürmische Scenen und solche Verletzung aller Rechtsformen herbei, daß die den Baselern noch so günstige Stimmung sich wohl viel bälder geändert haben würde, hätten ihre Lobredner in das Innere und den Geist jener Versammlung Blicke zu werfen Gelegenheit gehabt. In der Mitte derselben hatte Eugen Vertheidiger; der Erzbischof von Palermo bot Alles auf, die grundlose Anklage der Häresie, die sich stützte auf die acht neuen Glaubenswahrheiten, von Eugen abzuhalten; es handle sich jetzt, bemerkte er richtig, um Bewahrung oder gänzliche Auflösung der kirchlichen Ordnung; er tadelte es mit dem Erzbischofe von Mailand, daß eine Schaar „Schreiber und Schulmeister in Glaubenssachen Beschlüsse fasse", bestand darauf, daß nur die Bischöfe in der Versammlung Beschlüsse fassen könnten und daß man die Ansichten der Fürsten hören und berücksichtigen möge. Allein der starrsinnige und beredte Cardinal und Erzbischof von Arles, Ludwig d'Allemand (s. d. A.), der seit dem Abgange des Legaten Julian Cäsarini zum Präsidenten gewählt worden war, riß Alles mit sich fort: „Bei Abstimmung über Glaubenssachen (?) habe man die Fürsten nicht um ihre Ansichten zu fragen; einige derselben wollten durch Abwesenheit ihrer Gesandten drohen; diesen sei Gott gnädig!! Alle Bischöfe sind eingeladen, folglich haben, die da sind, das Recht, gültige Beschlüsse zu fassen. Gewiß hat noch kein Concil so sehr, als das gegenwärtige, den so herabgekommenen Episcopat wieder zu Ehren gebracht. Aber leider! sind noch immer die Bischöfe selten, welche Gott mehr fürchten, als ihre Fürsten und die Entziehung der Temporalien. Die auf deiner Seite sind, Erzbischof von Palermo, sprechen deßhalb in vertraulicher Unterredung anders, als in öffentlicher Sitzung! Die wahre Ansicht eines armen Presbyters ist mir lieber, als die unwahre Sentenz eines reichen Bischofs. Nichts ziert, wie Cicero sagt, den Weisen so sehr, als Armuth." Dabei wies er darauf hin, wie die Gesandten Eugen's Gallien bearbeiten, und zur Vermehrung der Rührung und Beschwichtigung der wegen der geringen Anzahl von Bischöfen Beunruhigten, ließ er in der 34ten Sitzung (25. Mai 1439) als das Decret der Absetzung Eugen's verlesen wurde, — Reliquien von Bischöfen auf die leeren Bischofssitze bringen, da von lebenden Bischöfen nur sieben bei der Abfassung jenes Decretes mitgewirkt hatten. Die Absetzung Eugen's war aber nur ein halbes Werk, wenn nicht das „allgemeine Concil" in einem aus seiner Mitte hervorgegangenen Oberhaupte der Christenheit seine absolute Machtfülle concret anschaute. Zu dem Ende wurde das in Basel anwesende „Cardinalscollegium", bestehend aus zwei Cardinälen, durch eine Wahlcommission von 32 Bischöfen, Aebten und Doctoren der Theologie „verstärkt". d'Allemand leitete Alles; als es zur Wahl kam, schauten seine Freunde ängstlich auf seine umwölkte Stirne. Die Wahl fiel auf einen Laien, den Herzog Amadeus (s. d. A.) von Savoyen (17. Novbr. 1439), der seit 1434 die Regierung niedergelegt und am Genfersee ein ascetisches Leben zu führen begonnen hatte. Er nannte sich Felix V. Mit dieser Wahl hatte sich das Unwahre, der Widerspruch, der in den seit dem Ende des 14ten Jahrhunderts festgehaltenen Principien lag, völlig ausgeboren. Die Welt staunte ob dieser ungewöhnlichen Erscheinung, da nicht, wie früher öfter, zwei Päpste, sondern zwei allgemeine Concilien, jedes mit einem Oberhaupte, einander gegenüber standen; sie wollte helfen in ihrer Weise durch rein äußerliche Mittel, eine dritte Stadt, ein Fürstencongreß sollte die Getrennten wie durch Zauberkraft versöhnen. Die wahre Hülfe konnte nur kommen durch vernünftige Belehrung und Aufklärung der bewegten und durch die Bewegung hinsichtlich derjenigen Begriffe verwirrt gewordenen Zeit, welche die Grundprincipien katholischer Kirchenverfassung enthalten. Ward hier die gehörige Aufhellung

gegeben, so mußte es sich von selbst herausstellen, welches der zwei factisch bestehenden Concilien das wahre sei. Zu dieser Verständigung dienten die Reichstage vom Jahre 1439 und 1441 zu Mainz, besonders der vom Jahre 1442 zu Frankfurt, nach teutscher Weise als Sprechsaal, das tiefere Verständniß aber vermittelte vor Allem der inzwischen zum päpstlichen Legaten ernannte Nicolaus von Cusa, ohne die Verläumdungen und die ganze Last gehässiger Deutungen zu scheuen, die mit diesem Auftreten verbunden waren. Seine Bemühungen waren übrigens von dem besten Erfolge begleitet; die Versammlung zu Basel verlor einen ihrer Gönner und Beschützer um den andern. Felix V. selbst zog sich zu Ende des Jahres 1442 „aus Gesundheitsrücksichten" nach Lausanne zurück, und das Concil stellte im Mai 1443 seine Sitzungen auf unbestimmte Zeit ein. So schien der kirchliche Friede gesichert; die Auctorität des rechtmäßigen Kirchenoberhauptes wieder anerkannt, als Eugen durch eine rasche Maßregel, ähnlich derjenigen beim Beginne des Concils, das vor Allem durch teutsche Pietät Behauptete beinahe wieder verlor und aufs Neue eine höchst schwierige Stimmung der teutschen Reichsfürsten hervorrief. Unerwartet erfolgte im Jahre 1445 die Absetzung der Churfürsten und Erzbischöfe von Trier und Cöln, welche beide Vertheidiger des baseler Concils gewesen waren. Erbittert hierüber verlangten die teutschen Churfürsten von Eugen (im März des Jahres 1446) die Genehmigung einiger Artikel, namentlich die Zurücknahme jener Absetzung, widrigenfalls sie Felix als Papst anerkennen würden. Da beeilte sich der Kaiser Friedrich III., Eugen durch seinen geheimen Secretär, Aeneas Sylvius, von der äußerst schwierigen Stimmung zu benachrichtigen. Der diplomatischen Kunst dieses Aeneas Sylvius blieb es dann auf der Versammlung der Churfürsten zu Frankfurt im Septbr. 1446 vorbehalten, zuerst die Räthe des Churfürsten von Mainz durch Geld zu gewinnen, und sodann, wie er uns erzählt, aus den Artikeln der Churfürsten das Gift auszuscheiden und ihnen eine Fassung zu geben, wodurch die Beschwerden der Nation gehoben, das Ansehen der allgemeinen Concilien bestätigt und die Wiedereinsetzung der zwei Churfürsten erwartet werden konnte. Die päpstlichen Legaten, unter denen Thomas Sarzano, Bischof von Bologna (nachher Papst Nicolaus V.) und Nicolaus von Cusa, thaten gleichfalls das Ihrige, indem sie dem Papste Milde und Versöhnung und einen freundlichen Empfang der Gesandten der Churfürsten dringend empfahlen. Sie nahmen die Erklärung zu Frankfurt entgegen, daß die teutsche Nation Eugen als rechtmäßigen Papst anerkenne, worauf sie im Namen des Papstes die Concilien von Constanz und Basel, letzteres bis zu seiner Verlegung nach Ferrara bestätigten, die Absetzung der Churfürsten zurücknahmen und Entschädigung wegen der Entziehung der Annaten ꝛc. verlangten. Mit diesem Vergleiche, den die Churfürsten unterzeichneten, ging sofort die Gesandtschaft der Letztern nach Rom ab. Eugen genehmigte auf dem Todbette in vier Bullen den Vertrag, der unter dem Namen des Fürstenconcordates bekannt ist (5. Febr. 1447) und die Gesandten leisteten ihm die Obedienz. Da alle weltlichen Fürsten nunmehr der Versammlung in Basel ihren Schutz entzogen, entsagte Felix 1449 dem Papstthume und unterwarf sich dem Nachfolger Eugens, Nicolaus V. Die in Basel noch Uebriggebliebenen aber wählten gleichfalls Nicolaus V. zum Oberhaupte der Kirche, womit sie selbst anerkannten, daß durchaus kein Grund mehr zu ihrer oppositionellen Stellung vorhanden sei. Die Quellen für die Geschichte des baseler Concils sind vor Allem die Concilien-Sammlungen von Mansi, Harduin, Harzheim; sodann Martene et Durand: Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio. Tom. VIII.; die Vorrede zu diesem Bande enthält eine sehr objectiv gehaltene, aus Quellen geschöpfte Geschichte des Concils und der mit ihm zusammenhängenden Ereignisse. Weitere Quellen sind Raynaldi und die Geschichte des Concils von Aeneas Sylvius, welche sich aber nur mit der Geschichte desselben vom Jahre 1439 bis

zur Wahl Felix V. beschäftigt. Da Aeneas Sylvius, als er diese Geschichte schrieb, noch Anhänger des Concils war, so ist seine von uns benützte Relation über den genannten Zeitabschnitt, die nicht zu Gunsten des Concils ausfällt, um so glaubwürdiger. Besondere Berücksichtigung verdient des gleichzeitigen Augustinus Patricius summa conciliorum Basiliensis, Florentini, Lateranensis, Lausannensis etc. Eine von dem Protestanten Lenfant beabsichtigte Geschichte der Synode kam nicht zur Ausführung. Edmund Richer hat das Concil in seiner Hist. concil. generalium l. III. vom gallicanischen Standpunkte aus dargestellt, Wessenberg in seinem Werke über die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts „vom Standpunkte der Aufklärung des 19ten Jahrhunderts", wodurch es unvermeidlich war, daß er wider seine eigene Tendenz, das Verdienst jener Concilien (man vergl. Bd. I. S. 180. Bd. II. S. 462. Bd. IV. S. 18. 286. 310. 311.) bedeutend schmälerte und herabsetzte. Vergl. die Recension dieses Werkes in der Tübinger Quartalschrift 1841. Heft 4, und meine Biographie des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa. I. Thl. Mainz 1843. § 5—14 und die Anmerkung 2 zu § 14. [Scharpff.]

Basilianer. Als Basilius (s. d. A.), der große Erzbischof von Cäsarea, der Patriarch der orientalischen Mönche, von seinen Reisen durch Aegypten, Syrien, Palästina und Mesopotamien voll Bewunderung über die Lebensweise, die er bei den Mönchen dieser Länder gefunden hatte, in seine Heimath zurückgekehrt war, sehnte sich seine gotterfüllte Seele hinaus in die Einsamkeit, um fern von dem Getreibe der Welt nur Gott leben zu können. Er zog sich daher in eine Einöde der Provinz Pontus zurück, wo bereits seine Schwester Macrina mit seiner Mutter Emmelia in der Nähe des Flüßchens Iris und des Städtchens Ibora in einem von ihr gestifteten und geleiteten Kloster lebte. Bald besuchte ihn Gregorius von Nazianz, und der Ruf seiner Heiligkeit zog eine Menge Menschen in seine Nähe: diesen nun stiftete er ein Kloster, welches dem seiner Schwester gegenüber lag. Hier lebten seine Mönche in bewundernswürdiger Einheit ganz der Ausübung der Tugend, während Basilius durch eifriges Lehren und Predigen den Bewohnern von Pontus eine solche Liebe zu dem Gekreuzigten einzuflößen wußte, daß viele derselben auf die Freuden der Welt verzichteten, Klöster bauten, und da in Gemeinschaft der Tugendübung oblagen. So nun erhob sich hier bald eine Menge Klöster beiderlei Geschlechts, und die kaum noch öde Provinz war durch ihren Fleiß und ihre Arbeitsamkeit bald in eine fruchtbare, lachende Landschaft umgewandelt. Basilius aber schrieb ihnen zur Aufrechthaltung der Ordnung und Erleichterung der Tugendübung Satzungen vor, von denen 55 die große und 313 die kleine Regel bilden. Die s. g. große Regel enthält bloß Anweisungen an die Mönche, während die kleine voll der erhabensten Sittengesetze ist, und Einheit der Uebungen und äußerliche Ordnung bezweckt. Aus der Vorrede zu der letztern sieht man, daß sie in einer Zeit verfaßt wurde, als Basilius bereits Priester war, weßwegen das J. 361 gewöhnlich als ihre Abfassungszeit angenommen wird. Papst Liberius bestätigte beide Regeln 363, Damasus 366 und Leo 456. Sie sind aber von besonderer Wichtigkeit, weil sie als Grundlage aller übrigen Klosterregeln betrachtet werden müssen, indem in ihnen offenbar jene Dinge ausgesprochen sind, die den wahren Geist des Klosterlebens bedingen, nämlich Armuth, bei gemeinsamem Genuß der nöthigen Lebensbedürfnisse, Arbeitsamkeit zur Erwerbung der Lebensmittel, Keuschheit, die den Adel der Seele ausmacht, und Gehorsam, der eine unerläßliche Bedingung zu einem gemeinschaftlichen Leben ist. Ein weiteres Verdienst um das Mönchthum aber hat sich dieser Heilige dadurch erworben, daß er für jedes Kloster einige Priester bestimmte, denen er die Laienbrüder unterordnete, während Pachomius seinen Mönchen ausdrücklich verboten hatte, sich die Priesterweihe geben zu lassen. Alle diese Bestimmungen nun fanden bei den Mönchen des Orients, die andern, zum Theil schon geschriebenen Regeln folgten,

einen so großen Beifall, daß sie die ihrer Stifter mit denen des hl. Basilius vertauschten. So kam es, daß der Orden des hl. Basilius sich einer außerordentlich glücklichen Verbreitung zu erfreuen hatte und noch zu Lebzeiten seines Gründers († 379) allein im Orient über 80,000 Mönche zählte. Durch die in Folge des Bilderstreites 741 ausgebrochene Verfolgung des Kaisers Copronymus verlor er jedoch eine beträchtliche Anzahl Klöster; allein noch immer hatte er sich einer schönen Blüthe zu erfreuen, bis er endlich nach dem unseligen Schisma, vom Lebensbaume der Kirche abgeschnitten, an allen Mißbräuchen kränkelte und so sich selbst tiefe Wunden schlug. Die Mönche der griechischen Kirche betrachteten von jeher diesen großen Bischof als ihren Vater und Stifter. Die geistlichen Mönche werden bei ihnen Hieromachen und die Laienbrüder Kalogier genannt. Außerdem zerfallen die Ordensmitglieder in Novizen, Professen und Vollkommene, und diese zwei letzten Arten in Cönobiten, welche bei gemeinschaftlichem Leben die Regel befolgen, Anachoreten, die in nahe bei den Klöstern errichteten Einsiedeleien leben, von ihrer Handarbeit sich nähren, und nur an Sonn- und Festtagen in dem nächstgelegenen Kloster die ihnen vorgeschriebene Andacht verrichten, und in Eremiten, die in Grotten oder Höhlen wohnen, von dem nächsten Kloster ihre Nahrung erhalten und hie und da von einem Priester desselben besucht werden. Den Laienbrüdern liegt die Anbauung der dem Kloster gehörigen Ländereien ob; auch werden ebensoviele Laienbrüder zum Chordienste verwendet, als das Kloster Geistliche zählt. Die Vorsteher der Klöster wurden anfangs Archimandriten genannt; später jedoch als die Klöster sich sehr vervielfältiget hatten, standen den einzelnen Häusern die Hegumenen (ἡγούμενοι) vor, und die Archimandriten hatten die Aufsicht über mehrere Klöster (Morin. de sacror. ordinat. p. 201), die von der Jurisdiction des Patriarchen befreit waren. Die unter dem Patriarchen stehenden Klöster werden von einem von diesem bevollmächtigten Exarchen (ἔξαρχος, dem Generalobern) visitirt (Habert, Pontif. græc. observ. I. ad Eddicti pro Archimandrit. p. 587). Viele Klöster sind dem Erzbischofe oder Bischofe unterworfen. Auch bei den schismatischen Syriern, Kopten und andern Nationen der orientalischen Kirche folgen die Mönche der Regel des hl. Basilius. Ebenso fand dieser Orden nach Christianisirung Rußlands durch griechische Mönche auch in diesem Reiche Eingang, obwohl seine Regel hier mannigfache Veränderungen erlitten zu haben scheint. Dieß gilt besonders von den im Gebiete von Moskowien lebenden Mönchen, die eine unglaubliche Menge Klöster besaßen. So plünderte z. B. der Czaar Johann Basilius, als er 1569 die angeblich treulose Stadt Nowgorod eingenommen hatte, in deren Gebiet über 175 Klöster, und ließ sie dann in Brand aufgehen. Nach einer alten Praxis der Griechen werden Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe aus den Mönchen gewählt, bei denen fast immer große Unwissenheit und beziehungsweise crasser Aberglaube herrschten. Uebertretung der Regel hat lebenslängliche Haft zur Folge; am strengsten wird das Gelübde der Keuschheit gehalten. Auch in Weiß- und Rothrußland hatten sich die Basilianer zahlreich verbreitet, und 1595 einen ernstlichen Versuch zu einer Vereinigung mit Rom gewagt, wodurch Verfolgungen der Schismatiker gegen die katholisch Gesinnten entstanden. Als aber in den mit Lithauen an Polen gekommenen Provinzen die Vereinigung mit dem hl. Stuhle wirklich zu Stande gekommen war, behielten sie den griechischen Ritus bei, gebrauchen jedoch bei dem Gottesdienste nicht die lateinische, sondern die slavische Sprache. Dieser Basilianer, die man gewöhnlich die ruthenischen nennt, waren 1843 in Oesterreich über 400, wovon 166 katholische mit 22 Klöstern. — Schon frühzeitig war die Regel des hl. Basilius auch nach dem Abendlande verbreitet worden, und soll schon zu Lebzeiten dieses Heiligen bei dem Kloster zum hl. Marcian in Neapel befolgt worden sein. Und gerade in diesem Königreiche zählten die Basilianer zur Zeit ihrer schönsten Blüthe über 500 Klöster, von denen die meisten in der Folge die Regel des hl.

Benedictus annahmen. Allein gegen das Ende des 16ten Jahrhunderts muß die Disciplin in den in Calabrien, Sicilien und dem Kirchenstaat noch bestehenden Basilianerklöstern sehr in Verfall gerathen sein, indem Gregor XIII. 1573 zur Wiederherstellung derselben ernste Maßregeln ergriff. In diesen Provinzen haben sie Manches vom lateinischen Ritus angenommen und fügen sogar im Credo die Worte hinzu: „qui ex patre filioque procedit", während sie in andern Klöstern bald ganz dem lateinischen Ritus folgten. Nach einem Breve Paul's V. vom 15. Mai 1620 sollte der General ohne eine besondere päpstliche Weisung sein Amt nicht über 6 Jahre bekleiden. Die Kleidung dieser Mönche ist von der Benedictinertracht nicht mehr viel verschieden. — Auch nach Spanien war die Regel des hl. Basilius sehr früh gebracht, jedoch durch die des hl. Isidor, des hl. Fructuosus und später durch die des hl. Benedictus verdrängt worden. Erst unter dem Pontificate Paul's IV. gab sie der Bischof von Jaen einigen Religiosen seiner Diöcese, die sich in der Einöde von Sta. Maria d'Oviedo niedergelassen hatten, und Papst Pius IV. brachte sie 1561 durch einen Generalvicar mit den italienischen Mitgliedern dieses Ordens in einen Verband. Unter dem letztern Papste wählten mit Matthäus della Fuente zu Tardon in der Diöcese Cordova einige Einsiedler die Regel des hl. Basilius, um sie bei Händearbeit in ihrer ganzen Strenge zu vollziehen, bildeten später unter Gregor XIII. mit den Religiosen zu Oviedo eine Congregation und wurden von diesem Papste dem italienischen General unterworfen. Nach diesen strengern Bestimmungen wurden bald mehrere Klöster errichtet, in denen aber in Kurzem ein so erschlafftes Leben einriß, daß Clemens VIII. schon 1602 auf Einführung und Beobachtung neuer Satzungen dringen mußte (Bullæ Gregorii XIII. et Clementis VIII. sup. reductione Monast. Ord. S. B. Romæ 1579 et 1593). Allein bald entstanden über deren zu große Strenge zwischen den verschiedenen Klöstern Mißhelligkeiten, die der Papst nicht anders beizulegen wußte, als daß er 1603 die Annahme derselben freistellte, so daß jetzt in Spanien auch reformirte Basilianer bestanden. Diese erhielten in der Folge abermals neue Bestimmungen, die von Clemens VIII. und Paul V. gebilligt wurden. Sie konnten sich in Spanien bis 1835 erhalten, in welchem Jahre sie aber ein Opfer der Gewaltthätigkeit wurden. — In Asien hat die melchitische Kirche in den Gegenden des Libanon etwa 200 Mitglieder dieses Ordens, deren Haupthaus bei dem alten Sidon (jetzt Said), in dessen Umgebung noch 6 andere Häuser nach der Regel des hl. Basilius bestehen. Ein Abt führt über alle die Oberaufsicht (S. P. Carl vom hl. Aloys, die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung u. s. w. S. 514). Leider gehört der bei weitem größte Theil der Basilianer der schismatischen Kirche an, so zahlreich sie sich auch in Rußland, in der Türkei und in andern morgenländischen Gegenden ausgebreitet haben (Helyot, ausführliche Geschichte aller Kloster- und Ritterorden, Bd. I., 215 ff. Kalendarium Ordinis S. Basilii, authore D. Petro Menniti. Velitris 1695. Constitutiones Monachorum Ordinis S. B. Congregationis Italiæ. Romæ 1598). — Der weibliche Zweig des weitverbreiteten Basiliusorden ist, wie wir bereits oben angedeutet haben, etwas früher als der männliche entstanden, und hat die hl. Macrina, die Schwester des hl. Basilius, zu seiner Stifterin. Auf ihre Bitte nämlich richtete ihre fromme Mutter ihr Haus bei Ibora in Pontus zu einem Frauenkloster ein, dem sonach Macrina, wenigstens nach dem Tode ihrer Mutter, der 373 erfolgte, bis zu ihrem Tode (sie starb 379) als Superiorin vorstand. Ihr Bruder hatte die Oberaufsicht über das Haus, sowie über alle weibliche Klöster, welche sich bald in großer Anzahl erhoben, übernommen und ihnen eine eigene Regel gegeben. Die Verfolgung des Kaisers Constantin Copronymus entriß ihnen jedoch später viele Anstalten, und endlich nahmen die meisten derselben nach dem Beispiele der Mönche das Schisma und die Häresie an; auch wurden viele derselben von den Türken zerstört. Im Abendlande hatten diese Nonnen viele Klöster, be-

sonders in den Königreichen Neapel und Sicilien, wo sie anfangs den Gottesdienst griechisch hielten, bis ihnen Papst Alexander VI. mit dem lateinischen Ritus auch die Tagzeiten der Dominicanerinnen zu beten erlaubte, welch' letztere Begünstigung ihnen jedoch Innocenz XI. wieder entzog, ihnen aber erlaubte, alle Feste des Ordens des hl. Basilius zu feiern. Nur zu Messina haben diese Nonnen den griechischen Ritus beibehalten. [Fehr.]

Basilides, ägyptischer Gnostiker. Er war vermuthlich aus Syrien gebürtig, und lebte unter Kaiser Hadrian, folglich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien. Zum Lehrer hatte er einen vorgeblichen Dolmetscher des hl. Petrus, mit Namen Glaukias; von diesem wollte er eine Geheimlehre erhalten haben, die sich auf ein Buch des Noachiden Cham, und auf in ihrem Ursprunge ebenso verdächtige Schriften gewisser Propheten, die Barkabas, Barkoph und Parchoor geheißen, stützen sollte, und in einem vielleicht dem Apostel Matthias zugeschriebenen Evangelium abgeschlossen sei. Zu diesem Evangelium, dessen Abfassung ihm von Einigen zugemuthet wird, schrieb er 24 Bücher Commentarien, und vielleicht dichtete er selbst die vorgenannten prophetischen Schriften, wenigstens zum Theile; aber von allen seinen Schriften haben sich nur Bruchstücke erhalten (Grabe Spicileg. patr. sec. II. Vol. II. p. 39 et seqq.). Basilides verbreitete seine Irrthümer in Aegypten und vielleicht auch in Persien; wenigstens hat der spätere Manichäismus viele Aehnlichkeit mit seinem Systeme. Sein Sohn, Isidor, suchte die Lehre des Vaters ebenfalls durch Schriften, z. B. „ἠθικά", „περὶ προσφυοῦς ψυχῆς", „Erklärungen zu Parchoor" weiter zu bilden und zu verbreiten, und wir finden eine bis an das Ende des vierten Jahrhunderts bestehende, nach Basilides genannte Secte der Basilidianer, welche aber sowohl im Lehrbegriffe als in der Moral mehrseitig von ihrem Stifter sich entfernten. Der zuverläßigste Zeuge für das System des Basilides wäre unstreitig Clemens von Alexandrien, denn er hatte die Schriften des Basilides und Isidor gelesen; aber seine Nachrichten (stromatum a. m. D.) sind nur gelegenheitlich und dürftig. Ausführlicher finden wir diese Irrlehre von Irenäus (adv. hær. I. 24.) und nach ihm von Epiphanius (hæres. 24.) behandelt; jedoch in mannigfachem Widerspruche mit Clemens; deßhalb wird es immer schwierig bleiben, die ursprüngliche Lehre des Basilides überhaupt, und gegenüber den Erweiterungen und Abweichungen seiner Anhänger festzustellen. — Das Jenseitige und Göttliche bildet bei Basilides eine großartige Emanationswelt, an deren Spitze ein ungezeugtes und unerschaffenes, darum auch verborgenes und unaussprechbares Urwesen (θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος) steht. Dieses entfaltet sich in eine Siebenzahl hypostasirter und sich allmälig zeugender Kräfte (δυνάμεις), welche mit dem Urwesen selbst die erste heilige Achtzahl, oder den ersten Himmel bilden. Die von der lebendigen Einbildungskraft des Orientalen personificirten Kräfte sind fünf intellectuelle: νοῦς, der Verstand oder Geist; λόγος, das Wort oder die Vernunft; φρόνησις, die Denkkraft oder Vorsicht; σοφία, die Weisheit und δύναμις, die Macht; dann zwei moralische: δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit = Heiligkeit, und deren Tochter; εἰρήνη, der Friede = innere Ruhe des göttlichen Lebens. Diesem ersten Himmel oder Geisterreich entströmt der zweite, ebenfalls aus sieben Kräften bestehende, als Gegenbild (ἀντίτυπος) und Abdruck des ersten; aus diesem emanirt ein dritter nach demselben Gesetze, und so gehen die Emanationen fort, indem jede folgende das weniger vollkommene Nachbild des nächst höhern ist, bis 365 Himmel oder Geisterreiche sind. Diese Entwicklungsstufen des Urwesens mit ihrer Siebenzahl in jedem einzelnen Reiche stehen zu den Tagen der Woche und des Jahres wohl nicht in zufälliger Beziehung, und dieser Umstand dürfte auch die arithmetische Deutung des Wortes: Abraxas (s. d. A.) rechtfertigen, mit welchem die Basilidianer entweder die Gesammtzahl der Himmel und Geisterreiche, oder das also entwickelte Urwesen im Gegensatze

zu seiner anfänglichen Verborgenheit und Unaussprechlichkeit bezeichneten (Iren. adv. hær. I. 24. § 7.). — Dieser Licht-, Geister- und Emanationswelt gegenüber steht, nach Basilides, von Ewigkeit her das Chaos, oder die an sich dunkle und finstere Materie. Ob er sich diese als absolut böse gedacht und so dem offenen Dualismus gehuldigt habe, bleibt ungewiß; gewiß aber ist es, daß er eine Vermischung des Lichtes mit der Finsterniß annahm, durch welche die Weltbildung nothwendig wurde; denn er betrachtete die ganze Weltentfaltung als einen großen Läuterungsproceß, durch welchen das Licht von der Finsterniß wieder ausgeschieden und zur ursprünglichen Heimath zurückgeführt werden sollte. Diese Zurückführung oder Zurückentwicklung der Lichtnatur aus dem Chaos dachte sich Basilides auf den untern Stufen als eine physikalische, in wiefern ihm Alles vom göttlichen Lichtfunken durchdrungen schien, von der Menschenseele an aber als eine ethische, d. h. von der Freiheit des Menschen selbst theilweise abhängige. Die Gliederung dieser Stufen oder die Weltbildung als Grundlage der Rückbildung der Lichtnatur aus dem Chaos, war dem Archon oder Vorstande des letzten Geisterhimmels, einem minder vollkommenen, aber nicht bösen Wesen, anvertraut. Dieser vollzog unbewußt die Ideen des höchsten Gottes, welche in die Substanzen der Dinge selbst gelegt schienen. In dem Menschen nimmt Basilides den Lichtkeim der höhern Welt, eine vernünftige Seele (ἡ λογικὴ ψυχή) und die Materie, den Leib (ὕλη) an. Neben diesen dachte er sich noch eine sinnliche und unvernünftige, an den Lichtkeim gleichsam angewachsene Seele (ψυχὴ προσφυής, ἄλογος) als den Inbegriff der Anhängsel (προσαρτήματα), welche sich dem Lichtkeime gleich anfänglich bei der Vermischung mit dem Chaos und in Folge der physikalischen Rückbildung aufdrangen, und durch die in ihnen enthaltenen sinnlichen Bilder, Eigenschaften, Begierden und Affectionen die vernünftige Seele zum Bösen verleiteten. Durch diese Anhängsel von Bildern aus der belebten und unbelebten Natur kommen in die vernünftige Seele die Mordlust des Wolfes, die Geilheit des Bockes u. s. w. Doch faßt er diese προσαρτήματα bald wieder als eigentliche Dämonen (πνεύματα κατ' οὐσίαν), so daß es schwierig bleibt, ihre eigentliche Stellung im Systeme des Basilides zu erklären. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie IX. 297.) Diese προσαρτήματα soll der Mensch freithätig überwinden, und da es ihm nicht immer gelingt, so ist die λογικὴ ψυχὴ genöthigt, durch mehrere Menschenkörper zu wandern, ja, sie wird, bei der Ohnmacht des Archon, ihre Rückentwicklung in das Lichtreich zu fördern, geradezu unfähig, ihr Ziel zu erreichen. Zur Erlösung der Lichtnaturen sandte also der ewige Gott eine δύναμις (πνεῦμα διακονούμενον nennt sie Basilides), vielleicht die σοφία, oder nach Irenäus den Erstgebornen Geist νοῦς, welcher auch Christus genannt wird. Diese δύναμις verband sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe am Jordan, gab weise Lehren, that Wunder, und brachte selbst den Archon zum Bewußtsein und zur Anerkennung der höhern Natur in den Menschen. Die Aufgabe dieser δύναμις den Menschen gegenüber war also ein Scheidungs- und Läuterungsproceß, indem sie die Menschen zum Bewußtsein und zur Anerkennung einer höhern Weltordnung und ihrer Abstammung aus dieser führen und so ihre Rückkehr in das Lichtreich vorbereiten sollte. Vom Menschen aber wurde, neben dem Kampfe gegen die προσαρτήματα, vorzüglich der Glaube verlangt, d. h. das innige Ergreifen des höhern Seins, und der Wahrheit dessen, was von der übersinnlichen Welt geoffenbart war. Dieser Glaube, an sich unmittelbar und unabhängig von aller Beweisführung, ist, nach Basilides, nur Eigenthum der Erwählten und von der Welt Gesonderten oder Erlösten. Wer einmal in die Geheimnisse der erlösenden δύναμις gläubig eingedrungen ist, der bedarf der Seelenwanderung nicht mehr, und tritt mittelst des Erlösers schon auf Erden mit dem Lichtreiche in unmittelbare Verbindung, bis er nach dem Tode vollkommen in selbes aufgenommen wird; der Leib aber, als Theil der todten Hyle, hat keine Hoffnung der Auferstehung. In dieser Erlösungstheorie

hat der Tod Jesu keine Bedeutung; ja, da Basilides mit seiner Seelenwanderung auch die Idee einer Verschuldung festhielt und in Folge dieser alle Leiden, welche den Menschen auf Erden begegnen, selbst die den Christen widerfahrenen Verfolgungen für Strafen ansah, so nahm er zugleich an, daß der Mensch Jesus keineswegs schuldlos gelitten, und daß sich die himmlische δύναμις vor seinem Tode von ihm getrennt habe. — In der Moral des Basilides wird, wie wir bereits oben bemerkten, auf die Freiheit des Willens ein großes Gewicht gelegt, und dieser sowohl die Ueberwindung der προσαρτήματα, als der Eintritt in den Stand der Gläubigen und Auserwählten (ἐκλογή), von welchem Basilides mehrere Grade (διαστήματα) annahm, übertragen. Von der Ehe und der Virginität scheint er ebenfalls orthodox gedacht zu haben. Bei seinen Schülern drang er auf eine strenge Lebensweise, und unterwarf sie dem fünfjährigen Stillschweigen der Pythagoräer. Aber nichtsdestoweniger liegen schon in seinen Lehren die Keime zur nachmaligen Liederlichkeit seiner Anhänger. Denn aus seiner Lehre von der Ekloge schlossen sie auf eine unabänderliche Bestimmung der Auserwählten zur Seligkeit, und zufolge der von ihm gelehrten absoluten Gutartigkeit der Lichtnatur hielten sie dafür, daß sie auch der Sündendienst an der Erreichung ihrer Bestimmung nicht hindern könne. — Wenn anders Irenäus mehr den Lehrbegriff der Basilidianer, als den des Basilides selbst darzustellen scheint, so wichen jene von ihrem Meister noch in folgenden Puncten ab: nach den fünf intellectuellen Kräften in der ersten Achtzahl schoben sie Potenzen dreier Classen unter den Namen: ἀρχαί, ἐξουσίαι und ἄγγελοι ein, und den Geistern des letzten Himmels räumten sie, neben dem Archon, einen größern Antheil an der Weltschöpfung ein, so daß sie im eigentlichen Sinne als δημιουργοί erscheinen. Diese Demiurgen theilten sich in die verschiedenen Reiche der Welt, und da bekam der Archon das Judenvolk, gab diesem durch Moses Gesetze, und wirkte Wunder. Aber in seiner Herrschsucht warf er sich zum Judengotte auf, und suchte die übrigen Demiurgen und ihre Völker in seine Botmäßigkeit zu bringen. Dadurch entstanden Zwiespalt und Krieg unter den Demiurgen selbst und ihren Völkern, Elend und Verderben nahmen so überhand, daß der höchste Gott den Nus herabsenden mußte. Dieser kam aus einer über alle Geisterregionen erhabenen Welt, Caulacau = höchste Geisterwelt genannt, erschien in einem bloßen Scheinleibe, und als die Juden ihn kreuzigen wollten, lieh er dem Simon von Cyrene seine bisher getragene Truggestalt, während er die Gestalt des Simon annahm. Simon wurde an das Kreuz geschlagen, der Nus aber, die Thorheit der Juden verlachend, kehrte in sein früheres Reich zurück. Aus dieser Fabel leiteten sie die Pflicht ab, den Gekreuzigten auf jede thunliche Weise zu verläugnen, da ja nicht Christus gekreuzigt worden sei. Die Bekenner des Gekreuzigten hielten sie für Knechte des Demiurgos, und aus demselben Grunde verachteten sie auch die Märtyrer oder Blutzeugen für den Gekreuzigten; darum erschien ihnen auch Heuchelei und Verstellung überhaupt als erlaubt, und es wurde bei ihnen bald der Satz zur Lebensregel: „Erkenne Du Alle, doch Keiner erkenne Dich.“ Bei der Ansicht, daß der Archon als König und Gott der Juden ein bösartiges Wesen sei, das selbst den vermeintlichen Kreuztod des Erlösers veranlaßt habe, hielten sie natürlich nicht viel auf die Schriften des A. T. und wegen der häufig aufgefundenen Abraxassteine werden sie auch der Magie beschuldigt. Ihr Hauptfest war das Tauffest Jesu, das sie am 10. Januar feierten. Vgl. Hilgers Kritische Darstellung der Häresen. Bonn 1837. 1. Bd. 1. Abth. S. 208—233. [Häusle.]

Basilidianer, s. Basilides.

Basiliken wurden bei den alten Griechen und Römern jene großen, öffentlichen Gebäude genannt, welche zum Handel und zur Gerichtspflege dienten. Eine solche Basilike bildete ein länglichtes Viereck, das in zwei Haupträume abgetheilt war. Der eine dieser Haupträume bestand in einer halbkreisförmigen

Nische, in welche das Viereck an seinem obern Theile dem Eingange gegenüber ausmündete, sie hieß die Tribunalnische (hemicyclium, apsis); den andern Hauptraum bildete das Langhaus und beide, Tribunalnische und Langhaus, waren durch ein Querschiff, das zwischen ihnen lag, von einander gesondert, ohne daß jedoch dadurch die Einheit des Gebäudes wäre aufgehoben worden. Tribunalnische und Querschiffe waren ausschließlich der Gerichtspflege gewidmet. Zu diesem Zwecke erhob sich mitten in der Tribunalnische über Mannshöhe das Tribunal, auf dem der Sessel für den Richter stand, der von hier aus die Verhandlungen leitete und das Urtheil sprach. Um das Tribunal her waren im Halbkreis niedrigere Sitze für die Geschwornen und andere obrigkeitliche Personen angebracht; vor demselben standen die streitenden Parteien. Unter dem Fußboden der Tribunalnische befand sich eine Art Gefängnisse, worin die Angeschuldigten aufbewahrt wurden. In dem Querschiffe, das unmittelbar an die Nische stieß und von derselben durch Schranken getrennt war, fanden die Zuhörer und Zuschauer, welche an der Verhandlung Antheil nehmen wollten, gehörigen Raum. Ueberdieß waren in der Regel an den Hallen, welche das Querschiff der nothwendigen Stille wegen vom Langhause zu trennen pflegten, sowie zu beiden Seiten des Querschiffes, Emporbühnen angebracht, von denen aus man die Verhandlungen noch deutlicher vernehmen konnte. Eine andere Bestimmung hatte das Langhaus oder der zweite Hauptraum, in den man vom Querschiffe aus auf Stufen hinabstieg. Hier wurde Handel getrieben; Wechsler, Kaufleute, Lustwandelnde befanden sich da; es ging geräuschvoll zu. Des großen Verkehrs wegen namentlich in Rom war das Langhaus sehr geräumig. Es bestand aus einem Mittelschiffe und mehreren Seitenschiffen, welche durch Säulenreihen getrennt waren. So gab es fünf-, drei-, doch auch nur einschiffige Basiliken. Das Mittelschiff, in der Regel von der Breite der Tribunalnische, war über die Seitenschiffe erhaben und mit Emporhallen versehen; die Seitenschiffe waren von bedeutend geringerer Breite als das Mittelschiff und betrugen etwa ein Drittel desselben. Die Bedachung bestand aus getäfeltem Balkenwerk; jedes Schiff hatte eine eigene, und die Seitenschiffe lehnten sich mit ihren Dächern so an das höhere Mittelschiff an, daß der ganze Raum zeltförmig überspannt erschien. Das Licht fiel durch gewölbte, auch viereckigte symmetrisch angebrachte Fenster ein, bei den Nebenschiffen von den Seitenmauern her, bei dem erhöhteren Mittelschiffe schräg von Oben. Durch fünf Eingänge, drei für das Mittelschiff, je einen für die Seitenschiffe, trat man aus dem Gebäude in eine Vorhalle, durch welche die Basilike mit dem öffentlichen Platze zusammenhing. Von Außen angesehen, boten diese Bauten ein einfaches aber großartiges Ganzes dar. Basiliken wurden sie ohne Zweifel deßhalb genannt, weil die ersten Könige der Griechen und Römer in ähnlichen Hallen Gericht zu halten pflegten. Von den erstern gingen sie auf die letztern über und Rom besaß deren viele, unter denen die Aemilische, Ulpische und Julische für die Forschung besonders von Interesse sind; deßgleichen auch die zu Pompeji und Herkulanum ausgegrabenen. Als das Christenthum im 4ten Jahrhundert den Geist der alten Welt überwunden hatte, und im Römerreiche Staatsreligion geworden war, also sein inneres Lebensprinzip frei und ungehindert entfalten konnte, entstand das Bedürfniß nach geeigneten und würdigeren Gotteshäusern; denn bis dahin mußten Privathäuser, Höhlen, die Katakomben ꝛc. diese Stelle vertreten. Ein eigener Kirchenbaustyl hatte sich indessen während der Zeit der Verfolgungen nicht entwickeln können, und so blieb nichts übrig, als an die von den Heiden überlieferten Baudenkmale anzuknüpfen und dieselben nach den Bedürfnissen der neuen Religion umzugestalten. Hier bot sich zunächst der verlassene antike Tempel dar. Abgesehen jedoch davon, daß es dem Gefühle der Christen widerstrebte, da anzubeten, wo kurz vorher noch den Götzen geopfert worden war, eignete sich derselbe seiner ganzen Constructionsweise nach nicht zu diesem Zwecke. Für eine kleine Anzahl Bevorzugter bestimmt,

bot er nicht Raum genug dar, Priester und Volk zugleich in sich aufzunehmen. Weit näher lagen den Bedürfnissen des christlichen Cultus die oben gedachten Gerichtsbasiliken der Alten. Ihr Doppelbau entsprach der in der neuen Kirche festgehaltenen Sonderung zwischen Clerus und Laien. In dem Langhause konnten die letztern gehörigen Platz finden; für den erstern bot sich die Tribunalnische dar. Die erhöhte Stelle, die bisher der Richter inne gehabt hatte, konnte der Bischof einnehmen; die im Halbkreis umher angebrachten Sitze der Geschworenen ꝛc. dienten der Geistlichkeit. Die unter der Tribunalnische befindlichen Gefängnisse konnten sich zu Krypten, unterirdischen Grabkapellen gestalten, welche einestheils an die Zeit erinnerten, in der die Christen ihren Gottesdienst noch in Höhlen und den Katakomben hatten abhalten müssen, anderntheils für die stille Privatandacht dienliche Räume waren. Im Querschiffe endlich konnte man den Altar aufstellen, der nun auf geeignete Weise den Mittelpunct zwischen Clerus und Volk bildete. Dieß geschah; es vermählte sich in den alten Basiliken der christliche Typus auf höchst glückliche Weise mit dem antiken und es gingen aus dieser Umgestaltung im Morgen- und Abendlande die ersten christlichen Kirchen hervor, die nun gleicher Weise mit dem Namen Basiliken bezeichnet wurden, eine Benennung, welche übergetragen auf den König der Könige um so geeigneter schien. Da wo früher das Geschrei der Käufer und Verkäufer ertönt hatte, herrschte jetzt ehrfuchtsvolles Schweigen oder es stiegen heilige Lieder und Gebete empor; an der Stelle, wo früher die Satzungen der Menschen verkündigt worden waren, wurden jetzt die ewigen Gesetze des Einen Gottes verkündigt, und da, wo sonst Hader die Parteien trennte, vollbrachte man jetzt das große Opfer der Liebe und Versöhnung. Zu den ältesten solcher Basiliken gehörten im Oriente die von Bischof Paulinus 313—322 erbaute zu Tyrus und die von Constantin d. Gr. über der Grabhöhle des Erlösers zu Jerusalem errichtete im J. 325. Beide hat Eusebius beschrieben. Im Occidente bietet Rom die ältesten, großartigsten und reinsten Muster und zwar aus dem 4ten Jahrhundert die alte St. Peters- und St. Paulskirche (letztere brannte 1823 ab); aus dem 5ten Jahrhundert S. Sabina, S. Maria Maggiore; San Pietro ad Vincula; aus dem 6ten Jahrhundert S. Lorenzo fuori le mura, S. Balbina; aus dem 7ten und der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts S. Agnese fuori le mura, S. quattro Coronati, S. Gregorio in Velabro, S. Crisogono. Ihr Typus ist in diesem Zeitraume im Wesentlichen dieser: zuerst trat man durch die Thorhalle (antiporticus), welche die Kirche vom Geräusche der Welt abschloß, in den Vorhof (paradisus), der ein länglichtes, von Säulenlauben umschlossenes Viereck bildete. In seiner Mitte stand ein Springbrunnen (cantharus) zur Ablution vor dem Eintritte in das Heiligthum. Hierher mußten sich die Katechumenen bei derjenigen hl. Handlung zurückziehen, der sie nicht beiwohnen durften. Von dem Vorhof trat man in die Vorhalle (narthex, pronaos) dem Orte für die Büßenden, welche auch je nach den Graden der Kirchenzucht im Vorhofe verweilen mußten. Von hier aus öffnete sich dem Blicke das Mittelschiff mit seinen (meist zweien) Seitenschiffen. Rechts hatten die Männer, links die Frauen ihre Stelle. Säulenreihen schieden die Schiffe von einander und das Verhältniß war so, daß das Mittelschiff ungefähr um zwei Dritttheile der Höhe seiner Säulen über die Seitenschiffe emporragte. Auf den Säulen des Mittelschiffes ruhte, um eine größere Höhe anzustreben, eine hohe Mauer, welche an den Flächen mit Mosaikbildern geschmückt war und in deren obersten Theilen die Fenster angebracht waren. Im Oriente liefen oberhalb auch Emporhallen hin, der strengern Absonderung des weiblichen Geschlechtes wegen. Die Decke des Mittelschiffes war mit einer flachen, reich in viereckigen Feldern verzierten Holztäfelung bedeckt, die schrägen Bedachungen der Seitenschiffe konnten erst unterhalb der Fenster des Hauptschiffes beginnen. Der Fußboden war abwechselnd mit Marmor und eingelegten Mosaikfiguren belegt. Am Ende des Langhauses befand

sich das seiner Bedeutung wegen höher gelegene Quer- oder Kreuzschiff, in dessen Mitte sich der ganz einfach construirte Altar erhob. Zu beiden Seiten desselben standen zwei Ambonen, Pulte, von denen aus dem Volke die Epistel und das Evangelium vorgelesen und wohl auch gepredigt wurde. Den Schluß des Ganzen bildete die Tribunalnische mit dem erhabenen Thronsessel des Bischofs (cathedra), von wo aus er gewöhnlich in diesem Zeitraume zum Volke redete. Rechts und links im Halbkreis standen die Bänke für den Clerus. Musivische Bilder auf Goldgrund schmückten den gewölbten Raum der Nische. Sie stellen meistens Apostel, Märtyrer, Schaaren von Lämmern ꝛc. dar; vor Allem trat das kolossale Bild des Welterlösers hervor. Die Richtung der Kirche ist so, daß der Eingang gegen Osten steht, was sich später gerade ins Gegentheil umänderte. Dieser Typus lief acht Jahrhunderte hindurch fort; mit der Entwicklung der christlichen Baukunst indessen und den verschiedenen Baustylen, die sich geltend machten, erlitten von nun an die Basiliken eine mehr oder minder wesentliche Umgestaltung. Im Aeußern geschah dieß durch den im 9ten Jahrhundert herrschend werdenden Gebrauch der Glocken. Man baute viereckige Glockenthürme an die Westseite der Basiliken an, welche als für sich dastehend keine organische Verbindung mit dem Innern hatten. Das zwischen Tribüne und Langhaus befindliche Querschiff wurde nach beiden Seiten hin verlängert, so daß die Kreuzesform hervortrat; der Fenster wurden es weniger; sie nähern sich den byzantinischen, wie denn überhaupt die in Byzanz begonnene Richtung ihren Einfluß mehr oder minder geltend machte. Im Innern war es hauptsächlich der Raum um den Altar her, der einer Veränderung unterlag. Er wurde, als für die Sänger und Vorleser dienend, um mehr Platz zu gewinnen gegen die Mitte des Hauptschiffes hin verlängert und mit Schranken abgeschlossen. So bildete sich dem Tribunal gegenüber ein zweiter, umhegter Raum, den man den Chor nannte, während das Tribunal die Benennung Presbyterium erhielt. Es entstanden mehrere Altäre, die in Kapellen eingebaut wurden, und der Altar, nun Hauptaltar, bekommt, um ihn bedeutungsvoller hervorzuheben, ein hohes Tabernackel von vier prächtigen Säulen getragen. Die Ornamentik gestaltete sich anders, Seitennischen entstehen und um die Tribüne her zieht sich als Fortsetzung der Seitenschiffe ein Gang. Besonders wesentlichen Einfluß übte endlich die Anwendung des Pfeiler- und Gewölbebaues auf die Basiliken, der allmälig in Aufnahme kam. Unter die Basiliken Roms, in denen sich mehr oder weniger diese Umgestaltung geltend machte, gehören: S. Maria in Cosmedin, S. Vincenzo alle tre fontane, S. Nereo ed Achilleo, S. Prassede, S. Giovanni in Laterano, S. Maria in Trastevece. Eine noch größere Umgestaltuug erlitten die Basiliken im 14ten Jahrhundert, in dem die germanische Baukunst nach Italien drang und der Spitzbogen herrschend wurde. Erst erschien dieses neue Element an den Tabernakeln (S. Paul und S. Laterano), alsdann gegen Ende des Jahrhunderts am Bau selbst. Die bisherige Tribunalnische ändert ihre Gestalt und verlängert sich zu einem Vierecke, an das sich hinterhalb ein Halbkreis anschließt. Der alte Chor verschwindet und wird in diesen neuen Ausbau verlegt, und in dem so geschaffenen neuen Chor erhält der Hauptaltar, der bisher im Querschiffe stand, seine Stelle. Der Tabernakel wird noch höher und größer. Die Ambonen verschwinden und an ihre Stelle tritt die Kanzel, welche ihren Platz an einem Pfeiler des Mittelschiffes findet. Die schlanken Säulenhallen sind gleichfalls verschwunden und Pfeiler an ihre Stelle getreten. Zuletzt verloren sich auch noch die Mosaiken und in dieser Periode sowie noch mehr in der folgenden, der sog. Wiederherstellungsperiode, verlieren die Basiliken ihren ursprünglichen Charakter gänzlich und es übrigt nur die alte Grundform. München bietet in der Bonifaciusbasilike in neuester Zeit ein Beispiel der alten Basilikenform. Auch vergleiche man das Werk: „Die Basiliken des christlichen Roms mit 50 Kupfertafeln", sowie „Die

Basiliken des christlichen Roms nach ihrem Zusammenhang mit der Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst dargestellt von Ch. K. J. Bunsen. München. L. a. A." [Werfer.]

Basiliken, τὰ βασιλικά (sc. νόμιμα), ὁ βασιλικός (sc. νόμος) auch ἑξακοντάβιβλον oder ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων). Diesen Namen, abgeleitet von βασιλεύς, nicht, wie Manche glauben, von Kaiser Basilius, führt eine Rechtssammlung, welche unter Leo dem Weisen (886—911) für das oströmische Reich verfaßt wurde. Sie ist nichts Anderes, als eine Umarbeitung der justinianischen Rechtssammlungen in griechischer Sprache. Die Bestimmtheit und Uebersichtlichkeit der geltenden Rechtsnormen, welche Justinians Sammlungen bezielt hatten, war nämlich bis zum 9ten Jahrhunderte im oströmischen Reiche wieder bedeutend getrübt worden. Zahlreiche erläuternde, ergänzende und aufhebende Novellen späterer Kaiser, mannigfache von einander abweichende Bearbeitungen und Commentare, Uebersetzungen aus dem erstorbenen Latein in die griechische Sprache, welche oft frei und bloß auszugsweise gearbeitet und wegen vieler in denselben eingestreuter lateinischer Ausdrücke schwer verständlich waren, hatten in die Auffassung und Anwendung des Rechts wieder eine solche Unsicherheit und Verwirrung gebracht, daß eine neue Klärung dringend erforderlich schien. Kaiser Basilius Macedo leitete diese ein durch Anfertigung eines Handbuches des römisch-griechischen Rechts (πρόχειρον τῶν νόμων) und durch ein größeres Werk (ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων), dessen Beschaffenheit und Geschichte jedoch sehr im Dunkeln liegt. Diese Zusammenstellungen hatten jedoch nicht den Zweck, den alten Rechtsquellen zu derogiren, sondern um zur Erleichterung der Uebersicht des gesetzlichen Materials zu dienen. An die Stelle der erwähnten ἀνακάθαρσις setzte dann Leo der Weise das große Werk der Basiliken. Dasselbe ist aus den griechischen Uebersetzungen und Commentaren der justinianischen Rechtsbücher, der Novellen und dem Prochiron des Basilius in der Weise gefertigt, daß dasjenige, was in diesen Quellen über eine und dieselbe Materie bestimmt ist, unter je einem Titel der Basiliken zusammengestellt wurde. Es zerfällt in sechzig Bücher mit Unterabtheilung in Titel, Kapitel und Paragraphe. Die auf eine Notiz des Balsamon sich gründende Annahme einer spätern Umarbeitung der Basiliken durch Constantinus Porphyrogeneta ist in neuerer Zeit aufgegeben worden. Auch neben den Basiliken galten die justinianischen Sammlungen fort, und erst im 12ten Jahrhunderte bildete sich in der Praxis die Ansicht aus, daß nur dasjenige von den letztern anwendbar sei, was in die Basiliken aufgenommen wurde. Es begreift sich, daß, so weit das römische Recht sich auf kirchliche Verhältnisse bezog, auch diese Gräcisirung desselben auf die Kirche im oströmischen Reiche von Einfluß sein mußte. Allein gerade bezüglich des Kirchenrechts hat sich der Umstand, daß das justinianische Recht neben den Basiliken bei Geltung blieb, noch geraume Zeit fort als wirksam erwiesen, indem in den später veranstalteten Sammlungen der weltlichen das Kirchenrecht betreffenden Gesetze noch lange das reine justinianische Recht gebraucht wurde. Sehr werthvoll sind die Basiliken auch jetzt noch als kritisches und auch, obwohl in geringerem Maaße, als exegetisches Hülfsmittel beim Studium des römischen Rechts. Höchst wichtig erscheinen ferner die den Basiliken beigefügten Scholien, Bruchstücke nämlich aus ältern Uebersetzungen und Commentaren des justinianischen Rechts. Von wem sie beigefügt wurden, ist bestritten; Zachariä nimmt an, sie seien erst später auf Befehl des Constantinus Porphyrogeneta oder wenigstens während seiner Regierung angefügt worden, während Heimbach eine gleichzeitige Entstehung des Textes und der Scholien behauptet. Durch das spätere Hinzukommen neuer Bemerkungen bildete sich endlich eine Art von glossa ordinaria aus. Die Basiliken sind nur unvollständig auf unsere Zeit gekommen. Den griechischen Text sämmtlicher zu seiner Zeit bekannten Fragmente gab zuerst Hannibal Fabrot mit lateinischer Uebersetzung 1647 zu Paris heraus,

wozu ein Supplement von Otto Reitz kam (Leyden 1765). Eine neue vortreffliche Ausgabe ist die von C. W. Heimbach, welche seit 1833 zu Leipzig erscheint und durch ein Supplement von Zachariä-Lingenthal (1846) vervollständigt worden ist. [Hildenbrand.]

Basiliscus, byzantinischer Kaiser. Als K. Marcian, der Gemahl Pulcheria's, der klugen Tochter des ersten oströmischen Kaisers, gestorben war (457), folgten diesem auf dem byzantinischen Throne, erst durch den Arianer Aspar, Leo I., dann dessen Enkel Leo II. und, nachdem derselbe kaum ein Jahr als Kaiser gelebt, des Knaben Vater, Zeno, Gemahl der Ariadne, Leo's I. Tochter, ein Isaurer, nach 474. Diesen vertrieb Basiliscus, Bruder der Verina, Gemahlin Leo's I. und von diesem dem Heere vorgesetzt. Kaum war er Kaiser geworden, so ließ er sich durch seine Gemahlin, der Eutychianerin Zenonis, bewegen, den Umsturz der Beschlüsse des chalcedonischen Concils gegen Eutyches und Dioscurus (451) zu versuchen. Zu diesem Endzwecke wurde durch kaiserliches Dekret die Ungültigkeit dieser Synodalbeschlüsse ausgesprochen und der Patriarch Acacius aufgefordert, dieses durch eine neue Synode zu bekräftigen. Ehe jedoch Basiliscus im Stande war, seinem Unterfangen den gehörigen Nachdruck zu geben, erfolgte der Abfall des Heeres zu Zeno, der sich nach Isaurien geflüchtet hatte, und Basiliscus sah sich nach diesem kläglichen Versuche, die geistliche und weltliche Allgewalt zu behaupten, genöthigt, sich vor seinem Gegner mit Weib und Kind in eine Kirche zu flüchten, worauf er entweder durch Hunger oder Gewaltthätigkeit sein Leben verlor — somit selbst einen Beitrag liefernd zu der in alten wie in neuen Zeiten sich immer gleich bleibenden Geschichte de mortibus persecutorum. Unter seiner zweijährigen Regierung fand der große Brand in Constantinopel statt, durch welchen mit einem Bücherschatze von 120,000 Bänden auch die drei herrlichen Bildwerke der Alten, die Juno von Samos, die Minerva von Lindos, die Venus von Cnidos zerstört wurden. [Höfler.]

Basilius, Bischof von Ancyra, Anführer der Semiarianer, s. Arius.

Basilius, der Große, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien (330—379). Dieser Mann gehört unter die königlichen Gestalten in der Kirche; wie sein Name (βασίλειος) klang, so war sein Geist und Herz, und seine kirchliche Stellung und Wirksamkeit: königlich. Er ward geboren in der Hauptstadt Cappadociens Cäsarea ums J. 330, der älteste Sohn eben so reicher und angesehener als durch christliche Tugend ausgezeichneter Eltern. Mit der Milch seiner Mutter Emmelia strömten die sanften Gefühle der Frömmigkeit, Demuth und Keuschheit in die Brust des Kindes, das später die fromme Großmutter Macrina in weise Zucht nahm. Auch in späteren Jahren vergaß Basilius niemals die tiefen Eindrücke, welche die Reden und Beispiele dieser ehrwürdigen Frau auf seine zarte Seele gemacht hatten. Den ersten Unterricht ertheilte ihm sein Vater, der Rhetor zu Neucäsarea in Pontus war, nnd nachdem er sich an Kenntnissen erworben, was die Vaterstadt Cäsarea bot, suchte er höhere Bildung in Constantinopel, und endlich die Schätze der Wissenschaft in Athen. Hier traf er Gregor von Nazianz, den er schon von Cäsarea her kannte, und in Athen schmolzen ihre gleichgestimmten Seelen in einen ewigen Bund zusammen, dessen drittes Glied in späterer Zeit des Basilius Bruder wurde: Gregorius, Bischof von Nyssa. Dieß ist das kirchliche Kleeblatt der „drei Cappadocier!" Basilius und Gregorius, diese christlichen Hochschüler, kannten in Athen nur zwei Straßen: die Eine zur Kirche und zu den Dienern des Altars, die Andere, die sie jedoch der ersteren nicht gleich achteten, zu den öffentlichen Schulen und den Lehrern der Wissenschaften. Basilius machte ausgezeichnete Fortschritte in Grammatik, Rhetorik und Philosophie, und wußte aus den Blüthen der heidnischen Literatur gleich einer Biene mit christlichem Instinct nur Honig zu ziehen. Als 30jähriger Mann kehrte Basilius heim nach

Pontus, und man bemühte sich in Cäsarea wie in Neucäsarea, ihn zur Uebernahme eines öffentlichen Lehramtes zu bewegen. Aber — wie sehr er sich auch in das Studium der griechischen Philosophie in Athen vertieft hatte, nun versenkte er sich ganz in die Tiefen der christlichen Philosophie: er weihte sich der ascetischen Lebensweise. Um diese Wissenschaft des Lebens aus lebendiger Anschauung kennen zu lernen, besuchte er im Laufe eines Jahres (360—361) die Mönchscolonien Syriens, Palästina's und Aegyptens, und verschenkte nach seiner Rückkehr sein ganzes Vermögen an die Armen, um ledig der Welt an einem zurückgezogenen Orte in Pontus allein Christo zu leben — unweit vom Dorfe Ameſi, wo die Mutter Emmelia mit der Schwester Macrina in einem klösterlichen Jungfrauenvereine lebten. Hier führte er das strenge und doch selige Leben eines Asceten (s. Basilianer) bis zum J. 364, wo er, dem Rufe des Bischofs Eusebius von Cäsarea folgend, die Einsamkeit verließ, um das Presbyteramt an der Metropole Cappadociens zu übernehmen. Bald aber zog er sich wieder vom Schauplatze dieser öffentlichen Wirksamkeit zurück — aus Liebe zum Frieden, der gestört zu werden drohte ob der Eifersucht, wie es scheint — des Bischofs, der sich von seinem Presbyter in Schatten gestellt zu werden fürchtete. Doch als das Wohl der Kirche die Rückkehr des Basilius erheischte, zeigte sich der Bischof wie der Presbyter groß: die Liebe zur Kirche verband diejenigen aufs innigste, welche die Eigenliebe getrennt hatte. Der wüthende Arianer Valens war zur Herrschaft über den Orient (364—378) gekommen, und der Arianismus sollte nun durch alle Mittel der Staatsgewalt ebenfalls zur Herrschaft gebracht werden. Der häretische Kaiser bereiste alle Provinzen, um durch sein persönliches Eingreifen auf dem kürzesten Wege der Irrlehre das Uebergewicht zu verschaffen. Der Metropolitanstuhl von Cäsarea war eine Hauptstellung im Gebiete der Kirche, und der Kaiser mußte Alles daran setzen, sie für die Häresie zu erobern, wollte er dieser den Sieg in der cappadocischen Provinz verschaffen. Diese Gefahr der Kirche hieß alles Persönliche vergessen — Basilius trat wieder ein in den Dienst der Kirche, und ward dem Bischofe Alles in Allem, der hinwiederum sich ganz von Basilius leiten ließ. Der ebenso gewandte als glaubenskräftige Basilius schlug die Angriffe der Arianer siegreich zurück und machte Cäsarea zu einem gewaltigen Bollwerke des Kirchenglaubens. — Der Geist der Kirche hatte den Basilius in dieser drangvollen Zeit zu seinem Vorkämpfer gesalbt; darum machte derselbe auch den Weltgeist zu Schanden, der sich nach dem Tode des Eusebius (370) mit all' seiner Macht der Wahl des Basilius auf den Stuhl von Cäsarea widersetzte. Basilius ward Bischof und Metropolit von der Hauptstadt Cappadociens und als solcher Eparch der großen Diöceſe von Pontus. Durch die bischöfliche Weihe ward Basilius gestählt zum unüberwindlichen Streiter der Kirche. Es gelang ihm durch seine ebenso liebe- als würdevolle Haltung nach und nach seine Gegner zu gewinnen und seine Diöceſe einig und stark zu machen. Bald aber trat die Häresie gewaltthätigen Geistes an den Bischof persönlich heran. Valens schickte den Präfect Modestus nach Cappadocien (372), um dort wie in Bithynien und Galatien den Arianismus herrschen zu machen. Man mußte sich an die starke Glaubenssäule, den Basilius, machen. Der Präfect fuhr ihn an, wie er es wagen könne, anders als der Kaiser glauben zu wollen, und drohte mit Confiscation, Exil, Marter und Tod. Dieser Sprache des byzantinischen Despotismus antwortete Basilius mit der Ruhe göttlicher Glaubenskraft: Sonst nichts? Von all' diesem trifft mich nicht Eines. Wer nichts besitzt, dessen Güter können nicht eingezogen werden. Verbannung kenne ich nicht, denn ich bin überall zu Hause auf Gottes weiter Erde. Marter kann an mir nicht haften, der ich keinen Körper habe. Der Tod aber ist mir willkommen, denn er bringt mich schneller zu Gott; auch bin ich größtentheils schon gestorben und eile seit lange zum Grabe. Solch' hohe Gesinnung mußte Achtung erzwingen, und auch der Kaiser, der bald darauf

nach Cäsarea kam, fühlte sich entwaffnet durch die unerschütterliche Ruhe des Bischofs. Und als die Arianer nicht abließen, Valens zu Gewaltmaßregeln gegen Basilius zu drängen — da ward in der Nacht, gerade als Basilius ins Exil abgeführt werden sollte, der Sohn des Kaisers plötzlich zum Tode krank und keine Hilfe gefunden. Valens, die strafende Hand Gottes hierin erblickend, ließ Basilius kommen und sogleich ward es mit dem Knaben besser. So blieb Basilius in Cäsarea, von da an unangefochten von der Staatsgewalt. Unter beständigem Kampfe gegen den Arianismus, insbesondere von der Farbe des Eunomius (s. Arius), suchte Basilius die ganze orientalische Kirche zusammenzuhalten und sie besonders zu stärken durch die Verbindung mit Rom. So waltete dieser Held auf dem Glaubensgebiete der Kirche. — Basilius war aber auch ein Heros in der Liebe, welche der hl. Geist in so reichem Maße in sein Herz gegossen hatte. Die Sorge um das geistige und leibliche Wohl Aller, die der weite Gesichtskreis des Basilius umfaßte, bestimmte sein ganzes Leben. Alle Schätze seines reichen Geistes und Herzens, sowie all' seine irdische Habe betrachtete Basilius als ein Gemeingut aller Bedürftigen. Das J. 368 stellte Basilius als Priester der Liebe in das schönste Licht. Hungersnoth wüthete damals durch die ganze Provinz, und das große Elend ward noch durch Wucherer gesteigert. Da legte das Feuer der Liebe in der Brust des Basilius solch' warme, heiße und brennende Worte auf die Zunge des Predigers, daß Jedermann die Noth als göttliche Prüfung mit Ergebung ansah, die Hungernden ermuthigt, die Reichen zum Geben gestimmt und die Wucherer erweicht wurden. Er aber leuchtete Allen voran mit Dahingabe seines ganzen ihm um diese Zeit zugefallenen mütterlichen Erbes. Täglich speiste Basilius die Armen nicht nur Cäsarea's, sondern auch die vom Lande haufenweise nach der Hauptstadt strömenden, — Christen sowohl als Juden. Schuf die Liebe des Presbyters schon so Großes, so war dem Bischofe noch Größeres zu schaffen vorbehalten. Die Metropole von Cäsarea hatte sehr große Besitzungen, und den größten Theil ihrer Erträgnisse verwendete Basilius im Geiste der Kirchengesetze für die Armen. Die großartigste Schöpfung seiner Liebe war das ungeheure Hospital, das Basilius in Cäsarea baute und erhielt, und das eine kleine Stadt in der großen nach seinem Stifter die „Basilias" genannt wurde. — So war Basilius eine brennende Leuchte des lebendigen Glaubens und der guten Werke; aber indem dieß Licht die Welt erleuchtete und erwärmte, verzehrte es sich selbst. Die strenge Ascese, der er sich geweiht, übte er fort als Presbyter und Bischof, und unter derselben schwand in dem Maße, als sein Geist zum Riesen ward, der Leib also zusammen, daß er schon dem Modestus (372) in Wahrheit sagen konnte: er habe keinen Körper. Diese abgestorbene Hülle verließ der Riesengeist des Basilius am 1. Januar 379. Der Geist des Basilius hat Großes geleistet auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens; denn er war wie sein Freund Gregor von Nazianz nicht nur ein großer Theologe (Buch über den hl. Geist und drei Bücher gegen Eunomius) und durch hohe Beredsamkeit ausgezeichneter Prediger (37 Homilien: 13 über die Psalmen, 24 moralischen Inhalts), sondern er war auch ascetischer Schriftsteller und Vater der einzigen Mönchsregel, die noch bis auf den heutigen Tag in allen orientalischen Klöstern (der Basilianer) befolgt wird, sowie Reformator der Liturgie (Liturgie des hl. Basilius). Ueberdieß sind seine Briefe (336) ein treuer Spiegel seiner selbst und seiner vielbewegten Zeit. — Ebenso wahr als schön hat in neuester Zeit den hl. Basilius, den die morgenländische wie abendländische Kirche als „Kirchenlehrer" verehrt, F. Böhringer geschildert (die Kirche Christi und ihre Zeugen. 1. Bandes 2te Abth. Zürich 1842); eine bessere Ausgabe der Werke des Basilius mit lateinischer Uebersetzung des griechischen Textes und mit Noten veranstalteten die gelehrten Jesuiten Fronton le Duc und Morel (Paris 1618, 2 Bde. Fol. — 1638, 3 Bde. Fol.). Der gelehrte Dominicaner François Combefis machte darauf treffliche Collationen

und Verbesserungsvorschläge bekannt in seinem Werke: Basilius M. ex integro recensitus, textus fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus. Paris. 1679. 2 Tom. 8. Nach diesen Vorarbeiten erschien die beste kritische Ausgabe aller Schriften des Basilius durch den gelehrten Fleiß des Mauriners Dom Julian Garnier, in herrlicher Ausstattung unter dem Titel: S. Patris nostri Basilii, Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi opera omnia quæ extant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad ms. codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et Anglicos, nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, criticis præfationibus, variis lectionibus illustrata, nova s. Doctoris vita et copiosissimis indicibus locupletata. Paris. 1721—30. 3 Tom. Fol. Die Vollendung des dritten Bandes besorgte nach dem Tode Garniers Dom Maran; er überarbeitete die Uebersetzung der Briefe, trug viele Verbesserungen des griechischen Textes der ersten zwei Bände nach und bereicherte das Werk mit den nöthigen Registern. [Ginzel.]

Basilius, Haupt der Bogomilen. Im Anfange des 12ten Jahrhunderts hatte der griechische Kaiser Alexius Comnenus die Entdeckung gemacht, daß in seiner Kirche eine neue Secte unter dem Namen Bogomilen entstanden sei und sich selbst in seiner Hauptstadt verbreite. Ihre Benennung, sei es, daß sie sich dieselbe selbst beilegte, oder von Andern erhielt, leitet Euthymius Zigabenus in seiner Panoplia (P. II. Tit. 23) von den zwei bulgarischen Worten: *Bòy*, Gott, und *μίλοvι*, erbarme dich, die ihre Anhänger öfter gebrauchten, ab. (*Bòy μὲν γὰρ ἡ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν Θεὸν, μίλοvι δὲ τὸ ἐλέησον.*) Das Haupt dieser Secte war ein gewisser Arzt Basilius, der unter dem Gewande eines Mönches 52 Jahre seine Irrlehre ausgebreitet haben soll. Ebenso wie Manes hatte auch er 12 Apostel aufgestellt. Als nun das Dasein dieser Secte ruchbar geworden war, ließ der Kaiser einige ihrer Anhänger aufgreifen und wußte ihnen dann durch Folter die Namen der Apostel und den Aufenthaltsort ihres Meisters zu erpressen. Als auch dieser letztere zu ihm gebracht worden war, spielte Alexius die Rolle eines Freundes und wißbegierigen Schülers, bis er ihm alle Geheimnisse seiner Lehre entlockt hatte. Da öffnete sich auf einmal ein Vorhang und ein Schreiber saß da, der alle Angaben des Basilius aufgezeichnet hatte. Alsbald erschien bewaffnete Macht und endlich auch der Patriarch Nicolaus Grammaticus mit seinen Bischöfen. Basilius wagte es, seine Lehre zu vertheidigen und konnte weder durch Güte noch durch Folter zur Abschwörung seiner Irrlehre gebracht werden (Anna Comnena Alexiad. L. XV. p. 384 edit. Venet. 1729; Johannis Zonaræ Annales, Lutetiæ 1567 p. 171. 1.). Hierauf wurden seine Schüler und alle seiner Lehre verdächtigen Leute eingezogen und verhört. Da aber Einige ihre Theilnahme daran bekannten, Andere läugneten, so erklärte der Kaiser, er werde Alle verbrennen lassen, und diejenigen unter ihnen, welche wahre Christen seien, sollen sich zu dem mit dem Zeichen des hl. Kreuzes gezierten Scheiterhaufen verfügen, die Anhänger des Basilius aber sich zu dem andern begeben. Dieß war jedoch nur eine List und diejenigen, welche sich an den mit dem Kreuzeszeichen geschmückten Scheiterhaufen begeben hatten, wurden mit einer Ermahnung entlassen, die andern in Gefängnisse vertheilt, wo sie lebenslänglich bleiben mußten. Nur Basilius wurde endlich verbrannt (Anna Comnena l. c. p. 586 sq.). — Die Lehren der Bogomilen sind vielfach verwandt mit denen der Paulicianer und Manichäer, aus denen sie sich auch entwickelt haben. Zigabenus stellt sie a. a. O., gestützt auf die Aussagen des Basilius, folgendermaßen dar: die Bücher Mosis und die ganze Oeconomie des A. T. seien ein Werk des Sathanael (so heißen sie den Satan), weil nach dem Apostel Paulus mit dem Gesetze die Sünde aufgelebt sei. Von den hl. Schriften nahmen sie folgende an und theilten sie in sieben Theile: 1) Psalmen, 2) die 16 Propheten, 3—6) die vier Evangelien und 7) die Apostelgeschichte mit sämmtlichen Briefen und der Apokalypse.

Zu dieser Eintheilung gab Prov. 9, 1. Veranlassung. Gott dachten sie sich in menschlicher Gestalt, jedoch unkörperlich. Der Vater zeugte den Sohn im J. 5500, dieser den hl. Geist und dieser wieder den Judas (und alle Apostel Christi nach Matth. 1, 2.). Sohn und Geist seien wieder in den Vater zurückgekehrt. Nach ihrer Schöpfungstheorie war Sathanael der eigentliche Erstgeborne des Vaters und mächtiger als der *Λόγος*, aber Gott stürzte ihn wegen seines Uebermuthes nebst den andern Genossen seiner Schuld auf die unsichtbare Erde herab; allein ausgerüstet mit Herrlichkeit und Schöpferkraft schuf er einen zweiten Himmel und sonderte das Wasser von der Erde ab (nach Matth. 4, 8; denn unmöglich hätte Satan dem Herrn alle Schätze der Erde anbieten können, wenn sie nicht ihm gehört hätten!). Hierauf bildete Sathanael den Menschen aus Wasser und Erde und suchte das Gebilde zu beleben; da ihm aber dieses nicht gelang, so bat er Gott, demselben das Leben einzuhauchen. Da ihm Gott diese seine Bitte erfüllte, so wurde der Mensch das Geschöpf zweier Schöpfer. In der Folge habe, so erklären sie den Sündenfall, Sathanael der Eva in Gestalt einer Schlange beigewohnt und den Kain und seine Zwillingsschwester Kalomena gezeugt. Deßwegen habe ihm Gott seine Schöpferkraft, nicht aber die Macht über seine Geschöpfe genommen. Zur Rettung des Menschengeschlechtes habe dann Gott den Logos — Jesus Christus oder auch Erzengel Michael genannt — gezeugt. Dieser sei durch das rechte Ohr der Jungfrau Maria hineingegangen, mit einem Scheinleib von ihr herausgekommen und habe Alles vollbracht, was in den vier Evangelien von ihm erzählt sei. Seine Leiden seien nur scheinbar gewesen. Nach seiner Auferstehung habe er den Sathanael gefangen genommen und ihn festgebunden in den Tartarus geworfen; er selbst aber sei wiederum in den Vater zurückgekehrt, und durch ihn erhalten die Menschen Beistand, wieder zum Vater zu gelangen. Die bösen Geister müsse man verehren; in jedem Menschen wohne einer derselben und bleibe auch nach seinem Tode in dessen Ueberresten, bis er an dem Tage der Auferstehung mit den Bösen Strafe erleiden werde. Ferner glaubten die Bogomilen, den hl. Geist in sich zu haben und durch Unterweisung Anderer den Logos zu zeugen, im Tode die irdische Hülle mit dem unvergänglichen göttlichen Gewande Christi zu vertauschen und in Begleitung der Engel in das Reich des Vaters versetzt zu werden. Die Wassertaufe hielten diese Ketzer für die Taufe des Johannes; die ihrige geschah als die wahre ohne Wasser mit Auflegung des Evangeliums Johannis, Anrufung des hl. Geistes und Absingung des Vater unser. Das hl. Abendmahl, sagten sie, sei ein Opfer der bösen Geister, weßwegen sie an seine Stelle die vierte Bitte im Vater unser setzten; die Religionslehrer der Katholiken seien Pharisäer und Sadducäer; ferner verwarfen sie die Verehrung des Kreuzes, der Bilder und selbst die Anbetung Gottes in Kirchen, weil er nicht in Tempeln, von Menschenhänden erbaut, wohne. Was ihr sittliches Verhalten anlangt, so wird ihnen Heuchelei, Stolz, Verachtung der Wissenschaft und Ausschweifung vorgeworfen. Uebrigens legten sie großen Werth auf das Fasten, das sie wöchentlich drei Mal beobachteten, und auf das Gebet des Herrn, verwarfen aber alle übrigen Gebetsformeln; endlich enthielten sie sich der Ehe und des Fleischessens. Vgl. außer den bereits angeführten Quellen: Mich. Pselli *Περὶ ἐνεργειάς δαιμόνων διάλογος*. ed. Hasenmüller, Kil. 1688. Die Bearbeitungen von J. Ch. Wolf, Hist. Bogomil. diss. III. Vit. 1712. — Engelhardt, die Bogomilen, kirchengeschichtliche Abhandlung. Erlangen 1832. Num. 2. — J. L. Oederus in Prodromo Histor. Bogomilorum. Gœttingæ 1743. [Fehr.]

Baskama (*Βασκαμά*) Stadt, nach 1 Macc. 13, 22. 23. in Gilead gelegen, wo Jonathan sammt seinen Söhnen getödtet und begraben wurde. Josephus (Antt. XIII. 6, 5.) nennt diesen Ort Baska.

Basnage, eine gelehrte Prediger- und Juristenfamilie, welche länger als ein Jahrhundert hindurch sowohl durch ihre practische Thätigkeit als durch ihre schrift-

stellerischen Leistungen zu den Hauptstützen und tüchtigsten Vertheidigern des Calvinismus in Frankreich und Holland gehörte. Der Stammvater derselben war anfangs Prediger zu Norwich in England und dann zu Charenton in der Normandie, wo ihm in derselben Eigenschaft sein Sohn Benjamin (geb. 1580) folgte. Dieser wurde auf mehreren Synoden als Vorkämpfer zur Vertheidigung der calvinischen Ansicht von der Gnade und den andern abweichenden Lehrmeinungen gebraucht, schrieb einen damals von den Reformirten sehr geschätzten Traité de l'Eglise und starb im J. 1652, nachdem er 51 Jahre seiner Gemeinde in Charenton als Prediger vorgestanden hatte. Sein ältester Sohn Antoine (geb. 1610) war Prediger in Bayeux, floh nach der Aufhebung des Edicts von Nantes nach Holland, und starb 1691 als Prediger in Zütphen. Der jüngere Sohn Henri du Franquenai, geboren am 16. October 1615 zu Sainte-Mère-Eglise bei Charenton, war einer der tüchtigsten Advocaten bei dem Parlamente in Rouen, und schrieb das sehr geschätzte Werk: Coutumes du pays et duché de Normandie avec commentaires, 2 voll. in Fol. 1678, 1681 und 1694; überdieß einen Traité des hypothèques 1687 und 1724. 4. Er starb am 20. October 1695, und seine Oeuvres complètes kamen wiederholt in Rouen 1709 und 1776, 2 voll. in Fol. heraus. Er hatte zwei Söhne, von welchen der jüngere Henri de Beauval (geboren in Rouen am 7. August 1656) seinem Vater als Advocat bei dem Parlamente in Rouen folgte, und außer vielen andern geschätzten Werken, unter denen insbesondere die Histoire des ouvrages des Savants, 24 voll. in 8., als Fortsetzung der von Bayle unterbrochenen Nouvelles de la république des lettres, und die vermehrte und verbesserte Ausgabe des Dictionnaire universel, recueilli et compilé par feu M. Antoine Furetière, Rotterd. 1701. 3 voll. in Fol. auszuzeichnen sind, auch ein Werkchen: Tolérance des Religions 1684 in 12. schrieb. Der ältere Sohn Jacques Basnage de Beauval wurde das bedeutendste Glied der ganzen Familie. Er war zu Rouen am 8. August 1653 geboren, studirte in Saumur, Genf und Sedan Theologie und wurde schon im J. 1676 als Prediger in seine Vaterstadt Rouen berufen. Nach der Aufhebung des Edicts von Nantes begab er sich nach Holland, wurde Prediger der wallonischen Gemeinde in Rotterdam, und seit 1709 im Haag, wo man ihn als Historiographen der Staaten von Holland auch in Staatssachen gebrauchte. Selbst am französischen Hofe stand er seiner Mäßigung und Beredsamkeit wegen in hohem Ansehen. Auf Veranlassung desselben schrieb er die Instructions pastorales aux Réformés de France sur l'obéissance due au Souverain 1720; und als der Abbé, nachmals Cardinal, Dubois im J. 1716 nach dem Haag gesandt wurde, erhielt er von dem Herzoge von Orleans die Weisung, den Rathschlägen Basnage's bei seinem Pacificationsgeschäfte zu folgen, was denn auch geschah, und den Vertrag vom 14. Januar 1717 herbeiführte. Als Anerkennung seiner Verdienste erhielt Basnage seine sämmtlichen, in Frankreich eingezogenen Güter zurück, wie er denn auch nach seiner Entfernung stets seinem Vaterlande patriotische Liebe bewahrte. Er starb am 22. December 1723, auch von Katholiken seiner Gelehrsamkeit und seines tadellosen Charakters wegen desto höher geschätzt, je mehr sie die in seiner Familie gewissermaßen aufgeerbten Irrthümer beklagen mußten. Von protestantischer Seite sind Basnage's Verdienste um die Wissenschaft oft überschätzt worden, und Voltaire glaubt sogar, er sei eher zum Staatsminister als zum Diener des Worts bei einer Gemeinde geboren. Wir lassen seinen Verdiensten als Kirchenhistoriker, seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und seinem Charakter gern die vollkommenste Anerkennung zu Theil werden und stellen ihn allerdings unter den französischen Protestanten, welche sich Verdienste um die Kirchengeschichte erworben haben, oben an, doch können wir ihn weder in Rücksicht auf die Darstellung und noch weniger was die Tiefe und Fülle des Geistes und die Hoheit der Gesinnung anlangt, mit seinem Gegner Bossuet vergleichen. Die bedeutendsten unter seinen vielen Schriften sind: Histoire de l'Eglise

depuis J. C. jusqu'à présent. Rotterd. 1699, 2 voll. in Fol. Schon vorher hatte er gegen Bossuet's Histoire des variations des églises protestantes, eine Histoire de la religion des églises reformées. Rotterd. 1690, 2 voll. in 12. geschrieben, wogegen Bossuet die Defense des variations contre la reponse de Mr. Basnage, Paris 1690 in 12. und vermehrt in mehreren folgenden Ausgaben erscheinen ließ. Basnage verschmolz deßhalb seine Geschichte der reformirten Religion mit seinem zuerst genannten Hauptwerke, welches dann in mehreren Ausgaben zu Rotterdam 1721, 5 voll. in 8. und am vollständigsten 1725, 2 voll. in 4. erschien. Der Hauptzweck des Werkes geht dahin, durch die Geschichte der Kirchenregierung die Lehre von dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche zu bekämpfen, und nachzuweisen, daß einerseits die Lehre der Reformirten durch alle Jahrhunderte ihre Bekenner gehabt, und daß andererseits der Lehrbegriff der Protestanten seit der Reformation keine wesentlichen Veränderungen erlitten habe, während in der Lehre der katholischen Kirche sehr häufige Veränderungen vorgegangen sein sollen. Konnte Basnage schon damals seinen Hauptzweck nur schlecht erreichen, so würde er schwerlich Muth haben, denselben zu verfolgen, wenn er die seitdem vollendete Auflösung des protestantischen Lehrbegriffs hätte erleben können. Die Geschichte des Protestantismus seit jener Zeit hat den Glauben an seine Unwandelbarkeit vollends vernichtet und somit die treffendste Widerlegung dieser in anderer Beziehung verdienstvollen Arbeit geliefert. Das andere Hauptwerk Basnage's ist die Histoire des Juifs depuis J. C. jusqu'à présent, pour servir de supplément à l'histoire de Josephe 1706, 5 voll. in 12. und à la Haye 1716, 15 voll. in 12. Das Werk wurde von Dupin mit Zusätzen und Aenderungen Paris 1710, 7 voll. in 12. wieder abgedruckt, von L. M. Boissy durch seine Dissertations critiques pour servir d'éclaircissements à l'histoire des Juifs avant et depuis J. C. et de suite à l'histoire de Basnage 1785, 2 voll. in 12. erweitert, von Taylor ins Englische, und sonst mehrfach übersetzt, und ist voll tiefer Gelehrsamkeit und gründlicher Forschung. Für die ältere Geschichte des jüdischen Volkes ist dasselbe sehr zu empfehlen, während es für die neuere Zeit vieles zu wünschen übrig läßt. Die Antiquités judaiques, ou Remarques critiques sur la Republique des Hebreux 1713, 2 voll. in 8. sind als Ergänzung zu Cunæi Respublica Hebræorum noch immer von Bedeutung. Auch in der Profangeschichte versuchte sich Basnage nicht ohne Glück durch seine Annales des Provinces-Unies, depuis les négociations pour la paix de Munster 1719 und 1726, 2 voll. in Fol. Er erzählt darin die Geschichte von 1646—1678 jedoch nicht frei von Parteilichkeit für Frankreich; die Fortsetzung bis zum J. 1684 und ein Entwurf bis zum J. 1720 fand sich unter seinem handschriftlichen Nachlasse. Ueberdieß schrieb er eine interessante Dissertation historique sur les duels et les ordres de chevalerie, 1720 in 8.; ferner das oft aufgelegte und wunderlicher Weise fast in katholischem Geiste gehaltene Buch, La Communion sainte, ebenso eine Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament mit 139 geschätzten Kupfern von Romain de Hoogue, Amsterdam 1704, wieder abgedruckt unter dem Titel: Le grand tableau de l'univers Amst. 1714 und mehrere Predigten und Streitschriften. Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Niceron Tom. IV. p. 294 und Tom. X. p. 147., das Leben desselben in der von ihm besorgten neuen Ausgabe von Canisii lect. antiq. 1725 und in dem zweiten Bande seiner Annales des Provinces-Unies. — Noch verdient ein anderes Glied dieser Familie Samuel Basnage de Flottemanville unsere Aufmerksamkeit, wenn auch geringere Auszeichnung als der vorige. Er war der Sohn des oben genannten Antoine, wurde 1638 in Bayeux geboren, wo er anfangs seinem Vater im Predigtamte zur Seite stand, bis er mit demselben im J. 1685 nach Holland floh. Nach seines Vaters Tode folgte er demselben als Prediger in Zütphen und starb daselbst im J. 1721. Wie sein Vetter Jacob gegen Bossuet, so richtete Samuel seine kirchenhistorischen Schriften gegen Baro-

nius, jedoch mit noch weniger Glück als jener. Es fehlte ihm zwar nicht an Gelehrsamkeit und Scharfsinn, wohl aber an ächt historischem Sinne, der es verschmäht, Muthmaßungen, auch wenn sie noch so scharfsinnig ausgedacht sind, in das Gewand der Geschichte zu kleiden. In seiner ersten Schrift: De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes historico-criticæ, in quibus Cardinalis Baronii annales ab a. C. XXXV. in quo Casaubonus desiit, expenduntur, 1692 in 4., führte er die Untersuchungen und Bemerkungen des Casaubonus über Baronius nur um ein Decennium bis zum J. 44 weiter. Seine Annales politico-ecclesiastici annorum DCXLV a Cæsare Augusto usque ad Phocam, Rotterd. 1706. 3 voll. in Fol. umfassen neben der kirchlichen auch die politische Geschichte, gehen aber nicht über das J. 602 hinaus, und können ihrem innern Gehalte nach mit den Annalen des Baronius, gegen welche sie gerichtet waren, nicht entfernt verglichen werden; sie stehen sogar mehreren schon vorher erschienenen Erläuterungen und Berichtigungen des Baronius, namentlich den Arbeiten des scharfsinnigen und niemals wie Basnage in Muthmaßungen sich ergehenden Franciscaners Anton Pagi, weit nach. Außer diesen kirchenhistorischen Werken schrieb er eine Morale theologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme. Amst. 1703, 2 voll., durch welche er indessen der christlichen und wissenschaftlichen Behandlung der Moral eher hinderlich als förderlich wurde, indem er sich bemühte, dieselbe unabhängiger von der Dogmatik zu machen, als dieß bis dahin geschehen war, und sie somit in jene flach rationalistische Bahn drängte, in welcher sie sich nach ihm lange Zeit verlaufen hat. (Vgl. Biogr. univers. Tom. 3 p. 493 und Journal des Savants vom J. 1693 p. 35, 1695 p. 474 und 1707 p. 769—776.) [Seiters.]

Bath, s. Maaß.

Bath-Kol (בַּת קוֹל d. h. Tochter der Stimme) ist nach der Meinung der Juden der vierte und niederste Grad der Offenbarung. Sie theilen nämlich letztere nach der Form der Mittheilung in vier Grade, und diese sind: 1) die נְבוּאָה oder die Gabe der Weissagung, 2) der רוּחַ הַקֹּדֶשׁ oder die Gabe des hl. Geistes, 3) das Urim und Thummim (אוּרִים וְתֻמִּים), und 4) die Bath-Kol; und behaupten, daß der erste der höchste, und jeder folgende niederer sei, als der ihm zunächst vorhergehende. Scito autem, sagt Bechai zu 5 Mos. 33, 8., quod quatuor in prophetia existent gradus: filia vocis, urim et thummim, spiritus sanctus, et prophetia. Omnium vero istorum graduum subsequens superior est proxime præcedente. Cf. Danz de inauguratione Christi p. 80. — Als ersten Grad oder Prophetie im engen Sinne bezeichnen sie den Fall, wenn die Offenbarung einem Menschen in einer Erscheinung oder in einem Traume mitgetheilt werde, und stützen sich dabei auf 4 Mos. 12, 6. wo es heißt: „Wenn unter euch ein Prophet sein wird, so werde ich mich ihm in einer Erscheinung kund thun, im Traume werde ich zu ihm reden.“ Wenn er auch im ersten Fall die Offenbarung wachend erhalte, so geschehe es doch unter Aufhören der Sinnesthätigkeit, und gänzlicher Abgezogenheit von dieser Welt, wobei sie sich auf Dan. 8, 17. und 18. 10, 8. und 9. berufen. Cf. David Kimchi præf. in psalmos in Raym. Martini Pug. fidei. ed. Carpzov. p. 121 et Maimonides in More Nebuchim ed. Buxtorf p. 307. In beiden Fällen aber sehe er entweder ein Bild, welches ihm ein Engel sogleich erkläre, wie Zachar. 1, 8. und 9. oder Jehova, wie Jes. 6, 8. oder einen Engel, wie Zachar. 1, 14. oder einen Heiligen, wie Dan. 8, 13. oder einen Menschen, wie Dan. 10, 5. und 18. und Ezech. 40, 3. und 4. die mit ihm reden, oder er höre eine Stimme, ohne Jemanden zu sehen, wie 1 Sam. 3, 4. Ezech. 1, 28. Dan. 8, 16; überall aber sei es hier ein Engel, unter welcher Gestalt er auch erscheine, der ihm im Auftrage Jehova's die Offenbarung mittheile, da nur Moses seine Offenbarungen unmittelbar von Gott, und im Zustand des Wachens erhalten habe, weil es 4 Mos. 12, 8. von ihm heißt: „Mit ihm aber rede ich von Mund zu Mund.“ Wer nun in der obi-

gen Form eine Offenbarung erhalten hat, heißt bei ihnen ein Prophet im engen Sinne. Die Ausnahme von Moses bildet den Hauptvorzug, welchen er vor den übrigen Propheten hatte. Cf. Maimonides l. c. p. 307. 308. 312. 314. und Albo (s. d. A.) im Sepher Ikkarim bei Danz l. c. p. 100. — Als zweiten Grad oder Gabe des hl. Geistes bezeichnen sie den Fall, wenn ein Mensch im Zustand des Wachens und beim vollen Gebrauch seiner Sinne etwas in sich fühle, was ihn zum Reden antreibe, und ihm die Worte eingebe, so daß er Worte des Bekenntnisses und des Lobes Gottes, der Lehre und der Zucht rede, auch Zukünftiges vorhersage. Das, was ihn zum Reden antreibt, und ihm die Worte eingibt, nennen sie den Geist Gottes (רוּחַ יְהוָה), oder den hl. Geist (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ), sich berufend auf 2 Sam. 23, 2. wo David sagt: „Der Geist Jehova's hat durch mich geredet, und sein Wort durch meine Zunge" und Ps. 51, 13.: „Nimm deinen hl. Geist nicht von mir!" u. a. Und von demjenigen, welcher so redet, sagen sie, daß er durch den hl. Geist rede; und die Bücher, welche von solchen verfaßt sind, nennen sie geschrieben durch den hl. Geist (כְּתוּבִים בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ). Hierzu zählen sie die Bücher, welche im A. T. in der Classe der כְּתוּבִים oder Hagiographa begriffen sind. Cf. David Kimchi præf. in psalm. in Raym. Martini Pug. fidei p. 122 et Maimon. in More Nebuchim p. 317. Sie legen jedoch nicht bloß den Verfassern dieser Schriften, sondern auch den Propheten, und zwar dem ersten wie dem letzten, den hl. Geist bei, folglich beiden das gleiche Princip der Offenbarung. Denn Maimonides führt unter den Vorzügen des Moses vor den übrigen Propheten auch diesen an: Omni tempore, quo volebat, spiritu sancto induebatur, et residebat super eum prophetia. Cf. Raym. Mart. Pug. fidei p. 123 und im Thalmud (Sanhedrin) heißt es von den letzten Propheten: Tradunt magistri: Ex quo mortui sunt prophetæ posteriores Haggæus, Zacharias et Malachias, ablatus est spiritus sanctus ab Israele. Cf. Coch, Duo Tituli Thalmudici etc. p. 156. Der Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Grad der Offenbarung bestand also nach ihnen nicht in der Materie, sondern nur in der Form derselben. Daher nennen sie auch die Verfasser der Hagiographa: Propheten im weiteren Sinn. Generaliter tamen, sagt Maimonides im More Nebuchim S. 319 von ihnen, etiam prophetæ vocantur. Dieses liegt auch in der Natur der Sache, denn Gott hat sich allerdings auf verschiedene Weise geoffenbart (Hebr. 1, 1.), aber das, was von ihm kommt, ist gleich wahr, und läßt hierin keine Grade zu. — Auffallend ist nur, daß die Juden den Daniel zu den Hagiographa zählen, und nicht zu den Propheten im engen Sinn, obgleich er die von ihnen verlangten Merkmale eines solchen besitzt, ja dieselben zum Theil von ihm entnommen sind. Als Grund geben sie an, weil Daniel die Träume, worin er seine Offenbarung erhalten, auch nach seinem Erwachen noch Träume genannt habe, wie 2, 19. 7, 1. 2. 15. 8, 27. ebenso wie Salomo gethan 1 Kön. 3, 5. und 15. während die andern Propheten nach ihrem Erwachen aus einem solchen Traum denselben nicht mehr Traum, sondern Prophetie nennten. Cf. Maimonides More Neb. p. 319. Allein diese rabbinische Spitzfindigkeit ist weder in der von ihnen angeführten Stelle 4 Mos. 12, 6. gegründet, noch dem alten Judenthum bekannt, und kann daher auch dem prophetischen Ansehen Daniels keinen Eintrag thun. Denn derselbe befand sich ursprünglich in der Classe der Propheten. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Eintheilung der alttestamentlichen Bücher in drei Classen: Gesetz, Propheten, und Hagiographa, von den Sammlern derselben (Esra und Nehemia, s. Thalmud Boba Bathra Fol. 15, 1. und 2 Macc. 2, 23.) selbst herrühre, da sie schon von Jesus Sirach in seiner Vorrede erwähnt wird; aber es befanden sich in der Classe der Hagiographa, wie aus Flavius Josephus contra Apionem lib. I. c. 8. hervorgeht, nur die vier Bücher, welche sie von den Königen David und Salomo ableiteten (die Psalmen, Sprüche, hohe Lied und Prediger), alle übrigen aber, mit Ausnahme des Pentateuchs, in

der Classe der Propheten. Der Eintheilungsgrund für die Sammler mag darin gelegen haben, daß sie einen Unterschied machten zwischen Propheten von Amtswegen, und solchen, die dieses nicht waren, daß sie daher zwar den Büchern Mosis eine eigene und die erste Classe einräumten, weil er der Prophet mit Vorzug war, in die zweite dagegen alle übrigen Bücher setzten, weil sie dieselben alle, wenn sie auch zum Theil bloß historischen Inhalts waren, als von Propheten dem Amte nach verfaßt hielten. Zur Zeit des Flavius Josephus, d. h. in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt, stand also Daniel noch unter den Propheten; auch wird er im N. T. Matth. 24, 15. ausdrücklich ein Prophet genannt. Aber zur Zeit des Hieronymus, also im vierten Jahrhundert, war er, wie aus dessen Prolog. gal. erhellt, schon unter den Hagiographa, ist also erst in der Zeit vom zweiten bis vierten Jahrhundert n. Chr. von den Rabbinen in dieselbe gesetzt worden. — Der dritte Grad oder das Urim und Thummim war die gesetzlich bestimmte Art, Gott zu fragen, und daher die erfolgte Antwort gleichfalls eine Offenbarung Gottes. Es war nämlich vorgeschrieben, daß in zweifelhaften und wichtigen Fällen des israelitischen Volkes der hohe Priester mit dem Urim und Thummim vor Jehova treten, und ihn um seinen Rath fragen solle, und daß man die alsdann erfolgte Antwort des hohen Priesters zu befolgen habe. 4 Mos. 27, 21. Das Urim und Thummim lag in dem Brustschild des hohen Priesters 3 Mos. 8, 8., welches von buntgewirktem Zeug gemacht, eine Spanne lang und breit, und doppelt gelegt, also inwendig hohl, und mit 12 Edelsteinen, worauf die Namen der 12 Stämme standen, in vier Reihen äußerlich besetzt war. Der hohe Priester mußte dasselbe über dem Ephod (dem Schulterkleid) tragen, wenn er seinen Dienst verrichtete, oder Gott fragen sollte. In letzterer Hinsicht hieß es auch das Schild des Urtheils (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט) 2 Mos. 28, 29. und 30. und die Antwort das Urtheil des Urim (מִשְׁפַּט הָאוּרִים) 4 Mos. 27, 21. Das Urim und Thummim waren zwei sichtbare Zeichen (Sirach 45, 10.) von nicht näher beschriebener Materie und Form, welche das, was bei der Handlung beabsichtigt wurde, sinnbilden sollten. Ihre Deutung liegt in ihrem Namen und in dem Zweck der Handlung; Urim (אוּרִים) bedeutet Licht, und Thummim (תֻּמִּים) Wahrheit, und der Zweck der Handlung war, den Zweifel zu lösen und die Wahrheit zu erfahren. Ihre Bedeutung ist also: daß durch die Befragung Gottes das Dunkele der Sache aufgehellt werde, und die Wahrheit hervorkomme. Die gewöhnliche Meinung ist zwar, daß das Urim und Thummim zwei Steine gewesen seien, der eine von bejahender und der andere von verneinender Bedeutung, und daß der hohe Priester nach Art des Loosens einen davon gezogen, und nach der Bedeutung desselben entschieden habe. Allein hiervon findet sich in den betreffenden Gesetzesstellen keine Spur, und es ist daher eine leere Vermuthung. Wäre noch etwas anderes, als was der Text angibt, bei dieser Befragung nöthig gewesen, so würde dieses, nach der sonstigen Art der mosaischen Gesetzgebung, genauer vorgezeichnet worden sein; da dieses aber nicht der Fall ist, so hat man auch keinen Grund, über den Text hinaus zu gehen, und zwar um so weniger, als derselbe nichts weiter zu wünschen übrig läßt. Der hohe Priester trat also, wenn man ihm die Frage vorgelegt hatte, mit dem Ephod und dem Urim und Thummim im Brustschild angethan, vor Jehova (vor die Bundeslade oder wo immer sonst); und es wurde ihm unter dieser Form die Antwort von Gott eingegeben, die er alsdann verkündete. Daher betrachten auch die Juden den hohen Priester in diesem Zustande als inspirirt; und das Urim und Thummim, wovon die ganze Handlung ihren Namen trägt, eigentlich nicht als einen besondern Grad der Offenbarung, sondern vielmehr als eine Art des zweiten Grades derselben. Denn Maimonides sagt: Talis (i. e. secundi gradus) erat omnis summus pontifex, a quo responsa petebantur per Urim et Thummim, sicut sapientes nostri dicunt: „maje-

stas divina habitat super eum, et loquitur per spiritum sanctum.“ Cf. Raym. Mart. Pug. fid. p. 124. Fälle dieser Art oder Verweisungen darauf kommen mehrere im A. T. vor, z. B. 1 Sam. 14, 18. und 19. 22, 10. 23, 2 ff. 30, 7. 2 Sam. 2, 1. Esra 2, 63. Neh. 7, 65. Aber auch die Propheten wurden angegangen, in zweifelhaften Dingen Gott zu fragen, z. B. 1 Sam. 9, 6. und 9. 28, 6. Das Urim und Thummim dauerte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels; es wurde jedoch, wie die Juden sagen, dadurch nur unter dem ersten, und nicht mehr unter dem zweiten Tempel Gott gefragt, weil damals der hl. Geist nicht mehr in Israel gewesen sei. Maimonides sagt (Raym. Mart. Pug. fidei p. 124): Urim et Thummim fiebant in domo secunda, ut perficerentur octo vestes; etsi per illa non ederentur responsa. Cur vero per illa (in domo secunda) nemo consulebat? Quia ibi non erat spiritus sanctus. Ob wirklich während des zweiten Tempels durch das Urim und Thummim Gott nicht mehr gefragt wurde, mag dahin gestellt sein, getragen wurde es noch von dem hohen Priester, wie nicht nur aus der eben angeführten Stelle des Maimonides hervorgeht, sondern sich auch aus Sirach 50, 11. schließen läßt, wo nicht bloß von dem Kleide des hohen Priesters, sondern auch dem ganzen Schmuck, wozu auch das Brustschild mit dem Urim und Thummim gehörte, die Rede ist, welchen Simon der Gerechte angelegt habe; und aus Esra 2, 63., wo dasselbe als noch vorhanden vorausgesetzt wird. Dagegen stimmt die Behauptung der Rabbinen, daß seit Esra oder nach dem Tode der Propheten Haggäus, Zacharias und Malachias der hl. Geist oder die prophetische Gabe von Israel weggenommen worden sei, nicht mit dem alten Judenthum überein; denn hätten die damaligen Juden dieses geglaubt, so hätten sie weder auf das Urim und Thummim verweisen, noch Propheten erwarten können; aber Esra 2, 63. wird die Entscheidung einer Sache verschoben, bis ein Priester mit dem Urim und Thummim aufstehe, ebenso 1 Macc. 4, 46. und 14, 41. bis ein glaubhafter Prophet auftrete; und so wurden auch noch Johannes der Täufer Matth. 14, 5. und Christus Matth. 25, 11. von manchen Juden für Propheten gehalten. Sie glaubten also nicht, daß mit Malachias der hl. Geist oder die Prophetengabe in Israel erloschen sei, und es ist daher die gegentheilige jüngere Lehre der Rabbinen ohne positiven Grund. — Die als der vierte Grad bezeichnete Bath-Kol trat nach der Angabe der Rabbinen an die Stelle des Urim und Thummim. Im A. T. ist von der Bath-Kol nicht die Rede, sondern nur im Thalmud und bei den Rabbinen, und sie bedeutet daselbst eine Stimme vom Himmel (קוֹל בַּת הַשָּׁמַיִם). In der Gemara zu Sanhedrin (s. Coch l. c. p. 156) heißt es: „Unsere Lehrer überliefern, daß, seitdem die letzten Propheten Haggäus, Zacharias und Malachias gestorben, der hl. Geist von Israel weggenommen worden sei. Aber nichtsdestoweniger bedienten sie sich der Bath-Kol.“ Und Bechai sagt zu 5 Mos. 33, 1.: „Die Frommen, welche zur Zeit des zweiten Tempels lebten, bedienten sich der Bath-Kol, als die Prophetengabe und das Urim und Thummim aufgehört hatten.“ Cf. Pug. fidei p. 124. Endlich im Buche Cosri Thl. 3 C. 41 heißt es: „Niemals hat sich ihnen (den Frommen) die Prophetengabe, oder das, was ihre Stelle einnahm, die Bath-Kol, entzogen.“ Danz, l. c. p. 81. Ueber die Natur dieser Stimme drückt sich die Thasiphtha (s. Coch, l. c. p. 158) so aus: „Einige sagen, daß nicht die vom Himmel gegebene Stimme selbst gehört worden sei, sondern eine andere aus ihr hervorgegangene, gleichwie man, wenn Jemand hart auf etwas schlage, in der Ferne einen zweiten Schall vernehme; und deßhalb werde jene Art Offenbarung die Tochter der Stimme (בַּת קוֹל) genannt.“ Hieraus hat man irrig geschlossen, daß die Juden unter Bath-Kol das Echo verstanden hätten. Denn wäre dieses, wie hätten sie dieselbe damit vergleichen können? Es sollte dadurch bloß ihre Mittelbarkeit angezeigt werden. Ebenso irrig ist die Meinung, daß die Juden darunter den Donner oder den Wiederhall des Donners verstanden hätten. Denn davon ist in den betreffenden Stellen nirgends die Rede. Diese Stimme

wurde nach Maimonides innerlich vernommen, nicht von außen (קֹל מוּשְׂכָל וְלֹא קֹל מוּחָשׁ), s. Tholuk, Commentar zu Joh. 12, 28. Als Personen, welche sich dieses Grades der Offenbarung zu erfreuen gehabt hätten, werden von dem Thalmud und den Rabbinen die Weisen oder Frommen bezeichnet. Im Buch Cosri Thl. 3. C. 11 heißt es: Præstantiores Sapientum durante templo secundo videbant figuras, et audiebant filiam vocis (Bath-Kol), qui gradus est piorum, quo gradus prophetarum est superior. Cf. Danz l. c. p. 80. Die Weisen aber sind bei den Juden die Rabbinen der ersten Classe, welche die Tradition mündlich fortpflanzten, und daher Thannaim (Ueberlieferer) heißen; und diese beginnen mit Esra und schließen sich mit Juda Hakkadosch (c. 220 n. Chr.), welcher die Mischna verfaßte und darin die Tradition schriftlich niederlegte. Vgl. Dessauer, Leschon Rabbanan S. 215 und Othonis Hist. doct. misnic. p. 155. Die Bath-Kol dauerte also nach Angabe der Rabbinen von c. 450 vor Christo bis c. 220 nach Christo, folglich noch eine Zeitlang neben dem Urim und Thummim, da dasselbe, wie sie sagen, nicht mehr gefragt wurde. Was die Abstammung der Bath-Kol betrifft, so kann es fast keinem Zweifel unterliegen, daß die Juden dieselbe nicht von Gott, sondern bloß von den Engeln, oder selbst von Elias ableiteten, und folglich die Stimme vom Himmel als unmittelbar von letzteren ausgegangen, und daher den Ausspruch des Weisen oder Frommen als die Tochter derselben betrachteten. Denn Rabbi Sam. Elieser sagt von ihr in Kothnoth Or Tract. Sota f. 42. c. 2 ausdrücklich: Non ex ore ipsius majestatis divinæ fuit. Quia si sic esset, foret prophetia. Istæ vero historiæ durante templo secundo contigere, quum dudum perierat prophetia; aut saltem ex quo Haggæus, Sacharias, et Malachias mortui fuerant. Verum filia vocis (Bath-Kol), juxta conclusum, utebantur etiam post domum secundam vastatam, prout evincitur capite 1. Jebamoth. Atque ita dicendum est, quod angelis usi fuerint; aut, secundum conclusum, Gabriel erat. Danz, l. c. p. 95. Und Jacob Ben Chabib sagt im En Israel col. 4. l. 6. von R. Jose: Supervenit eidem (inter preces) apprehensio ad similitudinem prophetiæ exiguæ; quæ nequidem per manus angeli cujusdam contigit, sed adhuc inferius, per manus Eliae, corpore atque anima adhuc superstitis. Danz, l. c. p. 80. Hieraus läßt es sich auch erklären, warum sie dieselbe an Wahrheit geringer hielten, als den Grad des hl. Geistes, wie derselbe Verfasser des En Israel f. 1. c. 3 sagt: Filia vocis in rei veritate (לְפִי חָאֱמֶת) gradus minor est eo, quem spiritum sanctum dicimus (cf. Danz ibidem); ja warum sie ihr dieselbe zuweilen gänzlich absprachen. So wird im Thalmud (Baba Mezia Fol. 59, 2) erzählt, daß R. Elieser, der Lehrer Akiba's (s. d. A.) von der Versammlung der Weisen, obgleich er seine Lehre der Entscheidung einer Bath-Kol unterwarf, und dieselbe zu seinen Gunsten ausfiel, dennoch in Bann gethan und seine Lehre verworfen wurde. Cf. Ligthfooti Horæ hebr. et thalm. ad Marcum 8, 12. Otho l. c. p. 122 et Danz l. c. p. 131. Andere Stellen aus dem Thalmud, worin von der Bath-Kol sehr geringschätzig gesprochen und geradezu behauptet wird, daß man nirgends auf sie Rücksicht zu nehmen habe, finden sich bei Danz l. c. p. 221. Dieses alles läßt sich nicht denken, wenn die Juden die Bath-Kol auch nur mittelbar von Gott abgeleitet hätten, weil ein Ausspruch Gottes, durch welches Medium er auch mitgetheilt werden mag, nicht als Unwahrheit verworfen werden kann, und weil sie der Prophetie, obgleich sie dieselbe durch Engel mitgetheilt werden ließen, vollen Glauben schenkten, da sie hier die Engel als im Auftrage Gottes handelnd betrachteten. Noch muß bemerkt werden, daß es irrig ist, wenn man die Stimme, welche Samuel hörte (1 Sam. 3, 4.), als Bath-Kol bezeichnet, denn diese wird von den Juden zum ersten Grad oder zur Prophetie gerechnet. S. Maimonides More Neb. S. 315. Die Bath-Kol war also eigentlich ein Institut, welches aber nicht auf einer positiven göttlichen Anordnung des A. T. ruhete, wie jenes, an dessen Stelle es trat, sondern, wie es scheint, von den Rabbinen in Subsidium

eingeführt, und auf einen allgemein-moralischen Grund gestützt wurde. Denn im Buche Cosri Thl. 3. C. 11 heißt es: Vir pius (חָסִיד) semper est, ac si majestas divina adesset sibi, et angeli sua se virtute cum ipso associarent. Quodsi in pietate confirmetur, et in locis fuerit recipiendæ divinæ majestati aptis; associarent se ipsi actu, ut ocularitер eos videat, infra prophetiæ gradum. Quemadmodum optimi sapientum in templo secundo videbant hujusmodi figuras, et audiebant filiam vocis, quæ gradus est piorum. Cf. Danz l. c. p. 95. Hierauf weisen auch die Ausdrücke „die Weisen (Rabbinen) bedienten sich der Bath-Kol", sie provocirten also dieselbe; ferner ihre Beschränkung auf eine gewisse Zeit, und auf eine bestimmte Classe von Menschen, und endlich ihre Geringschätzung von Seite der Rabbinen selbst. Da die Bath-Kol an die Stelle des Urim und Thummim trat, so läßt sich daraus auch schließen, daß ihre Bestimmung dieselbe gewesen sei, welche dieses hatte, nämlich über zweifelhafte Fälle zu entscheiden, oder über künftige Dinge Aufschluß zu geben. Dieses wird auch durch die Beispiele bestätigt, von denen wir einige, auch um eine deutlichere Vorstellung davon zu geben, anführen wollen. So wurde der Streit zwischen der Schule Schammai's und Hillels durch die Bath-Kol entschieden, und zwar zu Gunsten des letztern und in folgender auffallenden Weise: „Die Lehrsätze Schammai's und Hillels sind zwar Worte Gottes; aber die Worte Hillels sind im Fall eines Streites, selbst bei Todesstrafe, zu befolgen", womit jedoch die Schammaiten nicht ganz zufrieden waren. Cf. Tract. Beracoth fol. 3, 2. et Otho l. c. p. 82 et 86. Im Tract. Schabbath Fol. 8, 3. wird erzählt: „R. Simeon Ben Lachisch und R. Jochanan wünschten den R. Samuel in Babylon zu sehen. Sie sagten: wir wollen der Bath-Kol folgen. Sie gingen daher an einer Schule vorbei, und hörten die Stimme eines Knaben, welcher die Worte 1 Sam. 25, 1. las: Und Samuel starb. Dieses merkten sie sich, und es traf ein, denn Samuel in Babylon starb. Ebenso setzten sich R. Jona und R. Jose, als sie abreisten, um den kranken R. Acha zu besuchen, vor, der Bath-Kol zu folgen. Unterwegs hörten sie die Stimme einer Frau, welche zu ihrer Nachbarin sagte: Die Leuchte lischt aus; worauf diese erwiderte: Möchte die Leuchte Israels nicht auslöschen! Diese Worte deuteten sie so, daß Acha sterben werde." Cf. Otho l. c. p. 87. Aus demselben Grund läßt sich auch schließen, daß die Art und Weise der Befragung der Bath-Kol dieselbe war, wie bei dem Urim und Thummim, daß folglich, da die Vorzüglichsten der Weisen oder Frommen als diejenigen bezeichnet werden, welche diesen Grad der Offenbarung genossen hätten, diese ebenso gefragt wurden, wie früher der hohe Priester mit dem Urim und Thummim, oder die Propheten, und daß man das, was dieselben antworteten, oder vielleicht manchmal auch ungefragt aussprachen, die Bath-Kol nannte. Dieses erhält eine thatsächliche Bestätigung aus den obigen zwei Beispielen von dem Knaben und den zwei Frauen, welche zwar nicht direct aber doch indirect und insofern gefragt wurden, als sich die Fragenden in Bezug auf einen bestimmten Fall vorgenommen hatten, das, was sie zuerst und zufällig von einem Menschen hören würden, als Bath-Kol anzunehmen. Wie grundlos es hiernach ist, wenn manche Exegeten bei Matth. 3, 17. 17, 5. u. Joh. 12, 28., wo von einer unmittelbaren Stimme Gottes die Rede ist, eine rabbinische Bath-Kol finden wollen, liegt am Tage. [Wetzer.]

Bauernkrieg des J. 1525. Aus einer zweifachen Wurzel hat sich jener furchtbare Aufstand der teutschen Bauern wider ihre geistlichen und weltlichen Gebieter erhoben, der unter dem Namen des Bauernkrieges den Anfängen der Glaubensspaltung eine so blutige Färbung verleiht und mit zu den Erstlingen der Früchte gehört, die das Reich von dem religiösen Zwiespalt der Seinigen zog. Erst war er eine politische Bewegung, welche seit dem J. 1493 zuerst unter den Bauern des Elsaß, dann 1503 in Untergrumbach, 1512 zu Lehen, 1514 unter dem Namen des armen Conrads in Württemberg zu spucken anfing und ein in der politischen Entwicklung der teutschen Stände gegründeter Versuch war, auch dem

Bauernstande zu einer größern Freiheit zu verhelfen. Wie denn 1512 die Bauern von Lehen in einem ihrer Bundesartikel aussprachen, in Zukunft nur den römischen König, d. h. das allgemeine Haupt des teutschen Reiches als Herrn anerkennen zu wollen. Allmählig gesellte sich bei den Bauern durch ihren Antheil an den Soldkriegen Bekanntschaft mit den Waffen, die Liebe zum Waffenrechte und jener Zustand, welcher später den kriegssüchtigen, in Ruhe langweilenden belgischen Adel zum Aufstande gegen Philipp II. brachte, den französischen Adel zu den Hugenottenkriegen veranlaßte, als 1559 der allgemeine Friede von Chateau Cambresis die schartigen Schwerter in die Scheide stieß. „Zu dem wüthigen Gemüthe der teutschen Bauerschaft", worüber 1517 der Reichstag zu Mainz klagte, kam nun noch in demselben Jahre die große Aufruhrpredigt des wittenbergischen Mönches, der zwar vorerst nicht die Bauern, sondern den Kaiser und den teutschen Adel aufgefordert hatte, ihre Hände im römischen Blute zu baden, dessen Worte aber schnell in Hunderttausenden von Bauernherzen einen Wiederhall fanden, als die Fürsten ihnen von demselben „Manne des Volkes" als „tolle, trunkene Männer" geschildert worden, von denen befreit zu werden, Luther selbst Gott bitten zu wollen erklärte. Man hat den Einfluß lutherischer Doctrinen auf den Bauernaufstand zu läugnen gesucht, bis die große Anzahl lutherischer Prädicanten in den Bauernheeren, den Inhalt ihrer Bundesartikel und die Verwirklichung dessen, was Luther in Bezug auf Behandlung der Kirche dem teutschen Adel in der berühmten, an diesen gerichteten Schrift zur Aufgabe gestellt hatte, unwiderleglich zeigte, daß die blutige Frucht vom Wittenberger Samen stamme. Schon hatte Franz von Sickingen versucht, die neue Bewegung im Interesse der teutschen Reichsritterschaft auszubeuten; jetzt traf es die Bauern, von der evangelischen Freiheit und der Befreiung „vom schweren Joche der Pfaffheit" Gebrauch und Auslegung zu machen, wie sie es für genehm und dem Worte Gottes angemessen erachteten. Im Sommer 1524 begann der Aufstand in Schwaben und Franken, die Zerstörung der Klöster und Burgen, die furchtbare Mißhandlung der Geistlichen und Mönche, die Ermordung der Adeligen, die Begründung eines neuen Bauernstaates unter dem Namen einer christlichen Einigung. Nur ein teutscher Gustav Wasa fehlte, wie Gfrörer sagt, um den zu Heilbronn entworfenen Plan einer Umgestaltung des teutschen Reiches theils nach den unter Friedrich III. gefaßten Reformplänen, theils nach Sinn und Lehre Luthers in Ausführung zu bringen. Wendel Hipler gedachte bereits alle Bauernaufstände vom Elsaß bis zum Odenwalde, von Schwaben und dem Rhein in Einen zusammenzubringen und suchte auch den Adel in sein Interesse zu ziehen; allein dazu war er nicht der geeignete Mann und zum Glücke Teutschlands Sickingen bereits todt (7. Mai 1523). Die Gefahr für Teutschland war ungemein, da auch Tyrol sich an den Aufstand angeschlossen hatte, Thomas Münzer denselben über Niederteutschland verbreitete und nur die Kriegserfahrenheit Georgs Truchseß von Waldburg, der in einer Reihe von Schlachten die Bauern zusammen trieb und die ruhige Haltung der bayrischen Bauern retteten, nachdem etwa 100,000 Bauern gefallen waren, das Reich vor einer vollständigen Umwälzung durch den niedersten der Stände. Allein gerade die Unterdrückung des Bauernaufstandes brachte nun jene unheilvolle Wendung in der Geschichte der Glaubensspaltung hervor, die den Cäsareopapismus, die scheußlichste aller Regierungsformen, welche sich bisher nur im byzantinischen Reiche alles Leben ertödtend fortgeschleppt hatte, gebar. Luther, der zuerst die Sache des aufrührerischen Adels zur seinigen gemacht und den Bund durch die Brandschrift an den christlichen Adel teutscher Nation besiegelt hatte, schloß sich, als es mit den Bauern schief ging, nun ganz an die Fürsten an und forderte diese zur blutigen Vertilgung derjenigen auf, deren Sache er zuerst in Schutz genommen hatte. In Folge dessen hatte Landgraf Philipp von Hessen Hunderte von Bauern verhungern, Markgraf Casimir ihnen die Augen ausstechen lassen und wurde nun die Lehre laut, christ-

liche Freiheit sei ein rein „innerlich, geistliches Ding." Alle äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens nahmen die Fürsten in ihre Hand, und so wurde in Mitten des lauten Geschreis nach dem lautern und reinen Evangelium die Menschensatzung Luthers und teutscher Hoftheologen aufgerichtet, die alte Kirche geplündert und verworfen, und wider das Fundamentalprinzip alles Christenthums die Religion in zehnfach höherem Grade vom Staate verschlungen, als je in irgend einem Lande während des Mittelalters der Staat von der Kirche absorbirt worden war. Es war dieses der Anfang vom Ende des hl. römischen Reiches teutscher Nation. In Bezug auf die Literatur des teutschen Bauernkrieges siehe außer den Werken von Sartorius, Wachsmuth, Zimmermann, Oechsle, Schreiber (im Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Südteutschland 1839), Höfler's Glaubenstrennung in Tyrol (Historisch-politische Blätter Bd. VI. 1840) ꝛc., vorzüglich Bensen, und die Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation. Hurter'sche Buchhandlung 1846. [Höfler.]

Baukunst (christliche). Es läßt sich die christliche Baukunst oder die Architektur, wie sie sich im Verlaufe der Geschichte, vom christlichen Geiste durchdrungen, entwickelt hat, im Allgemeinen in vier Perioden theilen. In der ersten Periode herrscht die eigentlich römische Bauart (Säulenbau). Sie währt vom 4ten Jahrhundert bis ins achte. Die zweite charakterisirt der romanische Bausstyl (Pfeilerbau); sie währt bis ins 13te Jahrhundert. In der dritten Periode erreicht die christliche Architektur in dem teutschen oder germanischen Style ihre höchste Blüthe. Sie währt bis ins 15te und 16te Jahrhundert. Die vierte Periode, welche man mit dem Namen die romanische Wiederherstellung bezeichnen kann, ist die Periode des Verfalls. Der ursprünglich ernst religiöse Geist verliert sich; die kirchliche Architektur nimmt mehr und mehr einen weltlichen Charakter an. Die erste Periode anlangend, konnte das Christenthum die in ihm liegende Fülle des Schönen nicht sogleich künstlerisch entfalten, ja es trat zuerst gegen die antike Kunst auf, welche so sehr und so lange der heidnischen Götterwelt gedient hatte; anderntheils mußte die junge Kirche gegen die Angriffe der heidnischen Philosophie und die großen Systeme des orientalischen Gnosticismus ihren dogmatischen Gehalt behaupten und sichern; auch erlaubten die blutigen Verfolgungen von Seite der römischen Politik in den ersten drei Jahrhunderten eine Kunstentfaltung überhaupt nicht. In Privatwohnungen, im Freien, in Höhlen versammelten sich die ersten Christen zur Feier ihres Gottesdienstes. In Rom waren es die Katakomben, welche ihnen zu diesem Zwecke dienten, und in diesen unterirdischen Steinbrüchen trifft man die ersten leisen Anfänge christlicher Kunstregung, die sich indessen nur in sinnvoll allegorischen Figuren und Zeichen auszuprägen wagten. Erst als Constantin d. Gr. die Kreuzesfahne ergriffen, und, die Zeichen der Zeit erkennend, die neue Religion zur Staatsreligion erklärt hatte, war es dem Christenthume möglich, die tiefen, in ihm grundgelegten Keime zu entwickeln und auch nach dieser Seite hin Blüthen zu treiben. Es wurde Erbe der Kunstdenkmale der Heidenwelt, zog sie in seinen Kreis und befruchtete und belebte die antiken Formen mit neu lebendigem Geiste. Mit Verwerfung des alten Tempelbaues, der weder dem Wesen noch den Bedürfnissen des neuen Cultus entsprach, welcher für die Verkündigung des geoffenbarten Heiles und die Feier seiner Mysterien weite Räume erforderte, schuf sie jene wohlgegliederten, geräumigen, mit in die Höhe strebenden Säulenreihen gezierten Gerichtsbasiliken in christliche Tempel um, an die Stätte des Haders und der Gewinnsucht die ewigen Gesetze des Friedens und der Liebe verpflanzend. Und gerade Rom, das mit aller physischen und geistigen Macht gegen die neue Ordnung gewüthet hatte, die Heimath der alten Götterwelt, sollte die Wiege der christlichen Baukunst zum Dienste des Einen Gottes werden. Auf dem Boden, der Märtyrerblut in Strömen getrunken hatte, sollten sich in den ältesten christlichen Basiliken jene

Prachtbauten erheben, welche die erste Periode charakterisiren und die Grundform für die folgenden Kirchenbauten gegeben haben (s. d. A. Basiliken). Bei diesen ersten Denkmalen christlicher Architektur blieb indessen der christliche Geist nicht stehen. Sein innerstes Lebenselement entwickelnd, das auf ein Fortschreiten zum Geistigen, zur Höhe hin strebt, beugte es, sich stützend auf den römischen Gewölbebau, die gerade Linie und schritt zum Rundbogen fort. Die flachen Bedachungen der Basiliken wurden verdrängt; man suchte, nach der Höhe strebend, die Formen des Himmelsgewölbes nachzubilden. In dieser Gestaltung fand der romanische Styl, der diese Periode charakterisirt, seinen Ausdruck. Der Säulenbau wurde vom Pfeilerbau verdrängt; letztern forderten die großen, lastenden Massen. Die Pfeiler wurden durch kühne Bogen verbunden, über denen sich der Raum zu einer leichten Kuppel wölbte. Byzanz bildete in rascher Entwicklung und mit Aufbietung aller seiner Kräfte, als wolle es das politisch von ihm geschiedene Rom überflügeln, bereits im Laufe der ersten Periode diese Richtung auf eigenthümliche Weise aus. Den vollsten Ausdruck findet diese byzantinisch-romanische Richtung in der Sophienkirche zu Constantinopel. Ueber der Grundform des Kreuzes, dessen Keim bereits in den Basiliken vorgebildet lag, wölbt sich da, wo die vier Arme in Mitte des Gebäudes sich kreuzen, die Hauptkuppel in gewaltigen Dimensionen und verliert sich in Halb- und Nebenkuppeln, die sich harmonisch anreihen. Die verschiedensten Marmorarten, Gold, Edelgestein, reich geschmückte Kapitäle, Teppiche aus Seidenstoffen und Purpur mußten die Pracht des Ganzen erhöhen, in dem sein Gründer sich rühmte, Salomo besiegt zu haben. In Italien ward zu Ravenna in der Kirche von S. Vitale dieser Bau nachgeahmt und S. Marco in Venedig und S. Antonio in Padua sind entferntere Ausläufer desselben. Der romanische Styl mit byzantinischer Färbung brach sich in diesem Zeitraume mehr und mehr im Abendlande Bahn, gab den alten Basiliken seine Gestalt und wanderte über die Alpen nach Teutschland. Hier war es hauptsächlich das von der Natur so glücklich gesegnete Stromgebiet des Rheins, das in den Domen von Speier, Worms und Mainz ꝛc. solche Kunstblüthen trieb. Indessen genügte dieser im Rundbogen gethane Fortschritt dem sich mehr und mehr entwickelnden christlichen Kunstprinzipe noch nicht. Bei aller Pracht und Großartigkeit, die den romanischen Styl schmücken, fehlte der organische Zusammenhang des Baues; die Kuppel wuchs nicht aus den Bögen, auf denen sie ruhte, naturgemäß hervor, war vielmehr durch den Gesimskranz von ihnen getrennt; jeder Theil machte sich ohne rechte, lebendige Verbindung mit dem Ganzen für sich geltend. Es war nur eine beschränkte Höhe gestattet, indem die Kreislinie durch den Radius gebunden war. Die großen Massen drückten lastend auf die gleich schwerfälligen Pfeilermassen, je höher man zu dringen suchte. Deßgleichen trug dieser Styl noch sehr viel von den orientalisirend antiken Elementen an sich. Die orientalische Kirche leistete nichts mehr, sie war nach schönen und großen Anstrengungen in Starrheit und Unthätigkeit zurückgesunken und seit ihrer Trennung vom Abendlande jedem lebendigen Einflusse verschlossen. Nur bei den ruthenischen Völkern fristete ihre frühere Kunstentwicklung in starr überlieferter Form ein Scheinleben. Auch im Occident war Stillstand eingetreten. An der Stelle der christlichen Völker romanischen und griechischen Ursprungs sollte jetzt eine jüngere, lebenskräftigere Nation Träger einer neuen heiligen Kunst werden und das auf dem Gebiete der christlichen Architektur leisten, was die früheren Generationen zwar angestrebt hatten, aber nicht zu erreichen im Stande waren. Es ist dieses die germanische Nation, wie sie nach mannigfachen Mischungen aus den Strömungen der Völkerwanderung hervorgegangen war und sich zu einem Ganzen gestaltet hatte. Erst sich hingebend dem romanischen Style, dann ringend mit byzantinisch-römischen Formen und sich in schwer zu entziffernden Uebergängen versuchend, gestalteten die Teutschen den Rundbogen in den streng nach Gesetzen construirten, leichter getra-

genen, freier sich erhebenden Spitzbogen um und führten dadurch die vom christlichen Geiste angestrebte Richtung nach Oben zur größtmöglichsten Höhe fort. Es bildete sich der die dritte Periode bezeichnende teutsche, von vielen unrichtig auch gothisch genannte Styl aus, der das überkommene Alte anerkennend und weiter entwickelnd im 13ten und 14ten Jahrhundert blühte. In ihm hat die christliche Architektur bisher ihren Gipfelpunct erreicht, indem derselbe einestheils das Wesen des christlichen Prinzips nach dieser Seite hin auf den vollsten Ausdruck brachte, anderntheils die technischen Forderungen aufs Angemessenste befriedigte. Wie in der antiken Baukunst der griechische, so nimmt in der romantischen (christlichen) der teutsche Baustyl die erste Stelle ein, und mag er auch jenen an Reinheit und Schönheit der Form nicht erreichen, so übertrifft er ihn doch durch die ihm inwohnende geistige Beseelung weit und zeigt, wie sehr der christliche Geist den antiken an Innerlichkeit und Tiefe überrage. Auf der ursprünglichen Grundform des (lateinischen) Kreuzes, der Grundlage der christlichen Religion sich aufbauend, in der Richtung von West nach Ost, dem Lichte zu, erhebt sich auf freiem Raume der teutsche (gothische) Dom, streng nach Außen hin in sich abgeschlossen, alle nur weltlichen Zwecken dienenden Bauten überragend und unter sich zurücklassend. Das Hauptportal, das, wie der christliche Geist in die Tiefe strebend, sich nach Innen verengt, ist meist mit sinnvollen Sculpturen geschmückt, die sich in der Regel auf den Anfang der heiligen Geschichte beziehen, so zu sagen an ihrem Eingange stehen. Ueber dem Portal pflegt das Rundfenster, die Rose, das Symbol der Verschwiegenheit, zu stehen, hindeutend auf die Verstummung alles Weltlichen. In verschiedenen, reichgegliederten, wohlberechneten Absätzen aufsteigend, wächst der Bau sammt seinen Strebepfeilern empor und endigt in der Thurmpyramide, welche, wie die Grundlage des Ganzen, hinwiederum mit dem Kreuze geschmückt, zu schwindelnder Höhe sich hinaufrankt und im Blau des Aethers sich zu verlieren scheint. Der in der dunkeln Tiefe der Erde gebrochene Stein ist licht geworden, die Materie vergeistigt. In der Ornamentik wechselt auf die mannigfaltigste Weise die fünfblättrige Rose mit dem Kleeblatt, dem Symbol der Dreieinigkeit. Im Innern, zunächst im Schiffe schwingen sich Reihen von Säulenbündeln, gleichsam aus der Erde wachsend, kühn in die Wölbungen empor und breiten entweder wie Baumstämme ihre Aeste ohne Absätze aus oder ihre Kapitäle sind mit reichen Laubwerken geschmückt. Wie früher das germanische Volk in seinen Wäldern seine Gottheiten verehrte, so sollte es jetzt in diesen Säulenhainen den geoffenbarten Gott anbeten. Das dem romanischen Style eigene Lastende und Schwerfällige fällt hinweg, und ob auch gewaltige Massen zu bewältigen sind, sie verlieren durch die wohlberechnete Construction ihre ursprüngliche Natur. Zunächst auf die unorganische Natur angewiesen, stellt hier die Architektur eine organische Totalität dar, und was in der frühern Stylweise noch neben einander und starr ist, ist hier lebendig, sprossend und keimend. Am Ende des Schiffes erhebt sich als Schluß des Ganzen der Chor mit dem Hochaltar, dem Centralpunct, dem alle übrigen Verhältnisse dienend zustreben. Um den Chor her reihen sich nicht selten Kapellen (sieben nach der Zahl der hl. Sacramente), in denen die stillere Räume liebende Privatandacht heilige Ruhestellen findet, wohin sie sich zurückziehen kann. Das Licht fällt durch riesige, gleichfalls spitzbogig gestaltete, mit steinernen Pfosten und Glasmalereien verzierte Fenster in das Innere, einen Dämmerschein verbreitend. Diese verschiedenen Farbengluten reden ihre eigene symbolische Sprache; auch die Pfeiler sind nicht stumm, denn wie durch die Geschichte ziehen sich an denselben dem Dom entlang Gestalten aus der heiligen Geschichte von streng religiösem Charakter hin, in denen der Eintretende schon vor Erfindung der Buchdruckerkunst wie in einem aufgeschlagenen Buche lesen konnte. Endlich ist selbst das Reich des Bösen nicht vergessen; es repräsentirt sich in dem unheimlichen Gewürm, den Thier- und Dämo-

nengestalten. Doch erscheint es nur als dem Reiche des Guten dienend, indem diese Gebilde meist dazu angebracht sind, Postamente und Pfeiler zu tragen oder als Wasserrinnen zu dienen. So stellt sich uns in einem solchen Bau der geistige Bau der Kirche in einem steinernen Abbilde dar. Wie in der Kirche Alles aus Einem Geiste entsprungen und von Einem Geiste getragen ist, durch die Einheit hin dann wieder die lebendigste Mannigfaltigkeit geht, das eine dem andern in frei sich entwickelnder Dienstbarkeit untergeordnet ist: so auch hier. Ein solcher Bau steht da selbstständig und dienend, Mittel und Zweck zugleich. Nächst der Idee, welche in ihm zum adäquaten Ausdruck kommt, ist auch den übrigen technischen Forderungen, der Akustik ꝛc. gehörige Rechnung getragen. Ueber die Entstehung des teutschen Styles sind die Ansichten getheilt, jedenfalls ist er im Nordwesten Europa's entstanden und die germanische Nation war es, die ihm seine höchste Ausbildung gegeben hat. Er verdrängte in diesem Zeitraume nach und nach den romanischen und verbreitete sich über das ganze Abendland und zwar je nach den climatischen und nationalen Einflüssen. In Teutschland war es hinwiederum die Pulsader des teutschen Lebens, der Rhein, an dem die Münster zu Straßburg und Cöln entstanden; alsdann sind zu nennen der Münster von Freiburg, die Stephanskirche zu Wien, die Sebalduskirche zu Nürnberg. In Frankreich Notre Dame zu Paris, die Cathedralen von Soissons, Bourges, Rheims, Laon, Amiens ꝛc. In Italien, wo die antiken Formen nie ganz ausstarben, gestaltete sich der teutsche Styl je nach Verhältnissen eigenthümlich. Vorzugsweise anzuführen sind: der Mailänder Dom 1386 unter Johann Gelezzo Visconti und dem Baumeister Heinrich Arler von Gmünd begonnen. Er ist ganz von weißem Marmor aufgeführt und bietet von Außen mit seinem Wald von Thürmchen ꝛc. und von Innen mit seinen fünf Schiffen, Säulen und gemalten Fenstern einen imposanten Anblick, in dem sich romanische und germanische Baukunst begegnen. Alsdann der Dom von Orvieto 1290 begonnen, durch drei Jahrhunderte fortgeführt und je nach äußern Verhältnissen und Einflüssen geändert und umgestaltet. Nur zu einer Zeit, in der die Religion alle Verhältnisse des Lebens durchdrungen hatte und Ein Glaube ungetheiltes Erbgut der Nation war, konnten solche Denkmale entstehen, welche die spätern, ideenarmen Jahrhunderte nicht weiter fortzuführen vermochten. Der Orient, welchen die Kreuzzüge aufschlossen, die Bauhütten des Mittelalters, das Ordensleben und das in die Gegensätze der Scholastik und Mystik damals sich ausprägende wissenschaftliche Leben machten deßgleichen ihre Einflüsse auf die Gestaltung dieser Baurichtung geltend. Mit dem 15ten, insbesondere 16ten Jahrhundert beginnt die vierte Periode, die der romanischen Wiederherstellung, im Grunde aber die des Verfalls der christlichen Architektur. Von der Basilika ausgehend, welche die Grundform für die folgenden Kirchenbauten hergab, hatte sie sich, die angestrebte Richtung nach Oben verfolgend, naturgemäß entwickelt und, den romanischen Styl im Rundbogen zum Durchgangsmoment nehmend, zum germanischen im Spitzbogen fortgebildet, in dem sie ihren vollen Ausdruck fand und ihre Blüthe erreichte; nun aber strebt der hochgetragene Geist wieder in die Tiefe. Zwar wirkte die alte Tüchtigkeit noch lange nach und Baumeister, wie Brunelleschi, Bramante, Michel Angelo ꝛc., wußten noch Großartiges zu schaffen, wovon die Peterskirche zu Rom, zu der 1506 der Grundstein gelegt wurde, Zeugniß gibt. Indeß machte sich von nun an allmählig der Zerfall geltend. Das Wiederaufleben der Antike in Italien, die Glaubensspaltung des 16ten Jahrhunderts, welche die religiöse und politische Einheit der teutschen Nation zerstörte, sowie die dadurch hervorgerufenen Zerwürfnisse übten wie auf die Kunst überhaupt, so auf die christliche Baukunst einen höchst nachtheiligen Einfluß aus. Aehnlich wie die christliche Malerei einen weltlichen, sensualistischen Charakter annahm und ausartete: so auch die christliche Architektur. In der Sucht befangen, altheidnische Kunst mit mittelalterlich christlicher

zu vereinigen, wurde die Baukunst zu einem Zwittergeschöpf, artete aus und die nach den Antiken gebildete Zierlichkeit verdrängte das ernste, ehrwürdige Teutsche. Französischer Prunksinn trug das Seinige dazu bei, gab unter Ludwig XIV. den Ton auch hierin an und Teutschland folgte sclavisch nach. Vergebens hatte man schon früher in der üppigen Fülle des Renaissance-Styls eine neue Periode heraufzubeschwören gesucht, vergebens wollten die Jesuiten in ihren sonst trefflichen Bauten die Kunst im Dienste der Kirche festhalten; der Verfall schritt von Epoche zu Epoche fort. Die alten Münster blieben unverstanden und daher auch unvollendet stehen; das Gute wurde vielfach überbaut und mit dem borstigen Pinsel der Aufklärung übertüncht; der Spitzbogen verflachte sich zum Rundbogen; in der Ornamentik entstanden Schnörkel, Schnecken, Pfeiler wurden gethürmt, der Geist wich und die hohe Blüthe der dritten Periode endigte in der vierten im Zopfstyle, der sich, ein treues Abbild des kirchlich politischen Lebens, Hand in Hand mit der damaligen Corruption der Höfe und dem Wohlleben des Clerus auf die geschmackloseste Weise ausbildete. Der neuern Zeit, in der sich das politische Element ausschließlich dem kirchlichen gegenüber geltend zu machen sucht, ist es noch nicht gelungen, einen neuen Kirchenbaustyl hervorzurufen. Ins transeunte Leben verschlungen, bringt sie auch dessen Erzeugnisse auf dem Boden der Architektur hervor: Fabriken, Kasernen, Badehallen, Eisenbahnbauten und Paläste. Doch regt sich in den neuesten Decennien mit dem Wiedererwachen des kirchlichen Lebens ein neues kirchliches Kunstleben. Namentlich ist von dem kunstsinnigen Könige Ludwig von Bayern so manche schöne und große Anregung nach dieser Seite hin ausgegangen. Er hat in den neuerrichteten Kirchen zu München, in der Bonifaziusbasilika, der Allerheiligenkirche, der Ludwigs- und Aukirche vier reine Muster der alten Kirchenbaustyle hingestellt, und dadurch gezeigt, wo die kirchliche Architektur anknüpfen müsse, um etwas Würdiges zu leisten. Deßgleichen ist der Canon der teutschen Baukunst, der Cölner Dom, zu weiterem Ausbau in Angriff genommen worden. Indessen kann die christliche Baukunst erst dann wieder ein neues Leben treiben, wenn der christliche Geist die Herzen der Völker wahrhaft durchdrungen hat, Ein Glaube blüht, die Kirche sich ungehindert entwickeln kann und das staatliche Prinzip nicht ausschließlich seinen Cultus geltend machen will. [Werfer.]

Baukunst bei den Hebräern. Die barbarischen Verwüstungen, von denen Palästina oftmals heimgesucht wurde, haben uns so wenig Ueberreste von den Bauwerken der alten Juden übrig gelassen, und die Nachrichten in den hl. Urkunden sind so allgemein gehalten, daß es uns unmöglich ist, den Charakter der hebräischen Baukunst näher zu bestimmen; nur so viel ist gewiß, daß er sich überall an den ägyptischen Baustyl anschloß, und daß erst viel später römisch-griechische Architektur Eingang fand. Der Tempel hatte nach Grundriß und Ausführung ein entschieden ägyptisches Gepräge, und wenn auch tyrische Künstler mithalfen, so änderten sie am Charakter desselben nichts, da sein Grundriß schon seit Jahrhunderten in der Stiftshütte vorhanden war. Nicht weniger sieht man aber auch an dem Palaste, welchen Salomo zu Jerusalem erbaute, in Allem ein Abbild ägyptischer Bauten, wie man sie noch in den Ruinen von Theben findet: nämlich derbe Umfassungsmauern, deren Stärke durch die pyramidale Gestalt gemildert wird, eine schwere, aus großen Steinen bestehende Bedachung, die auf vielen Säulen von ansehnlicher Stärke ruht, Säulen von mannigfachen Gestalten, und eben so abwechselnden Kapitälen, aber ohne Gewölbe, das Düstere der einfachen, schwerfälligen Form gehoben durch reiche Verzierungen an den Wänden. Die Israeliten hatten bei ihrem Aufenthalt in Aegypten hinlänglich Gelegenheit, die ägyptische Weise kennen zu lernen und auch zu üben, und wenn sie diesem Charakter immer getreu blieben, so lag der Grund darin, daß die canaanitischen Gebäude das nämliche Gepräge trugen, und daß ihnen keine Gelegenheit zur Ausbildung eines selbstständigen Charakters gegeben war. Denn alle Baukunst concentrirt

sich in den Tempeln, an Palästen und andern Gebäuden kann sich gar kein eigenthümlicher Styl entwickeln; da der Grundriß für den Tempel schon gegeben war, mußten nothwendig auch die übrigen Bauwerke darauf beschränkt bleiben. (Beiträge zur Geschichte der Baukunst von Stieglitz I. 53. Das Gebiet der Kunst von Deutinger S. 237.) [Schegg.]

Baulast, kirchliche, nennt man die Verpflichtung zur Bestreitung der Kosten für den Unterhalt der kirchlichen Gebäude. Das gegenwärtig geltende gemeinrechtliche Normativ für diese Verpflichtung zunächst bezüglich der Pfarrkirchen gibt die Bestimmung des Concils von Trient in sess. 21, c. 7 de reform., wornach die Baupflicht in einer dreifachen Abstufung geordnet ist. Primär legt nämlich das Concil dieselbe der Fabrica, d. h. dem zur Bestreitung der Cultus- und Baubedürfnisse ausschließlich bestimmten Vermögen auf. Subsidiär, wo die Fabrica unzureichend ist, sollen „alle Patrone und Anderen, welche Fruchtgenuß von der betreffenden Kirche haben" belastet sein. Letztlich beim Abhandensein aller andern Mittel sind die Parochianen zur Uebernahme der Baulasten zu nöthigen. Soferne endlich aber auch diese Hilfsquelle nicht ergiebig genug ist, soll die Gemeinde einer andern Pfarrei einverleibt, die kirchlichen Gebäude aber anständigen, weltlichen Zwecken gewidmet werden. — Diese einfachen, in der Natur der Sache ebensowohl als im ältern Kirchenrechte begründeten Bestimmungen haben gleichwohl in der Auslegung und Anwendung so mannigfache Schwierigkeiten, daß sich über diese Lehre eine namhafte Literatur gebildet hat. Neuere Bearbeitungen haben namentlich von Sainte-Marie-Eglise *), von Reinhardt **), Gründler ***) und besonders schätzbar Permaneder ****) und Helfert †) geliefert, und in zahlreichen Abhandlungen werden fortwährend die einzelnen Streitpunkte erörtert ††). — Am wenigsten controvers ist die Baupflicht der Fabrica. Zwar spricht das Concil nur davon, daß die Renten des Kirchenvermögens zum Bau verwendet werden sollen, doch kann es keinem begründeten Bedenken unterliegen, im Nothfalle auch den Grundstock und die Renten aus besondern Stiftungen in Anspruch zu nehmen, wenn die Beiträge der übrigen subsidiär Verpflichteten nicht zureichen, ja es kann sogar, wenn ein besonderer Baufond besteht, das Capital principaliter angegriffen werden. Sehr bestritten sind dagegen die oben angeführten Worte des Concils, womit dasselbe die zweite Classe der Pflichtigen bezeichnet. Namentlich ist die Interpretation der Worte „omnes patronos" controvers, indem ein Theil der Ausleger sie absolut faßt und jeden Patron (mit Ausnahme der Ehrenpatrone) für pflichtig erklärt, während andere den folgenden Relativsatz (qui fructus — percipiunt) auch auf jene Worte beziehen, und demnach nur diejenigen Patrone für beitragspflichtig halten, welche außer den patronatrechtlichen Vortheilen noch besondere Einkünfte von der betreffenden Kirche beziehen. Diese letztere Ansicht ist gewiß die richtige, indem für sie außer dem ältern Rechte

*) Die Pflicht der baulichen Erhaltung und Wiedererbauung der Cultusgebäude. Augsburg 1832.

**) Ueber kirchliche Baulast. Stuttgart 1836.

***) Ueber die Verbindlichkeit zum Beitrag der Kosten zur Erhaltung der Cultusgebäude. Nürnberg 1839.

****) Die kirchliche Baulast ꝛc. München 1838.

†) Von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der kirchlichen Gebäude. 2te Aufl. Prag 1834.

††) Wir nennen hier die Abhandlungen von Gründler (in Weiß Archiv des Kirchenrechts Bd. V. Nr. 12.); Lang (Archiv für Civilpraxis Bd. XXIV. S. 12. ff. 296 ff. Bd. XXVIII. S. 103.); Helfert (Richters critische Jahrbücher Bd. I. S. 692 und Archiv für Civilpraxis Bd. XXVII. S. 103). Huck (Zeitschrift für teutsches Recht von Reyscher und Wilda Bd. VIII. S. 326.); Pötzl Inauguraldissertation über die Frage: Ist der Patron als solcher baupflichtig. München 1843; Mayer (Zeitschrift für deutsches Recht Bd. 10. S. 89).

und den Regeln der grammatischen Interpretation ganz unzweideutig die Natur der patronatrechtlichen Vortheile selbst spricht, welche den Charakter einer durch frühere Leistungen erworbenen Remuneration, nicht aber eines zu künftigen Prästationen verpflichteten Fruchtgenusses haben. Allerdings muß auch der einfache Patron nach der richtigen Meinung zu Neubauten oder ihnen gleichstehenden Hauptreparaturen concurriren, allein diese Verpflichtung beruht nicht auf dem Genusse von Vortheilen, sondern lediglich auf dem Umstande, daß mit dem Aufhören des alten kirchlichen Gebäudes zugleich die Thatsache weggefallen wäre, auf welche sich sein Patronat gründet, daher er sich auch durch Verzicht auf sein Patronat oder wenn der Neubau auf seinem Boden geführt wird, durch Theilung desselben mit dem Wiedererbauer von der Concurrenzpflicht befreien kann. — Neben den Patronen gehören noch die Decimatoren, die Inhaber von Renten aus incorporirten oder säcularisirten Pfarreien, endlich die Pfarrer und übrigen Beneficiaten der baubedürftigen Kirche, soferne sie aus dem Kirchenvermögen selbst bepfründet sind, in die zweite Classe. Ein wichtiger Streitpunct ist hiebei die Beitragspflichtigkeit der Laiendecimatoren. Moderne Autoren stellen nämlich die Behauptung auf, alle Zehnten, die sich in Laienhänden befinden, seien von dem kirchlichen Nexus und hiemit auch von der Baulast befreit. Dieser Ansicht gegenüber, welche lediglich von dem gegenwärtigen zufälligen Besitzstande die rechtliche Natur der Zehnten ableitet, ist gründlich ausgeführt worden, daß die letztere vielmehr nach dem Ursprunge der Zehnten beurtheilt werden müsse, und demnach bei demjenigen Zehnten, welchen die Kirche auf Grund ihres Besteurungsrechtes erworben, die kirchliche Natur auch beim Uebergange in Laienhände immanent sei und immer die Baulast involvire, wogegen derjenige, den sie aus reinen Privatrechtstiteln acquirirte, nur vorübergehend so lange er sich im Vermögen der Kirche befindet, den Character eines Kirchenzehnten habe, durch Uebergang in Laienhände aber denselben verliere und nicht mehr zum Kirchenbau verpflichte. — Zu den in letzter Linie baupflichtigen Parochianen endlich sind alle zu zählen, welche irgendwo im pfarrlichen Nexus stehen, und einen wenn auch noch so geringen Gebrauch von der Kirche machen. Namentlich liegt daher auch den Forensen, d. h. denjenigen Personen, welche im Pfarrbezirke Besitzungen haben, aber in einer andern Pfarrei eingepfarrt sind, ein Baukostenbeitrag ob, da sie bezüglich ihrer in der Pfarrei liegenden Grundstücke an den kirchlichen Andachtsübungen und Segnungen für das Gedeihen der Feldfrüchte Theil nehmen. Ferner den Filialisten, doch besteht über die Voraussetzungen ihrer Baupflicht Streit, indem einige Canonisten sie für unbedingt baupflichtig erklären, selbst wenn sie eine eigene Kirche und einen eigenen Hilfspriester haben, andere nur dann, wenn sie mehr oder minder Gebrauch von der Pfarrkirche machen. Daß indeß bei den durch unio per aequalitatem unter einem Pfarrer verbundenen Kirchengemeinden kein gegenseitiger Anspruch auf Baubeiträge bestehe, ist außer Frage. — Die Beitragsquoten der einzelnen Verpflichteten bestimmen sich bei den Nutznießern aus dem Kirchenvermögen nach Maaßgabe ihrer Bezüge, bei den Parochianen nach Verhältniß ihres Einkommens. Den contribuirenden Geistlichen muß die Congrua frei bleiben und den Decimatoren ist der Abzug der Perceptionskosten des Zehnten gestattet. — Die bisher ausgeführten Grundsätze, welche das Concil von Trient über die Baulast aufstellte, waren, wie bemerkt, nicht neu, sondern standen mit der frühern Entwickelung des kirchlichen Güterrechts in engster Verbindung, müssen daher im Zweifel aus demselben erklärt werden. Die Baukosten wurden nämlich in den frühesten Zeiten in der Weise bestritten, daß der Bischof als Verwalter des Gesammtvermögens der Diöcese den vierten Theil des Einkommens zur Bestreitung der Cultus- und Baubedürfnisse verwendete. Als in der Folge sich die Pfarreien entwickelten und diesen ihre Einkünfte unmittelbar zugewiesen wurden, so blieb die Ausscheidung eines Viertheils des durch die Entstehung der Zehnten sehr vermehrten

Vermögens für Cultus und Bauten noch einige Zeit fortbestehen, kam aber allmählig ab, als ein großer Theil der Kirchengüter zur Dotirung der Kirchenämter, als Beneficien, gebraucht wurde, und ein anderer sehr bedeutender Theil schon seit den Merovingern in weltliche Hände kam. Es war daher nicht mehr als billig, daß diejenigen, welche auf diese Weise in den Besitz der Kirchengüter kamen, auch bei Kirchenbauten Beiträge leisteten, falls die geschmälerten Kirchenfabriken nicht ausreichten, und diesen Billigkeitsgrund haben die Kirchengesetze und namentlich die erörterte Bestimmung des Concils von Trient zur rechtlichen Nothwendigkeit erhoben. — Die Frage, ob die Kirchenbaulast ihrer rechtlichen Natur nach persönlich oder Reallast sei, ist immer eine Thatfrage, und muß durch Beweis hergestellt werden. Einen allgemeinen rechtlichen Charakter als Reallast oder als persönliche Verbindlichkeit hat sie nicht, und es müssen daher, falls die gemeinrechtlichen Bestimmungen nicht ausreichen, Statuten, Gewohnheiten oder unvordenklicher Zustand als Entscheidungsnormen gebraucht werden. — Ueberhaupt bestehen hinsichtlich der Kirchenbaulast sehr mannigfache Gewohnheiten und Particulargesetzgebungen, ergänzend, erläuternd und modificirend, neben den gemeinrechtlichen Normen. Es sei hier nur der allgemeinen kirchlichen Gewohnheit, die überdieß in den teutschen Gesetzgebungen durchgängig bestätigt worden ist, gedacht, nach welcher die Pfarrgemeinde die nöthigen Hand- und Spanndienste leistet, ferner der von der Theorie mit Recht bekämpften Richtung vieler teutschen Gesetzgebungen, die Baulast vornehmlich der Gemeinde aufzulegen, so daß diese entweder zugleich mit der Kirchenfabrik oder doch in erster Stufe nach ihr für baupflichtig erklärt wird. — Die nämlichen Grundsätze, welche über die Baupflicht an Kirchen bestehen, werden analog auf die Wohn- und Oeconomiegebäude der Pfarrer und andern Bepfründeten angewendet. Den Pfründnern selbst, soweit sie hiebei zu concurriren haben, ist bei bedeutenderen Bauten particularrechtlich nicht selten die Aufnahme eines Capitals ad onus successorum gestattet, d. h. in der Weise, daß die Tilgung der Schuld in bestimmten Fristenzahlungen, welche auch auf die Nachfolger übergehen, zu geschehen hat (sog. anni cleri (s. d. A.), Aussitzen, Versitzen). — Die bauliche Unterhaltung der Schloß- und Hauskapellen fällt ihren Besitzern, die der Orts- und Feldkapellen den Gründern und den Gemeinden zur Last. Einfache, bei einer verfallenen Nebenkirche bestehende Beneficien sollen nach der Bestimmung des Concils von Trient auf die Mutter- oder eine andere benachbarte Kirche übertragen werden. [Hildenbrand.]

Baum des Lebens und Baum der Erkenntniß. Welche Bewandtniß es mit diesen zwei Bäumen des mosaischen Paradieses (Gen. 2, 9. 16. 3, 1—7. 22—24.) habe, ist ein Gegenstand vielfacher Verhandlung gewesen, da dieselben wegen des damit in so naher Beziehung stehenden Sündenfalles und seiner Folgen, wie nicht minder auch der gesammten christlichen Erlösungstheorie von jeher ganz besonders das Interesse der Theologen und Philosophen auf sich gezogen haben. Wir glauben die rationalistischen Auf- und Ausklärungsversuche, die alle Schwierigkeiten mit seichten Allegorien höchst unexegetisch beseitigen möchten, und ebenso die mythischen Deutungen, die mit den drei ersten Kapiteln der Genesis allerdings die Grundlage der ganzen Offenbarung und des Christenthums selbst ins Reich der Fabel verweisen, hier, wenigstens was das Einzelne betrifft, mit Fug übergehen zu können, indem wir uns statt dessen vielmehr strenge und einfach an die Worte der Bibel sammt deren kirchlicher Auslegung und die Principien einer gesunden christlichen Philosophie halten. — Daß Moses bei dem Baum des Lebens, ez hachajim, und dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, ez hadaath tob wara, an zwei wirkliche Bäume übernatürlicher Art gedacht habe, die beide in der Mitte des Gartens Eden standen und deren Früchte dem Genießenden einestheils ewiges Leben, anderntheils mit der Erkenntniß des Guten und Bösen zugleich Sünde und Tod brachten, kann nach dem klaren Wortver-

stande und dem ganzen Zusammenhang aller Stellen, wo er sich darüber ausspricht, exegetisch nicht bezweifelt werden, mag man auch sonst über die Wahrheit seiner Angaben denken wie man will. Die Ausflucht, daß er in seiner ganz historischen Darstellungsweise ein (subjektives) Philosophumenon über den glücklichen Urzustand der Menschheit und den Ursprung des moralischen und physischen Uebels in der Welt habe verbergen wollen, ist durch nichts begründet, und wir haben wissenschaftlich kein Recht, weder seine Worte minder reell zu fassen, als er selbst sie offenbar verstanden hat, noch auch sie des geistigen Gehaltes zu entleeren, welchen er selbst oder vielmehr ein Höherer als er deutlich genug in sie hineingelegt hat. Darum hat dann auch die gesammte jüdische und christliche Theologie, in sofern sie an dem Geist und dem Buchstaben der Bibel gläubig festhielt und noch festhält, Beides, die Wirklichkeit und die Uebernatürlichkeit jener Bäume, allezeit anerkannt, und jeden Erklärungsversuch, wodurch man entweder ihre Wirklichkeit bis zur krassen Materialität herabzog und so alle Uebernatürlichkeit davon abstreifte, oder aber ihre Uebernatürlichkeit bis zum dünnsten, metaphorischen Spiritualismus verflüchtigte und dagegen alle leibhaftige Wirklichkeit derselben in Fabel und Mythos aufgehen ließ, mit Unwillen von sich gewiesen. Das also muß auch für unsern Versuch, das Wesen beider Bäume den Begriffen der Gegenwart näher zu bringen, der höchste, leitende Grundsatz sein. — Gehen wir nun hiernach sogleich zum Einzelnen über, so ist ohne Frage die Erklärung des Lebensbaumes die im Ganzen minder schwierige, weil seine Natur an sich einfacher und auch mit dem sonst uns Bekannten analoger ist, als die des Erkenntnißbaumes. Freilich sagt Moses über ihn noch viel weniger als über letztern; er nennt uns nur seinen Namen und Standort (Gen. 2, 9.), und sagt dann, Gott habe nach dem Sündenfall den Menschen aus dem Paradiese vertrieben, „damit er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch vom Baume des Lebens, und esse und lebe ewiglich" (Gen. 3, 22.), sowie, er habe vor den Garten Eden die Cherubim gestellt mit dem blitzenden Feuerschwert, „zu bewahren den Weg zum Baume des Lebens" (V. 24.). Bei diesem Wenigen, was Moses über den Lebensbaum sagt, drängten sich den gläubigen Forschern eine Menge Fragen auf, die im Grunde doch alle ziemlich unerheblich sind; z. B. ob der einmalige oder der wiederholte Genuß seiner Früchte dem Adam das ewige Leben gegeben haben würde; ob dem Baume die Kraft dazu auf übernatürliche oder auf natürliche Weise innegewohnt habe; ob er in seiner äußern Erscheinung als ein einzelner Fruchtbaum, z. B. als Brodbaum oder Palme, als Apfelbaum, Feigenbaum, Balsamstaude ꝛc., oder als Collectivum für alle Bäume des Paradieses, von denen der Mensch nach Gottes Gebot essen sollte (Gen. 2, 16.), zu denken sei u. dgl. Die Erörterung darüber lassen wir auf sich beruhen und bemerken im Allgemeinen nur noch, daß sichtlich in der Genesis vorzugsweise die physische Wirklichkeit des Baumes betont worden ist. Nun treffen wir aber ferner im Buche der Sprüchwörter auf eine Parthie Stellen, wo bildlich oder allegorisch vom Baume des Lebens gesprochen und ganz besonders dessen sittliche Bedeutung hervorgehoben wird. Denn wenn hier die Weisheit, die Werke des Gerechten, die Hoffnung und die heilsame Wahrhaftigkeit, jedes für sich, ein Baum des Lebens heißen (Sprüchw. 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4.): so wird Niemand die Bildlichkeit dieses Ausdrucks in solcher Verbindung mißkennen, dabei aber doch jeder zugestehen müssen, daß hier überall der Begriff des Sittlich-Guten keineswegs abstrakt, sondern vielmehr in unmittelbarster Beziehung zu dem der Glückseligkeit gefaßt sei, also auch in diesen Stellen vom Begriff jenes Baumes trotz der Vorherrschaft des Geistigen dennoch selbst das Natürliche nicht ganz ausgeschlossen werde. Treten aber so allerdings in den genannten zwei Büchern die beiden Seiten des Lebensbaumes stark genug auseinander, so werden dagegen in dem dritten Buche, wo davon die Rede ist, in der Offenbarung Johannis, dieselben aufs innigste miteinander verbunden, eben darum

aber hier auch das Wesen des Lebensbaumes selbst in einem höhern Sinne, wie dort, genommen. Es wird hier nämlich denen, welche überwunden haben und durch das Blut des Lammes rein geworden sind, gewissermaßen als Inbegriff aller himmlischen Seligkeit der Genuß der Früchte vom Holze des Lebens verheißen, welches im Paradiese der Zukunft am Ufer des vom Wasser des Lebens getränkten Stromes in reicher Fülle wachse und allmonatlich neue Früchte hervorbringe. (Apoc. 2, 7. 22, 1—3. 14.). Da hier überall nicht von reinen Geistern, sondern von leiblich auferstandenen gesprochen wird, so kann der Verfasser auch unter dem Genusse, dem Holze des Lebens und dessen Früchten nicht etwas rein Geistiges, sondern gewiß nur etwas geistig Verklärtes, die volle Herstellung nämlich und Vollendung des paradiesischen Lebensbaumes, verstanden haben. Zugleich aber ist Alles, was Johannes vom ewigen Leben im Himmelreiche sagt, nicht ins absolut Jenseitige zu verlegen; ihm zufolge beginnt vielmehr das ewige Leben für den Christen schon hier auf Erden; darum muß diesem auch schon hier die Frucht vom Lebensbaume als Speise mitgetheilt werden. Wirklich geschieht dieses nun in den Sacramenten der Kirche und vor allen im hl. Abendmahl, das uns daher auch allein den vollständigsten Aufschluß über den paradiesischen Lebensbaum zu geben vermag. Kann sich in solchem Betracht, gemäß dem allgemeinen Verhältniß des ursprünglichen Paradieses zu dem durch Christus herbeigeführten Himmelreich, jener Baum zu diesem Sacrament freilich nicht anders wie die keimende Blüthe zur ausgewachsenen Frucht verhalten haben, und ist deßhalb ihr Unterschied immer noch bedeutend genug: so möchte doch dieses aus der Vergleichung beider wohl als sicheres Resultat hervorgehen, daß in ersterem die Verbindung des natürlichen Elementes (der Species) mit der geistigen Gnadenwirkung (dem substanziellen Gehalt seiner Früchte) durch einen Akt heiliger Magie von Gott selbst vollzogen gewesen ist, was dann zugleich der Grund war, weßhalb dem gefallenen und noch nicht wiederhergestellten Menschen der Genuß der Früchte dieses Baumes entzogen und so mit ihm bis zum Moment der Erlösung eine Art Excommunication von Gott vorgenommen werden mußte, die für denselben ebensowohl eine Gnade, wie eine Strafe war. — Weit schwieriger ist es, vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen eine richtige Vorstellung zu gewinnen, obwohl Moses ausführlicher davon redet und der Baum selbst durch die Versuchung und den Sündenfall des ersten Menschen, wozu er die Veranlassung gab, weit verhängnißvoller für unser Geschlecht geworden ist, wie der vorhin betrachtete. (Gen. 3, 1—7.) Zuerst muß, was seinen Namen betrifft, darauf aufmerksam gemacht werden, daß er nicht in gleicher Unmittelbarkeit ein Baum der Erkenntniß, wie der andere ein Baum des Lebens genannt gewesen sein kann, weil die Frucht eines Baumes dem Genießenden an und für sich wohl Leben oder Tod, aber nicht ohne die Dazwischenkunft der eigenen Geistesthätigkeit des Genießenden auch Erkenntniß zu geben vermag; und sodann, daß hier keineswegs von Erkenntniß überhaupt, wie dort von Leben und gar von ewigem Leben, sondern bestimmt nur von Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede ist, wodurch sogleich jene thörichten Hypothesen einiger namhaften Philosophen der jüngstvergangenen Zeit und ihrer noch lebenden Schüler zurückgewiesen werden; als ob nach biblischer Vorstellung Gott dem Menschen die Erkenntniß als solche habe verbieten oder vorenthalten wollen, damit er nicht frei und ihm gleich werde, dann aber jener Baum dem Menschen das Beste, was er habe, gegeben, nämlich sein Selbstbewußtsein, seine Vernunft und Freiheit geradezu vermittelt, d. h. aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit hinüber geführt habe. Um dieses Mißverständniß völlig abzuschneiden, bemerken wir hier noch, daß es eine Erkenntniß gibt, die dem Menschen gut ist, und diese soll er gerade nach Gottes Willen haben, weil Gott ihm ja die Anlage dazu verliehen hat! — daß es aber auch eine Erkenntniß gibt, die nur durch ein Verbrechen gewonnen werden kann, die Erkenntniß des bösen

Gewissens nämlich, die den Menschen zwar das Gute und Böse unterscheiden lehrt, aber keineswegs ihn frei macht, sondern vielmehr ihn vor sich selbst als schuldbeladen und als Knecht der Sünde erscheinen läßt, ihm zugleich die Ruhe seines Bewußtseins trübend und seine Willenskraft lähmend. Daß diese Erkenntniß, die an sich nichts Gutes noch Wünschenswerthes und Beseligendes hat, und die dem Menschen vermöge der ihm anerschaffenen Wahlfreiheit von Gott zwar nicht unmöglich gemacht, wohl aber im Wege eines sittlichen Gesetzes verboten werden konnte, bei dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen allein gemeint war, folgt schon aus dem Begriffe der Heiligkeit und Liebe Gottes von selbst; und wenn dagegen die Schlange behauptet, Gott habe mit Nichten aus Liebe, um dem Menschen das Leben zu erhalten, sondern blos aus Neid und Eifersucht, um ihm nicht jene Erkenntniß, die er selbst habe, zukommen zu lassen, den Genuß der Frucht jenes Baumes verboten: so war gerade dieses ihre Lüge, der man noch bis auf den heutigen Tag keinen Glauben beimessen kann, ohne neuerdings den Sündenfall der ersten Menschen zu begehen. Andererseits aber gewinnt allerdings auch der Gute, der die Prüfung bestanden hat, eine Erkenntniß des Guten und Bösen, die er vorher, im Stande der Kinderunschuld (vgl. Deuteron. 1, 39. 2 Sam. 19, 36. Jes. 7, 15 ꝛc.), noch nicht besessen hatte, und wenn hierzu jener Baum ebenfalls die Gelegenheit bot und freilich auch so ein Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen genannt werden konnte: so ist klar, daß diese Erkenntniß eben nur durch Nicht-Essen gewonnen werden konnte, daß Gott diese Erkenntniß dem Menschen nicht vorenthalten wollte, und daß der Mensch nur durch diese Erkenntniß, die er nach wohlbestandener Prüfung erhalten hatte, in der That Gott ähnlich geworden wäre, nicht aber durch die Erkenntniß nach schlecht bestandener Prüfung. — Nun aber kommen wir erst zur Hauptfrage — zur Frage nach der Qualität jenes Baumes, da mit deren Beantwortung die Entscheidung über die weitere, wie das Essen von den Früchten dieses Baumes eine Sünde, und zwar eine unter Todesstrafe verbotene Sünde (Gen. 2, 17.) sein konnte, aufs innigste zusammenhängt. Da Alles, was Gott erschaffen hatte, vollkommen gut war (Gen. 1, 31.) und dieses namentlich von den Bäumen, und zwar ohne Unterschied galt (Gen. 1, 12.): so kann auch der Baum der Erkenntniß und dessen Früchte wenigstens nicht von vornherein und an sich etwas Böses oder Bösemachendes, und eben so wenig etwas Schädliches oder Todbringendes gewesen sein. Denn hier etwa an einen gewöhnlichen Giftbaum denken zu wollen, wie Einige gethan, ist darum unstatthaft, weil der Begriff eines Giftes den eines von Krankheitsstoff bereits innerlich inficirten, irgendwie ungesunden und der Außenwelt unterworfenen Körpers vorausseţt, der Mensch aber vor dem Fall noch ganz gesund, noch in jeder Beziehung naturbeherrschend, und keineswegs schon so, wie jetzt, mit dem non posse non mori behaftet war, vermöge dessen allein ihm das Gift jetzt etwas anhaben kann. Da ferner Gott den Tod nicht gemacht hat, dieser vielmehr lediglich der Sold der Sünde und nur durch die Sünde in die Welt gekommen ist, so kann vor der Sünde auch kein Gift in der Welt gewesen sein, und zu sagen, Gott habe letzteres erschaffen, hieße demnach dasselbe, wie: er habe auch dessen einzige Ursache, die Sünde, erschaffen! So ging also der Erkenntnißbaum in jeder Beziehung gut aus der Hand Gottes hervor. Nehmen wir nun an, daß er diese Qualität auch später noch, als Gott seine Früchte zu genießen dem Menschen verbot, behalten hatte: so kann der Grund jenes Verbotes allein in der Willkür Gottes gelegen haben; er hätte dann eben so gut auch jedes Andere an sich Erlaubte dem Menschen verbieten können, bloß um so den Gehorsam des Menschen zu prüfen — eine Ansicht, die allerdings eine sehr gewöhnliche unter den Theologen ist und die schon Augustinus (de Genesi ad litteram VIII, 6. 13. XI. 31.) hauptsächlich deßhalb aufgestellt und kräftigst zu vertheidigen gesucht hat, um der gnostisch-manichäischen Irrlehre von der Materie

als Quelle und Sitz des Bösen jeden Zugang zu versperren. Daß man sich dabei Gott ganz wie einen menschlichen Erzieher und die ersten Menschen wie Kinder denkt, versteht sich von selbst. Hiergegen aber läßt sich sagen, daß erstlich die kirchliche Lehre von der Vollkommenheit des menschlichen Urzustandes keineswegs gestattet, Adam und Eva wie Kinder, sondern nur als völlig erwachsene oder große, und dazu noch mit hoher Erkenntniß ausgerüstete, sowie mit heiligem und gerechtem Willen durch Gottes Gnade begabte Menschen zu denken; daß ferner kein anderes der uns bekannten göttlichen Gebote oder Verbote rein willkürlich, sondern alle zwar in Gottes Willen als höchstem Pflichtprincip gegründet, aber nicht minder doch auch mit der gesammten Natur Gottes und seiner Schöpfung innerlichst harmonirend und so als Manifestationen der göttlichen Liebe, Weisheit und Heiligkeit im vollen Sinne frei und nothwendig zugleich sind, d. h. über diesen bloß menschlichen Kategorien stehen. Erscheint aus diesen Gründen der Augustinische Erklärungsversuch als unzulänglich, so dürfte dagegen folgender jenen Anständen keineswegs unterliegen, und auch an der Klippe, die Augustinus vermeiden wollte, glücklich vorbeifahren, während er sich genau an die Worte der Genesis und den Geist der christlich-positiven Doctrin hält. Beachtet man nämlich, daß ja auch von den Thieren durchaus dasselbe, was von den Bäumen galt, daß nämlich auch sie gut aus der Hand Gottes hervorgingen (Gen. 1, 25.), und daß es dennoch dem Teufel durch Gottes Zulassung gestattet war, sich der Schlange bei der Verführung des Menschen zu bedienen, sie förmlich zu besitzen, zu bewegen und selbst sprechen zu lassen: so wird sich — vorausgesetzt, daß diese durch die kirchliche Interpretation aller Zeiten gesicherte Erklärung der Schlange (Gen. 3, 1 fg. vgl. Offb. 12, 9. 20, 2.) die richtige ist — wohl nichts Gegründetes gegen die Annahme einwenden lassen, daß dem Teufel ebenso zum Baume der Erkenntniß der Weg offen stand, um in analoger Weise auch ihn in Besitz zu nehmen, durch die böse Magie seines Willens seine Lebenssäfte und Früchte sich gleichsam anzueignen und letztere innerlich solcher Weise zu inficiren, daß wer dieselben aß, dadurch mit ihm selbst in Rapport und geistige Lebensgemeinschaft trat, ganz wie auf der andern Seite derjenige, der vom Baum des Lebens aß, in Rapport und Lebensgemeinschaft mit Gott versetzt wurde. Daß die Natur dem Bösen nicht ganz unzugänglich ist, zeigt ja außer vielem Andern schon das Phänomen der Concupiscenz in unserer eigenen Natur oder Leiblichkeit, und wenn der Segen, d. i. der Wille des guten, gottgeeinigten Geistes, die Natur über sich zu erheben vermag, so muß nach demselben Gesetz auch der Wille des bösen Geistes sie unter sich herabziehen und verderben, sie innerlich zersetzen, mit falschen oder bösen Trieben erfüllen und so, in einem tiefern Sinne des Wortes, allerdings (magisch) vergiften können. Man wird die Ansicht, welche dem Teufel, besonders vor seiner Besiegung durch Christus — und eine ähnliche Aufgabe war ja dem Menschen überhaupt, war namentlich Adam vor dem Falle in Bezug auf das Weltganze (Gen. 1, 26.) und insbesondere das Paradies (Gen. 2, 15.) durch Gottes Bestimmung zugefallen — eine reelle Macht in der Welt zuschreibt, nach der jetzt geltenden Schwachgläubigkeit, vielleicht des Aberglaubens bezüchtigen; aber diesen Aberglauben theilt die Bibel, die Kirche, der Volksglaube aller Zeiten, und daß es, worauf es hier vor Allem ankommt, wie eine heilige Communion, so nicht minder auch eine Communion des Bösen gibt, Solches möchte durch die mysteria iniquitatis in den verschiedensten Ländern und den verschiedensten Geschichtsepochen wohl sehr unzweideutig herausgestellt werden. Darnach dürfte dann jener infernale Zauber, der sich bei dem Baume der Erkenntniß in der Lustigkeit seines Anblicks sowie in dem lieblichen Aussehen seiner Früchte, ihrer klugmachenden Kraft und ihrer so einladenden Schmackhaftigkeit zeigte (Gen. 2, 6.), immerhin wohl noch etwas mehr wie eine bloße Selbsttäuschung der Eva gewesen sein, und wenn man hier uns fragt, weßhalb Gott es zugelassen, daß gerade die

zwei edelsten Naturprodukte, das klügste Thier des Feldes (Gen. 3, 1.) und der Baum, der in der Mitte des Paradieses (Gen. 3, 3.), also unweit des Lebensbaumes (Gen. 2, 9.) stand, vom Widersacher Gottes und des Menschengeschlechts so gebraucht oder vielmehr mißbraucht werden durften, um dadurch den Menschen zu versuchen, so wissen wir dafür bloß dieses als Grund anzuführen, daß, abgesehen von der Freiheitsprobe, welcher der Mensch als freies Geschöpf nothwendig ausgesetzt werden mußte, das Böse nun einmal durch die Sünde eines Theils der Geisterwelt da war, und Gott jetzt nicht allein, sondern nur unter Mitwirkung der Geschöpfe und insbesondere des Menschen dasselbe in den Abgrund stürzen wollte, wohin es gehörte. Hatte es nun aber diese Bewandtniß mit dem Baume der Erkenntniß, so war es im eigentlichen Sinne ein Baum der Sünde und des Todes, ein Gegenstück zum Baume der Gnade und des Lebens, ein Mittel, den Menschen in die Gewalt seines Feindes zu verlocken, und es war nicht Willkür, es war durch Liebe geforderte Nothwendigkeit, daß der Genuß seiner Früchte von Gott dem Menschen selbst unter der Strafe des Todes verboten wurde; da ja von solcher Sünde des Abfalls an den Geist der Finsterniß selbst zunächst der innere geistige Tod und bald auch die Zersetzung aller constituirenden Elemente des Menschen die ganz unausbleibliche Folge sein mußte. [Lutterbeck.]

Baumgarten, Sigmund Jakob, berühmter lutherischer Theolog, geboren zu Wollmirstädt im Magdeburgischen am 14. März 1706, Professor der Theologie zu Halle bis zu seinem Tod am 4. Juli 1757. Ausgebreitete Gelehrsamkeit in der Theologie, Geschichte und Literatur läßt sich ihm nicht absprechen. Originalität besaß er nicht durchaus; denn seine Aufgabe war, die Wolf'sche Philosophie consequent auf die lutherische Theologie anzuwenden, wobei es nicht fehlen konnte, daß das Formelle auf Unkosten des Inhaltes hervortrat. Diese von ihm festgehaltene Aufgabe findet ihren Erklärungsgrund in dem Umstande, daß er die Spener-Franke'sche Schule vorfand, welche allem Speculativen in der Theologie abhold ganz und gar auf biblische, practische und Herzenstheologie drang, worunter alsbald der Ernst des Denkens und der Studien zu leiden anfing und sich die bekannte, noch bestehende, fehlerhafte, weil einseitige, pietistische Theologie bildete. Wie also Spener und Franke einer zu exclusiven Speculation in der Theologie entgegentraten, so fühlte sich Baumgarten, gläubiger als Michaelis und Semler, berufen, der zu exclusiven Pectoraltheologie durch streng logische Behandlung der Theologie entgegenzutreten, und er ist insofern ein bedeutendes Entwicklungsglied in dem raschen Kreislauf der lutherischen Theologie und Vorläufer Hegels. Er genoß eine ins Lächerliche, ja ins Abergläubische gehende Verehrung von Seite seiner Schüler, in denen er Sinn für Wissenschaftlichkeit weckte. Er bearbeitete Dogmatik, Hermeneutik, Moral, Polemik und Geschichte und gab eine große Anzahl theologischer Bedenken bei besonderen Veranlassungen heraus. Einer seiner innigsten Freunde war der bekannte J. S. Semler, welcher einige Schriften Baumgartens theils herausgab, theils fortsetzte, theils mit Abhandlungen versah, z. B. die Kirchengeschichte, Glaubenslehre und Moral seines verstorbenen Freundes. [Haas.]

Bautain, Ludwig, Abbé, seit 1819 Professor in Straßburg, versuchte in mehreren von Geist und Gelehrsamkeit zeugenden Schriften den Marterialismus und Atheismus besonders der französischen Philosophie des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts zu widerlegen, z. B. die christliche, im Vergleich mit der philosophischen Moral — Philosophie des Christenthums — über den Unterricht in der Philosophie in Frankreich u. s. w. Weil er aber, um die Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft gegenüber der göttlichen Offenbarung zu zeigen, behauptete, die Vernunft vermöge aus sich selbst weder an Gott zu glauben, noch das Dasein Gottes zu beweisen, so gerieth er darüber mit dem Bischofe von Straßburg, de Trevern, in Collision, welcher ihn auch suspendirte. Auch Rom sprach sich gegen ihn aus, worauf er selbst in seiner Angelegenheit dorthin reiste (1838), sich aber

unterwarf. Seit seinen Conflikten hat er sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen, und wohnt in einer berühmten Erziehungsanstalt in der Nähe von Paris. Derselbe steht beim französischen Clerus in hoher Achtung. Bekannt ist das treffliche Sendschreiben (1835), welches Möhler an ihn richtete, und in dem er aus Vernunft und Tradition beweist, (ges. Schriften II. 141), daß auch der gefallene Mensch die Kraft habe, an Gott zu glauben und sein Dasein zu beweisen. [Gams.]

Baxter, Richard, ein presbyterianischer Geistlicher Englands. Er ist geboren zu Rawton in der Grafschaft Shropshire den 12. November 1615, woselbst sein Vater ein reicher Gutsbesitzer war; doch waren die öconomischen Verhältnisse desselben wegen fortgesetzten leidenschaftlichen Spielens bald in einen sehr zerrütteten Zustand gerathen; dieß, so wie des Sohnes eigene Kränklichkeit und der schlechte Zustand, in welchem damals die Bildungsanstalten in England waren, ließen nur wenig Hoffnung auf eine tüchtige Bildung und segensreiche Wirksamkeit unseres Baxter übrig. Die Lecture eines Buches von Bunny rief in ihm zuerst den Entschluß hervor, Theologie zu studiren, und was ihn in diesem Vorhaben stärkte, war besonders der Tod seiner Mutter und eine fast wunderbare Rettung aus eigener Lebensgefahr; schon im Jahre 1638 wurde er von dem Bischofe von Worcester ordinirt. Bald nahm er Anstoß an der Lebensweise der benachbarten in Unwissenheit und Unsittlichkeit versunkenen Geistlichen der englischen Hochkirche, zumal wenn er sie mit den gottesfürchtigen nonconformistischen Geistlichen verglich, so daß er sich bald zur Sache der Presbyterianer hingezogen fühlte. Zuerst wurde er Vicar in Kidderminster. Der dortige Pfarrer nämlich, der nur alle Vierteljahre den Predigtstuhl betrat, desto fleißiger aber das Wirthshaus besuchte, war mit seiner Gemeinde sehr zerfallen; um sich nun noch länger halten zu können, mußte er diese zufrieden stellen, und gab ihr deßhalb die Wahl eines neuen Vicars frei. Diese fiel auf Baxter. Hier hatte er aber einen harten Standpunkt, die Gemeinde war nämlich großen Theils sehr herabgekommen, weitaus die meisten Glieder hatten das unrühmliche Beispiel ihres Pfarrers zur Richtschnur gewählt, die wenigen Bessergesinnten wurden aber von jenen verspottet und als Frömmler (Puritaner) gehaßt, was zur Folge hatte, daß sich diese mit den Nonconformisten vereinigten. Bald verließ er diese Stelle und versah, in die politischen Unruhen mit hineingezogen, zwei Jahr lang im Heere Cromwell's, dieses abgefeimtesten Heuchlers, das Amt eines Feldpredigers — möglich übrigens, daß Baxter nicht einmal wußte, daß es auf den Umsturz des Königthums abgesehen war. Eine Krankheit nöthigte ihn, sich zurückzuziehen, und in dieser Zurückgezogenheit schrieb er das Buch: „die ewige Ruhe der Heiligen." Sobald später der Pfarrer von Kidderminster in Ruhestand versetzt worden war, folgte ihm Baxter im Amte nach und entwickelte in dieser Stellung eine recht segensreiche Thätigkeit. Jeden Sonn- und Donnerstag predigte er, von seinen zahlreichen Schriften verschenkte er sehr viele Exemplare in seiner Gemeinde, bei regelmäßig wiederkehrenden Hausbesuchen wurden in den betreffenden Familien der Katechismus besprochen; seine Kirche war stets gedrängt voll, die fast ganz in Abgang gekommene Hausandacht lebte wieder frisch auf und die guten Sitten erstarkten. Doch nicht blos auf seine nächste Umgebung suchte Baxter segensreich einzuwirken, sondern auch auf seine benachbarten Amtsbrüder; durch Zusammenkünfte mit ihnen, durch Besprechungen ꝛc. suchte er sie nicht weniger zu heben als durch sein musterhaftes Beispiel, und durch Aufstellung von vier Hülfsgeistlichen wußte er selbst in fremden, schlecht pastorirten Gemeinden, übrigens mit Zustimmung der betreffenden Wortsdiener, ein neues christliches Leben zu wecken. Er selbst lebte sehr einfach und unterstützte mit dem Ersparten Arme, Kranke, besonders dürftige Studenten; auch die Missionssache fand an ihm einen eifrigen Beförderer, und bekannt ist, daß er in den politischen Wirren einen für die nordamerikanischen Indianer bestimmten Fond, der jährlich gegen 9000 Gulden abwarf, rettete. Das Ende des englischen Protectorats unter den beiden Cromwells,

und der Republik unter Monk war auch das Ende der amtlichen Thätigkeit Baxters in Kidderminster. Als Carl II. am 8. Mai 1660 zum König ausgerufen worden war und sich kaum auf dem Throne befestigt hatte, suchte er die bischöfliche Kirche wieder in Flor zu bringen, fand aber bei den Presbyterianern als Feinden des englischen Episcopats den hartnäckigsten Widerstand; weil jedoch die Royalisten im Parlament die Oberhand bildeten, so kam die Corporationsacte zu Stande, wornach nur jene zu den Staatsdiensten zugelassen wurden, die sich zur englischen Hochkirche bekannten; auch das schon oft abgeänderte Kirchengebetbuch wurde neuen Modificationen und Zusätzen unterworfen und ein Gesetz erlassen, welches alle diejenigen Pfarrer ihrer Stelle verlustig erklärte, welche jenes Gebetbuch nicht annahmen. Unter den Vielen, welche diese Annahme verweigerten, war auch Baxter. Kaum hatte aber dieser sein Amt verloren, so verheirathete er sich in einem Alter von 47 Jahren mit Miß Charlton, die ihm eine Mitgift von 24,000 Gulden beibrachte. Mit ihr lebte er 19 Jahre in kinderloser aber glücklicher Ehe. Die Verwirrung der kirchlich-politischen Verhältnisse schmerzten ihn sehr, überall suchte er Frieden zu stiften, freilich oft auf ungeeignete Weise, so daß er mehreremal ins Gefängniß geworfen wurde. Im Jahre 1684 zog er sich wegen einer Schrift eine zweijährige Freiheitsstrafe zu. Unter König Jacob II. blieben die Verhältnisse der Presbyterianer so ziemlich die alten; als aber Wilhelm III. 1689 den Thron an sich gerissen hatte, erließ er bald, um die Mehrheit des Volkes in England und Schottland für sich zu gewinnen, eine Duldungsacte für alle Dissenters mit Ausnahme der wenigen Socinianer und der Katholiken; und von nun an konnte Baxter sein Tagewerk ruhig vollenden; wie er seine schriftstellerischen Arbeiten fortsetzte, so war er auch ein unermüdlicher Verkündiger des Evangeliums bis an seinen Tod, der ihn am 8. December 1691 von sehr schweren Körperleiden befreite. Unter seinen vielen Schriften, die bis heute in England und Amerika zu den gelesensten gehören, zeichnet sich am meisten aus „die ewige Ruhe der Heiligen." Diese Schrift erschien zuerst im J. 1650, weil sie aber Vieles enthielt, was sich auf die damaligen Verhältnisse und Religionsstreitigkeiten bezog, so machte 1758 Benjamin in Fawcett einen Auszug aus derselben, und dieser verdrängte so ziemlich das Original. Vergl. Christenbote, 1834, Nr. 49. Baxters Ruhe der Heiligen übersetzt von Carl Eb. Geschichte der Reformation und Revolution in England von J. A. Boost. [Fritz.]

Bay, Michael de, gewöhnlich Bajus, ein berühmter Theologe des 16ten Jahrhunderts auf der Universität Löwen, Vorläufer des Jansen (s. d. A.). Geboren 1513 zu Melin in Belgien, kam er frühzeitig nach Löwen, um sich für den geistlichen Stand auszubilden. Nach Durchlaufung der Gymnasialclassen wurde er in seinem 20ten Lebensjahr (1533) zum Studium der Philosophie zugelassen, und nach rühmlicher Beendigung desselben, 1535, zum Magister Artium promovirt. Hierauf in das päpstliche Alumnat aufgenommen, absolvirte er in fünf Jahren die Theologie und erwarb sich nicht nur durch sein Talent und seine Kenntnisse, sondern besonders auch durch ein bescheidenes und würdevolles Betragen ein solches Ansehen, daß ihm 1541 die Leitung des Collegiums Standenk anvertraut wurde. In dieser Stelle blieb er drei Jahre, 1544 trat er als Docent in der Philosophie auf und lehrte bis 1550 mit großem Beifall. Inzwischen wurde er 1545 Licentiat, 1550 Doctor der Theologie und im folgenden Jahr Professor der hl. Schrift an der theologischen Facultät. Hier lehrte er, unter vielen Kämpfen, bis an sein Lebensende (16. September 1589). Ausgezeichnet durch tiefe theologische Kenntnisse und untadelhaften Wandel, fand er, ungeachtet seiner Irrung in der Lehre, auch äußerliche Anerkennung; er wurde 1575 zum Decan der Collegiatkirche zu St. Peter, 1578 zum Kanzler der Universität, 1578 zum Conservator ihrer Privilegien, und endlich selbst zum königlichen Generalinquisitor der Niederlande erhoben. — Die Streitigkeiten, zu denen er und Johann Heßels, sein

Studiengenosse und College (der aber schon 1566 im 44ten Lebensjahre starb) die Veranlassung gaben, hatten ihren Grund zunächst in der von diesen aufgestellten neuen Lehrart, dann aber vorzüglich in den neuen Lehren, zu denen die neue Methode bald führte. An der scholastischen Methode mißfiel ihnen, daß sie sich die Begründung der katholischen Lehre aus der hl. Schrift zu wenig angelegen sein ließ, auch selbst noch zu ihrer Zeit, da doch das Pochen auf die Schrift von Seiten der Reformatoren und ihrer Anhänger eine sorgfältigere Berücksichtigung der biblischen Lehre so dringend nahe legte. Aber auch die patristische Basis der scholastischen Theologie ihrer Zeit schien ihnen nicht breit genug. Statt des vielen logischen und dialectischen Zeuges wünschten sie eine umfassendere Benutzung der ältern Väter, eines Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Gregor und besonders des hl. Augustinus, auch deßhalb weil die Reformatoren und ihre Anhänger auf diese und namentlich den letztern als ihrer Lehre günstig sich häufig beriefen. So weit hatten die beiden Theologen ganz recht; sie wiesen hier auf einen wunden Fleck der Scholastik hin, der wohl vielfach gefühlt, dessen Heilung aber nicht so leicht zu bewerkstelligen, und wie sie selbst mit der That bewiesen haben, nicht ohne Gefahr war. Daher erklärt sich auch der große Beifall, den beide bei ihrem Hervortreten mit diesen Ansichten und bei ihrer Verbesserung der Theologie nach denselben gefunden haben. Sie waren aber, und dieß ist der Hauptpunct, nicht bloß der Ueberzeugung, daß das patristische Fundament der scholastischen Theologie nicht breit genug, sondern auch, daß es nicht solid genug sei. Insbesondere meinte Bajus berufen zu sein, von der scholastischen Theologie Uebersehenes, ihr Verborgenes in jenen Vätern, besonders Augustin, ans Licht zu bringen: in lucem proferre, quæ in illis videbantur abdita contineri, wie er sich in seinem Schreiben an den Cardinal Simoneta ausdrückt (Baii opp. P. II. p. 125). Es ist hier die christliche Anthropologie gemeint, die nach der Ueberzeugung des Bajus und seines Freundes Heßels von vielen Theologen ihrer Zeit nicht mehr in der frühern, altkirchlichen Strenge vorgetragen wurde. Auch darin hatten sie nicht ganz unrecht. Albert Pighius, Bartholomäus Camerarius, Franciscus Horantius und andere Theologen waren nicht nur von der strengen Augustinischen Lehre entschieden zurück-, sondern auch in eine pelagianisirende Richtung ungescheut eingetreten. Wie weit hierin 30 Jahre später besonders die Jesuiten gingen, zeigt die Geschichte der durch Leßius (s. d. A.) und Molina (s. d. A.) erregten Streitigkeiten, die noch zu Lebzeiten des Bajus begannen und in deren erstere er an der Spitze seiner Facultät noch thätig eingriff. Diese pelagianisirende Richtung verschaffte sich unter dem Präterte, daß mittelst des strengen Augustinismus und Thomismus die Irrlehre der Reformatoren nur mit großer Schwierigkeit bekämpft werden könne (s. Kuhn, Einleitung in die k. Dogmatik S. 292), leichten Eingang bei denen, die dem Gegenstande nicht auf den Grund sahen. Andere dagegen sahen das Gefährliche dieser polemischen Taktik deutlich genug ein, unter ihnen namentlich auch die Löwener Facultät (s. meine Einleitung a. a. O.) und selbst Männer wie Baronius. Videant, sagt dieser (ad an. 490. n. 36) quanto periculo quidam ex recentioribus, dum in Novatores insurgunt, ut eos confutent, a sancti Augustini sententia de prædestinatione recedant (Baii opp. P. II. p. 192). Es bestanden aber zwei sich entgegenstehende Richtungen in der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit ganz unabhängig von dieser Polemik schon viel früher, noch vor der Scholastik, durch die sie nur befestigt wurden. In der Scholastik war es Duns Scotus, der gegen den streng augustinischen Thomas eine freiere Auffassung geltend machte, die dann von seinen Anhängern, den Franciscanern, fortgepflanzt und von den Jesuiten aufgenommen und unterstützt wurde. Deßhalb fand auch Bajus seine Gegner hauptsächlich in diesen beiden Orden. Das ist die Sachlage und der Standpunct, von dem aus die Bay'schen Streitigkeiten zunächst müssen beurtheilt werden. Die ersten Erscheinungen dieses Streites bewegen sich noch auf

der Oberfläche des Gegenstandes, und sind mehr äußerlicher Art. Bajus hatte sein Lehramt angetreten, als seine ältern Collegen Stuard Tapper, Jodocus Ravesteyn, Tileto und Johann Leonard Heßels im Auftrag des Königs von Spanien auf das Concil zu Trient reisten. Bei ihrer Rückkehr, 1552, hörten die beiden erstern (Heßels war zu Trient gestorben) nicht sobald von der neuen Methode des Bajus und seines Genossen, als sie sich, Anhänger und geachtete Repräsentanten der alten, dadurch verletzt fühlten und mit Unwillen dagegen erklärten. Stuard Tapper hatte schon, während jene noch seine Zuhörer waren, eine kühne, neuerungssüchtige Geistesrichtung an ihnen bemerkt, und seine Besorgnisse deßhalb laut werden lassen (Pallavic. Hist. Concil. Trid. lib. XV. c. 7, n. 9); aber ihr heftigster Gegner in der Facultät war von jetzt an doch Ravesteyn, indem jener schon 1559 starb. Auch brach der Streit erst 1560 förmlich aus. In den Franciscanerklöstern der Niederlande beschäftigten sich die Mönche mit den Ansichten des Bajus, wie sie dieselben theils bei ihm selbst gehört, theils durch anderweite Ueberlieferung überkommen hatten. Zwei Guardiane, Petrus de Quercue und Aegidius de Quercto stellten 18 Sätze zusammen, schickten sie an die theologische Facultät zu Paris und baten um Censur derselben. Die Sorbonne ging darauf ein und verwarf 15 als häretisch, die übrigen als falsch und der hl. Schrift zuwider (D'Argentre collect. judic. de nov. errorib. Tom. II. P. 1. p. 202 seqq.). Zu dieser Censur schrieb Bajus Anmerkungen (Baii opp. P. II. p. 8 seqq.) und schickte sie mit einem Schreiben an den Pater Provincial der Franciscaner, Anton Sablonius, mit dem Ersuchen, dieselben, wenn sie seinen Beifall hätten, mitzutheilen, wem er für gut fände (Baii opp. l. c. p. 9). Auch gingen seine Anhänger, um zu zeigen, daß die von der Sorbonne verworfenen Sätze nicht seine Erfindung, sondern augustinische Lehren seien, damit um, die Werke des hl. Prosper in Frankreich drucken zu lassen, was jedoch der Erzbischof von Mecheln, Cardinal Granvella, durch seinen Bruder, den damaligen päpstlichen Legaten in Frankreich, zu hintertreiben wußte. Granvella schrieb zu gleicher Zeit nach Rom um Vollmacht, beiden Theilen das zu befehlen, was den Umständen am gemäßesten wäre. Diese ließ nicht lange auf sich warten; aber bevor Granvella davon Gebrauch machte, suchte er Heßels und Bajus zur Annahme reichlich dotirter Stellen in seinem Rathe zu bewegen, worauf diese nicht eingingen. Die Franciscaner veranstalteten eine neue Sammlung von Sätzen und überreichten sie dem Cardinal Granvella 1561. Dieser theilte dieselben dem Bajus mit, der darauf mit einer Schrift antwortete, die jedoch von dem Herausgeber seiner Werke nicht aufgefunden werden konnte. In dem schon erwähnten Schreiben an den Cardinal Simoneta in Rom äußert sich Bajus über jene Sätze: daß einige derselben weit von seiner Ansicht abgehen, andere weder in dem einen noch in dem andern Sinne je von ihm gelehrt worden, alle aber oder doch die meisten mit solcher Arglist ausgedacht und ausgedrückt seien, daß sie schon um des Ausdrucks willen Verdacht erregten, besonders bei solchen, die mit dergleichen wissenschaftlichen Fragen nicht hinlänglich vertraut seien. Einerseits durch Bajus' Schrift, andererseits durch das von dem Cardinal beiden Theilen auf päpstlichen Befehl auferlegte Stillschweigen trat auf längere Zeit Ruhe ein. Bajus gab zu Anfang des J. 1563 seine ersten kleinen Schriften: de libero arbitrio; de justitia; de justificatione und de sacrificio heraus; dann reiste er zugleich mit Heßels und Cornelius Jansen (nachmaligem Bischof von Gent) im Auftrage des Königs von Spanien nach Trient zum Concil. (Näheres über diese Sendung und den Erfolg bei Pallavic. Hist. Conc. Trid. lib. XV. c. 7, n. 7 seqq.) Nach seiner Rückkehr 1564 veröffentlichte Bajus die weitern Tractate: de meritis operum; de prima hominis justitia et de virtutibus impiorum; de sacramentis in genere und de forma baptismi, ließ zwei Jahre später die erst genannten Abhandlungen zum zweitenmal abdrucken und fügte aufs neue bei: de peccato originis; de charitate; de indulgentiis; de oratione pro defunctis. Während dieß von Seiten des Bajus geschah, waren auch seine Gegner

nicht unthätig. Ravesteyn setzte die spanischen Facultäten gegen ihn in Bewegung; auch schickte er durch Vermittlung eines Franciscaners mehrere aus Bajus Schriften ausgezogene Sätze nach Rom und drang auf ihre Verwerfung. Die Franciscaner, unter denen mehrere heftige Streitigkeiten aufs neue ausgebrochen waren, bei denen die Schriften und Lehren des Bajus eine Rolle spielten, blieben ihrerseits auch nicht unthätig. Man ergänzte die frühere Sammlung der nach Rom denuncirten Sätze durch neue, die man aus den spätern Schriften des Bajus ausgezogen, und betrieb, nachdem Pius IV. inzwischen gestorben war, bei dessen Nachfolger Pius V. die Verwerfung der auf 76 angewachsenen Sammlung. Um desto sicherer und schneller zum Ziele zu kommen, schickten die Franciscaner unter dem Schutze des Herzogs Alba eine Gesandtschaft an den König von Spanien, der nun seinerseits in Rom auf die Beilegung dieser Händel drang. Auch wurde um diese Zeit die in sich gespaltene Löwener Facultät wegen einer andern Sache von den Jesuiten bedrängt. So erschien im J. 1567 die Bulle Pius V.: Ex omnibus afflictionibus, worin die 76 Sätze tanquam hæreticæ, erroneæ, suspectæ, temerariæ, scandalosæ et in pias aures offensionem immittentes verworfen sind in globo et respective, d. h. ganz im Allgemeinen und ohne nähere Bestimmung, welche von diesen Censuren jedem Satze gebühre. Auch wurde auf Anrathen des eben in Rom anwesenden Erzbischofs von Mecheln, Cardinal von Granvella, der Name des Bajus in der Bulle verschwiegen, und sodann noch ausdrücklich gesagt, daß einige derselben an sich erträglich, und nur in der Schärfe und im Sinne ihrer Urheber verwerflich seien, ein Satz, dem die Anhänger des Bajus durch eine, wie mir scheint, falsche Interpunction den Sinn unterschoben, daß einige der in der Bulle aufgeführten Propositionen in der Schärfe und dem Sinne ihrer Urheber erträglich, und folglich nur in ihrer Unbestimmtheit und in jedem andern als dem Bay'schen Sinne verwerflich seien, was die Bulle gewiß nicht hat sagen wollen. Diese Bulle wurde in Rom nicht angeschlagen und promulgirt, sondern sollte theils aus Schonung für die Ehre des Bajus und seiner Facultät, theils um alle Weiterungen abzuschneiden, lediglich dieser Facultät privatim eröffnet werden. Cardinal Granvella ward mit der Ausführung derselben beauftragt. Dieser delegirte hiezu seinen Generalvicar, Maximilian Morillon, welcher gleich nach Empfang des erzbischöflichen Schreibens den Dr. Bajus zu sich nach Brüssel beschied und wenige Tage darauf selbst nach Löwen reiste, wo er der in der Privatwohnung des Dr. Ravesteyn versammelten engern Facultät die Bulle eröffnete, eine Abschrift derselben aber verweigerte, dagegen einen von ihm selbst gemachten und unterzeichneten Auszug, die verworfenen Sätze enthaltend, ihr gewährte. Die Facultät nahm das apostolische Schreiben mit der gebührenden Ehrfurcht auf und versprach demselben zu gehorchen. Da aber die Lehren des Bajus die Franciscaner, deren einige sie nachdrücklich vertheidigten, in fortwährender Aufregung erhielten, so handelte es sich sofort hauptsächlich darum, diese letztern durch den päpstlichen Ausspruch zum Stillschweigen zu bringen. Zu diesem Behufe war die Bulle nunmehr den Vorstehern der verschiedenen Convente dieses Ordens in den Niederlanden zu eröffnen und durch diese das Weitere zu verfügen. Dieß geschah durch denselben Morillon mit eben so viel Umsicht als Nachdruck (das Nähere in Baii opp. P. II. p. 197 seqq.). Bajus richtete am 8. Januar 1569 ein Schreiben an den Papst und fügte eine Vertheidigungsschrift seiner Person und Lehre bei. In jenem bemerkt er zuerst, daß er weder in Löwen noch in Rom eine Abschrift der päpstlichen Bulle habe erlangen können, während inzwischen die verworfenen Sätze in den Niederlanden da und dort circulirten. Er fürchte, daß dieselben dem Ansehen des apostolischen Stuhles Eintrag thue, da sie offenbare Calumnien zu enthalten und gewisse Sätze der hl. Väter nicht bloß dem Wort, sondern auch dem Sinne nach zu verdammen scheine; denn in den Niederlanden fänden sich, wegen des Ungestüms der Häretiker, gar Viele, die weit mehr an die hl. Schrift und die Lehren der Väter sich

hielten als an die scholastischen Theologen; solche müßten, wenn sie sähen, daß offenbar patristische Lehren den Anhängern der hergebrachten scholastischen Vorstellungsweise zum Opfer gebracht werden sollten, großen Anstoß daran nehmen. Schließlich gibt er, was kein Beweis seiner gerühmten Bescheidenheit ist, dem Papste zu erwägen, ob er unter diesen Umständen die besagte Bulle aufrecht erhalten, oder als erschlichen zurücknehmen wolle. In der beigefügten Apologie sucht er für die Sätze, die er als die seinigen anerkennt, den Beweis zu führen, daß es vielmehr Sätze des hl. Augustin und anderer Väter seien, die übrigen aber als ihm fälschlich beigelegt zu umgehen (Baii opp. l. c. p. 79 seqq.). Der Papst antwortete durch Breve vom 3. Mai 1569 dem Bajus auf eine für diesen beschämende Weise: daß jenes Verwerfungsurtheil, wie es die Wichtigkeit der Sache und die billige Rücksicht für sonst um die Kirche wohlverdiente Männer erfordert hätten, reiflich erwogen worden sei, daß er aber dennoch zu seiner (des Bajus) Genugthuung, nochmals sowohl seine Schriften als auch die Sätze und die eingesandte Apologie habe prüfen lassen. Aber es habe sich nur wieder Dasselbe ergeben; weßhalb er ihn und die übrigen Vertheidiger der Sätze wiederholt auffordern müsse, in Ansehung derselben ein ewiges Stillschweigen zu beobachten. Darüber war Bajus um so mehr betroffen, je stärker der Cardinal Granvella in dem Begleitungsschreiben an seinen Generalvicar Morillon den üblen Eindruck schilderte, den seine an Widerspenstigkeit grenzende (pertinaciæ vicina) Apologie in Rom hervorgerufen habe; und zeigte sich zu allem bereit, was seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl bezeugen konnte. Dennoch wurde er, weil das, was zwischen ihm und Morillon vorgegangen, ein Geheimniß, und ein öffentliches Zeichen seiner Unterwerfung von ihm nicht gegeben, wie auch nicht verlangt war, von seinen Gegnern der Widerspenstigkeit und der fortgesetzten Verfechtung der verworfenen Artikel selbst auf der Kanzel angeklagt. Um diesen ärgerlichen Nachreden ein Ende zu machen, erklärte er sich endlich, auf Andringen dreier ihm befreundeten Bischöfe, in seinen Vorlesungen öffentlich über die Artikel der Bulle: daß einige derselben falsch und mit Recht verworfen, andere anders verstanden als sie gemeint; wieder einige von den Sammlern nicht getreu ausgehoben, und andere nur deßhalb anstößig seien, weil sie sich nicht in der hergebrachten scholastischen Ausdrucksweise bewegen, dagegen aber bei mehreren Vätern gerade so ausgedrückt sich fänden. (Baii opp. P. II. p. 141.) Die bloß private Verkündigung der Bulle Pius V. in dem Hause des Dr. Ravesteyn erwies sich immer mehr als unzureichend: den einen diente sie zum Vorwand, sich über die Aussprüche derselben hinwegzusetzen, den andern schien sie eine halbe Maßregel. Die letztern brachten die Sache bei dem Herzog Alba an und vermochten ihn, an die eben (1570) zu Mecheln versammelten belgischen Bischöfe das Ansinnen zu stellen, die päpstliche Bulle in Löwen öffentlich zu verkünden und von Bajus und den übrigen Lehrern der Theologie unterschreiben zu lassen. Die Bischöfe ließen sich dazu bereit finden und beauftragten Morillon mit dem Acte, von dem zwei derselben, Mart. Richovius, Bischof von Ypern und Cornel. Jansenius, Bischof von Gent, den Bajus, der damals Senior der theologischen Facultät war, zuvor persönlich in Kenntniß gesetzt und sich seiner Bereitwilligkeit zur Unterwerfung versichert hatten. Die Verkündigung geschah in feierlicher Weise, und alle Lehrer erklärten der Bulle Folge leisten zu wollen; aber die Unterschrift wurde nicht erlangt. Statt dessen kam, nach langen Erwägungen in der theologischen Facultät, endlich 1572 der Beschluß zu Stande: 1) die Sätze der Bulle seien für verworfen und verdächtig zu halten, und es sollen sich alle Lehrer der Theologie derselben enthalten; 2) die Bücher und Tractate, in denen sie vertheidigt würden, seien den Candidaten der Theologie zu entziehen; 3) die Facultät nehme die Erklärung entgegen, welche Bajus kürzlich in seinen Vorlesungen abgegeben habe: er sei bereit, dem Urtheil der Facultät sich zu fügen; auch solle über einige der besagten Sätze eine Verständigung unter den Doctoren eingeleitet

werden. Hiermit trat ein wenigstens äußerlicher Stillstand des Streites ein, und Bajus konnte sich wieder freier bewegen. Er führte 1577 und 1578 einen (später gleichfalls angefochtenen) gelehrten Briefwechsel mit dem Calvinisten Marnixius über die Auctorität der Kirche bei Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten und über das Sacrament des Altars; auch beschäftigte ihn eine politische Frage. Inzwischen glaubten die Gegner des Bajus und berichteten in diesem Sinne sowohl an den König als an den Papst: derselbe halte die verworfenen Sätze noch immer fest und vertheidige sie. Zugleich spann sich der Streit über die Bulle Pius V. fort, indem einige sie geradezu für unächt erklärten, oder doch für erschlichen, so daß Hoffnung auf ihre baldige Zurücknahme vorhanden wäre; wogegen andere ihre Aechtheit und bleibende Gültigkeit vertheidigten. Dieß gab die Veranlassung zu der Bulle Gregors XIII. Provisionis nostræ, vom 28. Januar 1579, worin dieser Papst die Bulle seines Vorgängers, „wie er sie in dessen Register gefunden", vollständig aufnahm, und befahl, daß man dieser Copie denselben Glauben schenke, den die Originalurkunde verdiente. Mit der öffentlichen Verkündigung dieser Bulle in Löwen, der Untersuchung obiger, gegen Bajus vorgebrachter Beschuldigung und endlicher Beilegung der schon so lange andauernden Streitigkeit beauftragte der Papst einen seiner Prediger, den Jesuiten Franz Tolet, nachmaligen Cardinal. Dieser ließ, zu Anfang des J. 1580 in Löwen angekommen, nach vorausgegangener Anmeldung der Bulle und Ueberreichung seiner Beglaubigungsschreiben, in frequentissimo totius Academiæ consessu die päpstliche Bulle laut und vernehmlich durch den Notar der Universität verlesen; dann richtete er an den Dr. Michael de Bay, Kanzler der Universität, die feierliche Frage: ob er anerkenne, daß in der Bulle viele Artikel verurtheilt würden, die in einigen seiner Schriften enthalten seien, auch in dem Sinne, in welchem sie in ihr verworfen werden? Als Bajus dieß bejahte, fragte er weiter: ob er diese und die übrigen Artikel der Bulle verwerfe? Darauf Bajus: damno, inquit, secundum Bullæ ipsius intentionem et sicut Bulla damnat. Dann wandte sich Tolet zu den übrigen Doctoren, Licentiaten, Baccalaureen und Studenten, die auf die entsprechende Frage zusammen ausriefen: Articulos damnamus, Bullam reverenter suscipimus atque obedientiam pollicemur. Einen noch viel ausdrücklichern Revers unterzeichnet Bajus auf Andringen des päpstlichen Abgeordneten in seiner Wohnung, wogegen dieser sowohl an den König als an den Papst die günstigsten Berichte über seine Bescheidenheit und seinen Gehorsam abzugeben versprach. Bajus schrieb sofort selbst an Gregor XIII., klagte über die Verläumdungen, die man gegen ihn seit 12 Jahren wegen dieser Sätze ausgestreut und bat abermals um eine vollständige Abschrift der Bulle Pius V. Der Papst rescribirte väterlich und gewährte sein Gesuch. So endeten diese Händel. Man muß noch beifügen, daß Urban VIII. in seiner Bulle: In eminenti gegen Jansen auf die Constitutionen Pius V. und Gregor XIII. sich beruft, indem er die Lehren des Jansen als eine Erneuerung der von diesen seinen Vorgängern verworfenen Lehren (des Bajus) erklärt. Da aber Gregor XIII. über die Sätze des Bajus sich ausdrücklich nicht aussprach, sondern einfach nur die Bulle seines Vorgängers beglaubigte; so hat man aus diesem geringfügigen Umstande viel Aufhebens gemacht. Mit Unrecht. Die Bulle Urbans VIII. hält sich an die Sache, die sie in einen allgemeinen und so ganz richtigen Ausdruck faßt. Die Bay'sche Lehre stellt sich nicht als ein zusammenhängendes Ganze dar, das von einem oder mehreren Hauptgedanken getragen ist; es sind vielmehr verschiedene hauptsächlich in dem Gebiet der christlichen Anthropologie aufgestellte eigenthümliche Ansichten, worin sie besteht. Es geht aber durch alle ein charakteristischer Zug, der bloß formell genommen sie sehr empfiehlt, und wenn er vom Irrthume frei geblieben wäre, ihrem Urheber einen hohen Rang in der Geschichte der Dogmatik hätte verschaffen müssen. Hatte die spätere Scholastik die tiefern Momente der christlichen Anthropologie vielfach sehr verflacht oder auch ganz umgangen; so suchte dagegen Bajus gerade sie mit einer gewissen Vorliebe auf und

ließ sich so sehr von ihnen fortreißen, daß er den Rückweg zu den einfachen Wahrheiten und den gemeinen Begriffen von ihr ganz aus den Augen verlor. Das war sein Fehler; darin liegt die Quelle seiner Irrthümer. Die Verwerfungsbulle Pius V. führt die Bay'schen Sätze nicht nach der Ordnung des dogmatischen Systems, noch nach dem Maaße ihrer Abweichung, sondern nach der Reihenfolge der Schriften des Bajus, aus denen sie gezogen sind, auf. Es sind nämlich die Propositionen 1—20 der Schrift de meritis operum; 21—24 de prima hominis justitia; 25—30 de virtutibus impiorum; 31—38 de charitate; 39—41 de libero arbitrio; 42—44 de justitia; 45 de sacrificio; 46—53 de peccato originis; 54—55 de oratione pro defunctis; 56—76 de indulgentiis entnommen. Sie betreffen, wie man hieraus sieht, sehr verschiedene Materien, die wir nicht alle hier berühren können. Die wichtigsten und diejenigen, aus denen die übrigen entsprungen, sind seine Lehren von der ursprünglich unverdorbenen und hernach durch die Sünde verdorbenen Natur, von dem freien Willen und dem Verdienst der Werke. In Bezug auf das erstere ist es ganz äußerlich, was die Theologen gewöhnlich dem Bajus nachsagen: er überschätze einerseits pelagianisch die Beschaffenheit und Kräfte der ursprünglichen Natur, andererseits setze er prädestinatianisch die gefallene Natur und ihr Vermögen zu tief herab. Der Bajanismus ist so wenig, weder in jener noch in einer andern Beziehung, pelagianisch, daß man ihn vielmehr durchweg als überspannten Augustinismus bezeichnen muß. Bajus stellt die beiden Fragen: von welcher Art war die ursprüngliche Unverdorbenheit (integritas) des Menschen? und was ist von den (sog.) Tugenden der Unfrommen, die viel Schönes und in den Augen der Menschen Löbliches nach dem Zeugniß der Geschichte gethan haben, zu halten? als solche zusammen, ohne welche die ersten und vornehmsten Hauptstücke des christlichen Glaubens, nämlich das anfängliche Verderbniß der menschlichen Natur und die Wiederherstellung derselben durch die Gnade Christi, nicht gehörig verstanden werden. Hinsichtlich des erstern bemerkt er zuerst, worin die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen überhaupt bestanden habe, nämlich nicht bloß darin, daß der Mensch den Willen oder das Gesetz Gottes vollkommen in seinem Geiste erkannte und in vollkommenem Gehorsam des Willens seinem Schöpfer ergeben war, sondern auch in der vollkommenen Unterordnung der niedern Seelenvermögen unter die höhern und der Glieder des Leibes unter den herrschenden Willen (de prima hom. justit. c. 3). Diese Vollkommenheit nun rührt von dem Einwohnen des hl. Geistes im Menschen her, und dieses ist zu fassen als die eigentliche Belebung der menschlichen Seele, als die dem Menschen wesentliche Begeistung (l. c. c. 1 und 2). Hierin ist der Grundirrthum des Bajus aber nur erst keimartig enthalten. Das ursprüngliche Wesen des Menschen kann nicht bloß in Leib und Seele bestanden haben, so daß diese Seele nichts war als das bewegende und belebende Princip des Leibes, sondern mußte auch den Geist in sich fassen als das Princip der Seele einerseits, andererseits als das Princip der sittlichen und religiösen Wirksamkeit des Menschen. So weit ist noch alles in der Ordnung. Nun bemerkt er, der Mensch sei nicht bloß hiemit, sondern auch mit Frömmigkeit, Gerechtigkeit und den übrigen Gaben des hl. Geistes (mit denen wir auch in der Wiedergeburt ausgestattet werden) anfänglich ausgerüstet worden, und diese Ausrüstung — damit beginnt der Irrthum — habe zu seinem Wesen gehört, oder sei ein nothwendiger Bestandtheil seiner Natur, so daß dessen Mangel ein Uebel gewesen wäre (l. c. c. 4). Er tritt demzufolge der gewöhnlichen Ansicht entgegen, wornach diese Ausrüstung eine unverdiente Gnadengabe Gottes, eine Erhebung des Menschen über die Sphäre seiner bloßen Natur hinaus, und insofern etwas Uebernatürliches ist. Mag diese Ansicht den hier nicht zu umgehenden Unterschied vielfach zu scharf gefaßt und die übernatürlichen Gaben zu lose an die natürlichen angehängt haben, wie es noch heutzutage von Vielen geschieht, die dem Gegenstande nicht auf den Grund sehen, sondern in den nur halbverstandenen überlieferten Formeln sich bewegen: immer

war es ein Ueberspringen der Grenzen, jenen Unterschied nun gänzlich aufzuheben und die durch ihn bezeichneten so verschiedenen Sphären zu vermischen und ineinander übergehen zu lassen. Es ist dem Menschen wesentlich der Geist als das sittliche und religiöse Vermögen, die Kraft der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit; aber gerecht und fromm zu sein ist ihm nicht wesentlich, gehört nicht zu seiner Natur, sondern zu seiner durch Vernunft und Freiheit zu verwirklichenden Bestimmung. Nichtsdestoweniger würden wir sagen, Gerechtigkeit und Frömmigkeit seien ihm natürlich, wenn er sie selbst durch seinen eigenen unabhängigen Vernunft- und Freiheitsgebrauch realisirt hätte; aber wir dürften auch so nicht vergessen, daß er sich hierin, wiewohl durch die eigene Kraft allein, über die Natur durch Vernunft und Freiheit erhoben hätte. Sittliche Freiheit haben, ist dem Menschen wesentlich, aber sittlich sein, ist ihm nicht natürlich oder nothwendig im eigentlichen Sinne; dieß fällt über die Natur hinaus in das Gebiet seiner Bestimmung, des Sollens. Daher sagt man auch nicht, er sei nicht mehr Mensch, habe seine Natur oder sein Wesen verloren, wenn er das Gegentheil, wenn er unfromm und unsittlich ist. Ist nun vollends des Bajus eigener Voraussetzung zufolge die Gerechtigkeit und Frömmigkeit des ersten Menschen keine selbsterworbene, sondern eine von Gott mitgetheilte: wie könnte man sie dann noch als eine ihm natürliche, wesentliche und nothwendige begreifen? Wir geben zu, daß die Annahme, Gott habe den Menschen in statu naturæ puræ geschaffen, d. h. bloß mit dem Vermögen der Vernunft und Freiheit ausgerüstet, der Idee der Vollkommenheit der göttlichen Menschenschöpfung nicht genügt, und daß insofern gesagt werden kann, Gott habe den Menschen nicht anders als in jener Vollkommenheit ins Dasein rufen können; aber wir bestreiten die Folgerung, daß diese Vollkommenheit, als zu seinem Wesen gehörig, dem Menschen nothwendig gewesen sei. Sie, diese Vollkommenheit, ist nicht als das Product der göttlichen Schöpfungsthätigkeit zu fassen, durch die bloß das Wesentliche und Naturnothwendige in jeder Creatur gesetzt ist, sondern als ein Product der göttlichen Gnadenthätigkeit, mithin als eine zu den natürlichen hinzukommende übernatürliche Gnadengabe. In einer Disputation im J. 1580, als Bajus auf seine längst verworfene Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu sprechen kam, stellte er sie unter dem Gleichnisse dar: der Mensch ist geschaffen, daß er gute Werke thue, wie der Vogel zum Flug; wie nun der Vogel, wenn ihm die Flügel gebrochen sind, nicht fliegen kann, so kann auch der Mensch nicht gut handeln mit gebrochenen Kräften, sc. sondern nur mit der ganzen, ungebrochenen ursprünglichen Kraft, mit der justitia originalis, bei Abwesenheit der Concupiscenz und Anwesenheit des entgegengesetzten, dem Willen eingepflanzten Hanges zum Guten. Auf die Frage des Gegners: ob also dem ersten Menschen die Gerechtigkeit ebenso natürlich und nothwendig gewesen sei, wie dem Vogel die Flügel? gab Bajus zwar keine bejahende Antwort, um nicht geradezu den 27ten unter den von Pius V. verworfenen Sätzen aufzustellen, sondern erklärte, die Vergleichung nur darein zu setzen, daß der Mensch ohne den Beistand des hl. Geistes, durch den er sich wie mit Flügeln zum Guten emporschwinge, nicht gut handeln könne, und läßt somit dahin gestellt, ob jene Ausrüstung mit der justitia originalis zu seinem Wesen gehört habe, oder ein ihm von der göttlichen Gnade gewährter Beistand zur Erreichung seiner Bestimmung sei. Aber diese Reticenz ist gerade das sicherste Anzeichen, daß er sich die Sache nicht anders zu denken wußte, als in jener irrthümlichen Weise (Baii opp. P. II. p. 157). — Sofort beschäftigte er sich mit der Frage von dem Verdienste der Werke, und zwar zunächst mit der: wie man das ewige Leben der guten Engel anzusehen habe, ob als Verdienst ihrer Werke, oder als Gnade Gottes? und, wie dem ersten Menschen, wenn er bis an das Ende seines animalischen Lebens in der Gerechtigkeit beharrt wäre, das ewige Leben würde zugefallen sein, ob als bloßes Verdienst seiner Werke, oder auch als Gnade Gottes? Da stellt nun Bajus, ganz in Gemäßheit seiner obigen Grund-

ansicht, die Behauptung auf, daß während das ewige Leben dem gefallenen, aber durch Christus wieder hergestellten Menschen zugleich als Verdienst und Gnade zukomme, dasselbe dem nicht gefallenen lediglich zum Lohne wäre ertheilt worden (de merit. opp. lib. I. c. 1). Und sicherlich würde hier bloß das Gesetz der Gerechtigkeit walten können, wenn die justitia originalis, auf deren Grund der Mensch (ex hypothesi) das ewige Leben erlangt, keine Gnaden-, sondern eine bloße Naturgabe wäre. Aber eben so gewiß wird umgekehrt das ewige Leben zunächst als Gnadengabe und erst hernach auch als Verdienst zu betrachten sein, wenn die ursprüngliche Gerechtigkeit eine Gnadengabe, die wirkliche, actuelle und persönliche Gerechtigkeit aber das Werk der menschlichen Freithätigkeit ist. Es tritt jedoch diese Ansicht von dem ewigen Leben als bloßem Verdienst der Werke im Falle der Ausdauer des ersten Menschen in der empfangenen Gerechtigkeit nicht als eine bloße Consequenz aus der zuerst angeführten Betrachtung des ursprünglichen Zustandes bei Bajus auf, sondern er macht dafür eigene, von dieser Betrachtung unabhängige Gründe geltend; ja wir finden hier erst den tiefern Grund für diese Betrachtung selbst aufgedeckt. Der Unterschied zwischen dem Zustand des ursprünglichen und dem des durch Christus wiederhergestellten Menschen, der ein sehr durchgreifender ist, erscheint schon bei Bajus, ganz deutlich aber erst bei Jansen, als die eigentliche Quelle des von beiden aufgestellten übertriebenen Augustinismus. Bei Darlegung des Jansen'schen Systems kann und muß auch nachgewiesen werden, wie eine äußerlich buchstäbliche und einseitige Auslegung mehrerer Aeußerungen des hl. Augustin, besonders aber einer Stelle in dessen Schrift de correptione et gratia geraden Weges zu der falschen Auffassung des ursprünglichen Zustandes in seinem Verhältniß zu dem des wiederhergestellten Menschen geführt hat. Hier genüge die Bemerkung, daß Bajus dieses Verhältniß allwärts auf jene Weise nach Augustin behandelt und zugleich sich dafür auf die Schrift beruft. Nach der Schrift meint er (de merit. opp. lib. I. c. 2) heißen nur diejenigen Gaben, quæ per Jesum Christum indignis et male merentibus conferuntur, Gnadengaben; folglich seien weder die dem ersten Menschen zu Theil gewordenen Gaben, noch das ewige Leben, das ihm im Falle der Ausdauer zu Theil geworden wäre, als Gnade zu begreifen. Daraus folgte die Lehre des Bajus von der ursprünglichen Gerechtigkeit als einer natürlichen ganz von selbst. Ueberhaupt, meinte Bajus, setze das Verdienst nicht nothwendig den Gnadenstand der Person voraus, sondern sei an und für sich lediglich aus dem vollkommenen Gehorsame gegen das göttliche Gesetz, also aus der Natur der Werke abzuleiten (de merit. opp. lib. II.). Das evangelische Wort (Luk. 17, 10.): wenn ihr auch alles gethan, was euch befohlen ist, so saget: wir sind unnütze Knechte; denn wir haben nur gethan, was unsre Schuldigkeit war — versteht Bajus (de merit. opp. lib. I. c. 7) lediglich von dem gefallenen Menschen, der wenn er auch auf dem Grunde der Wiedergeburt in Christo in der Erfüllung der göttlichen Gebote von Tag zu Tag fortschreitet, doch im Hinblick auf seine fleischliche Geburt sich sagen müsse, er sei ein unnützer Knecht, untauglich zu guten Werken. Die Kirche dagegen hat diesen Ausspruch des Herrn stets ganz allgemein dahin verstanden, daß wenn die Werke des Menschen auch ausreichen zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit oder Schuldigkeit gegen Gott, sie doch zur Begründung einer Forderung, einer Gegengabe oder eines Verdienstes bei Gott nicht hinreichen, und deßhalb erklärt, daß auch der unverdorbene Mensch, wenn er im Gehorsame gegen Gott verblieben wäre, das ewige Leben nur auf dem Grund der Gnade erlangt haben würde. — Sieht man aus dem Bisherigen, daß Bajus die Grundanschauung, von der die christliche Anthropologie schon gleich von vorneherein ausgeht, verfehlt hat durch Beseitigung ihres übernatürlichen Momentes; so wird man sich nicht wundern, daß ein so consequenter Denker, wie er war, im weitern Verfolg der theologischen Anthropologie auf neue Irrthümer gerathen ist. Die Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit, als einer dem Menschen wesentlichen und nothwendigen Gabe,

hatte zur unausbleiblichen Folge nicht bloß eine Ueberschätzung der verderblichen Folge der Sünde, sondern auch die Zerstörung des Begriffs der sittlichen Freiheit. Wir unterscheiden das letztere von dem erstern, weil nach der Grundansicht des Bajus die sittliche Freiheit nicht bloß für den Zustand des gefallenen Menschen wegfällt, sondern auch im Zustande der unverdorbenen Natur nicht anerkannt ist. Dieß ist ihm freilich nicht zu klarem Bewußtsein gekommen, sondern nur jenes; aber es liegt ebenso unzweideutig im Sinne seiner Auffassung. Mit demselben Grunde, als er sagt, der durch die Sünde verdorbene Wille sei nur zum Sündigen fähig, muß er auch behaupten, der unverdorbene Wille sei nur des Guten fähig und der Sündenfall daher nicht im eigentlichen Sinne sein freies, Werk als vielmehr göttliche Verordnung, wie diese Consequenz bekanntlich die Reformatoren, am schärfsten Calvin, gezogen haben. Lassen wir indessen diese, von ihm jedenfalls nicht gezogene, Folgerung bei Seite liegen, so wird es sich fragen: wie versteht er den Satz: liberum arbitrium sine Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet (de virtut. impior. c. 8)? Denn es ist dieß nicht eine ihm eigenthümliche Behauptung, sondern die ausdrückliche Lehre des hl. Augustin und der Kirche seiner Zeit, worauf er sich auch, zu seiner Vertheidigung, fortwährend berufen hat. Diese Frage aber läßt sich nur beantworten, wenn wir wissen, wie Bajus über die Freiheit des menschlichen Willens dachte. Zum Wesen des Willens gehört es nicht, sagt er, daß der Wille das, was er will, auch nicht wollen oder etwas anderes wollen kann; denn wir wollen, nach dem gemeinen Sprachgebrauch, glücklich sein, obwohl wir nicht das Gegentheil wollen können. Ebenso heiße es vom Vater, er liebe den Sohn, er habe an ihm sein Wohlgefallen, und doch sei dieß ein Wille, den der Vater nicht ablegen, der nicht in das Nichtwollen umschlagen könne. Ferner: die seligen Geister lieben die Gerechtigkeit, die unseligen hassen sie, und doch können weder jene noch diese anders (de lib. arbit. c. 3). Ob aber dieser Wille, der sich nicht zum Gegentheil wenden kann, auch ein freier genannt werden dürfe? Allerdings, meint Bajus, und beruft sich hiefür auf Augustin, der an verschiedenen Orten die Freiheit des Willens bloß darein setze, daß der Wille dem äußeren Zwang (violentia) nicht unterworfen sei, und ihn für desto freier erkläre, je mehr er mit einer gewissen innern Nothwendigkeit der Gerechtigkeit zugethan sei und je weniger er von ihr abzufallen oder zu sündigen vermöge, eine beata necessitas, der sich bekanntlich die seligen Geister erfreuen (de lib. arbit. c. 8; ferner in annott. ad Censur. Sorbon. Opp. P. II. p. 11). In eine solche Nothwendigkeit ist nun nach Bajus der Mensch durch die Sünde verstrickt: er kann nur sündigen, ohne darum, wie er meint, aufzuhören frei zu sein. Auf die Einwendung, daß wenn der Mensch sündigen müsse, dieß ihm nicht angerechnet werden dürfe, antwortete er, daß eine Zurechnung dennoch stattfinde, weil ja in jener Nothwendigkeit die Freiheit mitgesetzt sei, und weil der Mensch vermöge seines Antheils an der Erbsünde sich selbst diese Nothwendigkeit zu sündigen zuzuschreiben habe. Der mit der Erbsünde behaftete Mensch unterscheidet sich nach ihm von den verworfenen Geistern in dieser Beziehung nur darin, daß er mit Gottes Hilfe für das Gute wieder gewonnen werden kann, wogegen jenen jede Hoffnung auf diese Hilfe versagt ist (de lib. arbit. c. 4). Dieser moralische Determinismus, den wir hier nicht weiter verfolgen dürfen, ist weder der augustinische, noch überhaupt der kirchliche; er bewegt sich wohl in den augustinischen Formeln, aber sein Geist ist ein anderer, schroff und finster, wie wir ihn bei Augustin nicht finden. Bajus lehnt sich, wie die Reformatoren, deren wesentliche, nur noch vernunftfeindseliger ausgedrückte Lehre er mit der ihm eigenen Klarheit und mit einem Aufwand patristischer Gelehrsamkeit, die jenen fremd war, repristinirt hat, hauptsächlich an die unter Augustins Werken stehende Schrift: hypognosticon an, die er für augustinisch hält, die es aber so wenig ist, als das gleichfalls öfter von ihm gebrauchte Buch de vocatione gentium. Beide enthalten, besonders aber jene,

einen bereits ausgearteten, mißverstandenen Augustinismus. Uebrigens sind in Betreff der Bay'schen Lehre bei den spätern Theologen Ansichten und Darstellungen zu finden, die auf Genauigkeit und Treue keinen Anspruch haben; auch fehlt es nicht an solchen, deren Unsicherheit, Unbestimmtheit und Verschwommenheit aufs Deutlichste verrathen, daß ihren Urhebern nie eine Schrift des Bajus zu Gesicht gekommen, und daß sie auch nicht im Stande waren — was freilich nicht so leicht ist — aus den verschiedenen, in der Bulle Pius V. enthaltenen Sätzen das Eigenthümliche der Bay'schen Lehre herauszufinden. Weiterhin werden nicht selten einzelne von diesen Sätzen in jedem Sinne dem Bajus als Irrlehren zur Last gelegt, während sie dieß doch nur in dem bestimmten Sinne und Zusammenhange seiner Denkweise, an sich aber älter, und meistens dem Augustin, Prosper oder Fulgentius entnommen sind. — Die Hauptquelle dieses Artikels ist: Michaelis Baii, celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi, opera: cum Bullis Pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad Romanam Ecclesiam ab convitiis Protestantium, simul ac ab Arminianorum ceterorumque hujusce temporis Pelagianorum imposturis vindicandam collecta, expurgata, et plurimis quæ hactenus delituerant opusculis aucta: studio A. P. Theologi. Colon. Agrip. sumptibus Balth. ab Egmont et Sociorum. 1696 — von dem berühmten Mauriner Gabriel Gerberon herausgegeben; ein mäßiger Quartband, in dessen erster Hälfte die Schriften des Bajus, in der zweiten die auf seine Streitigkeiten sich beziehenden Actenstücke enthalten sind. Der letztere Theil ist mit Vorsicht zu gebrauchen, denn Gerberon, bekanntlich auch des Jansenismus verdächtig, stellt sich entschieden auf die Seite des Bajus. [Kuhn.]

Bayern, wird christlich. Bayern wird hier a) als das Agilolfingische Bajoarien und b) als das heutige Königreich Bayern mit allen dazu gehörigen Provinzen genommen. — I. Römer-Zeit. Die Römische Provinz Rhätien (erstes und zweites Rhätien) hat das Christenthum ihrem Zusammenhange mit Italien zu verdanken, daher noch im 5ten und 6ten Jahrhunderte die Verbindung der rhätischen Kirchen, theils mit Mailand, theils mit Aquileja; ja noch viel später wird das erste Rhätien, als zum mailändischen Metropolitansprengel gehörig von Seite Mailands aufgeführt. Einer der ersten und vorzüglichsten Apostel Rhätiens im 2ten Jahrhundert soll ein gewisser Luzius gewesen sein, dessen Apostolat für Chur und die Umgegend sich nicht in Abrede stellen läßt, wenn man auch erst um die Mitte des 5ten Jahrhunderts historischgewisse Bischöfe von Chur nachweisen kann. Außerdem soll Luzius in Augsburg, Regensburg und selbst Salzburg gepredigt haben, und hat man ihn nach der Zeit Beda's mit jenem britischen König Luzius verwechselt, von dem die britischen Geschichtschreiber und Beda berichten, er habe Gesandte an den Papst Eleutherius († 193) abgeordnet, um vollständiger in der christlichen Religion unterrichtet zu werden; Einige haben ihn sogar mit Luzius von Cyrene identificirt (Act. Apost. 13, 1.). Als ersten Bischof von Sabiona oder Seben gibt man den berühmten Martyrer Cassian zu Imola an, von welchem Prudentius, Ennodius, Gregor von Tours, das Martyrologium von Notker ꝛc. reden, die ihn aber nirgends als Bischof und noch viel weniger als Bischof von Seben bezeichnen; selbst für die Cathedrale von Seben kommt er noch im 10ten Jahrhundert nur als Patron, und im 11ten als Martyrer vor. Wahrscheinlich hat sich Cassian um die Verbreitung des Christenthums in der Sebener Diöcese verdient gemacht; er wurde um 304 gemartert; nach Einigen fiele sein Tod erst in d. J. 362 oder gar 400. Ueber den von Einigen für einen Sebener Bischof des 5ten Jahrhunderts gehaltenen hl. Lucan weiß man, einige Fabeln abgerechnet, nichts; selbst das Brixner Brevier von 1604 macht von Lucan noch keine Erwähnung; übrigens mag es sein, daß auch ein hl. Lucan in der Sebener Diöcese den Glauben verkündet habe. Für das Vorhandensein von Christen im zweiten Rhätien am Ende des

3ten und zu Anfang des 4ten Jahrh. spricht der Martyrtod der hl. Afra (s. Augsburg, Bisth.) zu Augsburg um 304; aus dem Onkel Afra's, Dionysius, macht man gemeiniglich den ersten Bischof von Augsburg, obwohl hinreichende Gründe für diese Annahme fehlen; keinenfalls war er Bischof mit festem Sitz daselbst. Unter der Herrschaft der christlichen Kaiser gelangte das Christenthum in beiden Rhätien zu überwiegender Ausbreitung; jedoch finden sich selbst noch in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts Heiden, theils aus Eingebornen, vorzüglich aber aus Trümmern der an der Völkerwanderung theilnehmenden Germanen bestehend; auch aus Italien versprengte oder teutsche Arianer trifft man. So erklärt sich die Nachricht in einem Briefe des hl. Ambrosius an den Bischof Vigilius von Trient, daß in des letztern Diöcese noch viele Heiden waren, mit denen die Katholischen oft Ehen eingingen; ja, drei Cleriker des Bischofes Vigilius, der Diakon Sisinnius, der Lector Martyrius und der Ostiar Alexander, von ihm zur Bekehrung der Heiden nach Anagnis bei Trient gesendet, wurden von diesen im J. 397 getödtet und im J. 400 Vigilius selbst gemartert, da er im Thale Randena eine Statue des Saturn zerschlug. Gleichzeitig mit Vigilius soll auch der hl. Einsiedler Romedius in der Gegend von Anagnis für Verbreitung des Glaubens gewirkt haben. Wenn sich aber hierüber nichts Gegründetes berichten läßt, so sind die Nachrichten über den hl. Valentin um so zuverlässiger: er war Wanderbischof in beiden Rhätien, predigte zu Passau, wurde von den damals hier hausenden, wahrscheinlich teutschen Heiden und Arianern verjagt, und wendete sich zuletzt in die Gebirge des ersten Rhätiens nach Südtyrol, wo er Christen, Häretikern und Heiden das Wort Gottes verkündete und 470 zu Mais starb. Als Severin (454—82) zu Künzing und Passau an der äußersten Grenze Rhätiens predigte, fand er hier wie im Ufernorikum alle Romanen katholisch. Mit dem gänzlichen Sturze der Römerherrschaft erhielt auch das Christenthum in Rhätien einen tödtlichen Stoß, allein gänzlich getilgt wurde es nicht und bildete ein nicht unbedeutendes Samenkorn zu neuer Saat. (Eichhorn, episc. Cur.: Pl. Braun, Gesch. der BB. von Augsburg; Resch, Annalen von Seben; Hansiz, Germ. sacra. Tom. I.; die einschlägigen Leben oder Martyrien der HH. bei Bolland, und Ruinart ꝛc.; Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands. — Auch die römische Provinz Norikum stand im engsten Verbande mit Italien, vorzüglich mit Aquileja; von daher also und aus Pannonien, wo das Christenthum schon sehr frühe blühete, kam die christliche Religion nach Norikum. Lorch an der Enns hat also von Aquileja her das Christenthum empfangen; nur wird es sicherer sein, nicht schon zu Apostel-Zeiten hier eine christliche Gemeinde finden zu wollen. Der erste bekannte Verkünder des göttlichen Wortes zu Lorch war der hl. Maximilian, den man gewöhnlich für den ersten Bischof daselbst hält; gewiß scheint nur zu sein, daß Maximilian im 3ten Jahrhundert sich längere Zeit im Ufernorikum aufgehalten und geprediget habe, worauf auch die uralte Verehrung dieses Heiligen in diesen Gegenden hindeutet; und war er auch nicht eigentlicher Bischof von Lorch mit festem Sitz, so hat es doch alle Wahrscheinlichkeit, daß er als Regionarbischof daselbst gewirkt habe; er starb, ob auch in alten Kalendarien nur Confessor genannt, um 288 des Martyrtodes. Für das Christenthum in und um Lorch am Ende des 3ten und Anfang des 4ten Jahrhunderts liefern außerdem die Akten des hl. Florian, eines römischen Offiziers zur Zeit des Kaisers Diokletian, Zeugniß. Aquilin nämlich, der römische Präses von Ufernorikum, ließ zu Lorch die Christen aufsuchen und 40 derselben gefangen setzen. Auf diese Kunde eilte Florian nach Lorch, die Christen im Kampfe zu stärken und sich selbst die Marterkrone zu holen; er ward um 304 mit einem Steine am Halse in der Enns ertränkt. Später, unter der Regierung der christlichen Kaiser, ging auch im Norikum die Christianisirung äußerst rasch vor sich. Sogar über die Donau hinüber zu den Markomannen, von denen Einige die Bayern abstammen oder doch

Trümmer mit den Bayern sich vermischen lassen, drang zur Zeit des hl. Ambrosius Kenntniß der christlichen Religion, indem die zum Christenthum bekehrte Markomannen-Königin Fritigild eine eigene Gesandtschaft an Ambrosius nach Mailand schickte, mit der Bitte um eine nähere Unterweisung in der Religion, die Ambrosius auch sammt der Gegenbitte ertheilte: die Königin möge ihren Gemahl zu friedlichen Verhältnissen mit den Römern bewegen. Die besten und sichersten Aufschlüsse über die christlichen Zustände Norikums in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts liefert das Leben des hl. Severin, von seinem Schüler Eugippus beschrieben. Der Schauplatz der Wirksamkeit dieses Heiligen war insbesondere das Ufernorikum, theilweise auch das zweite Rhätien und die südlichen norischen Gebirge bis Juvavum (Salzburg); unter den Orten, wo er predigte, werden aufgeführt: Asturis an der pannonischen Grenze, Comagenä, über dessen Lage verschiedene Meinungen herrschen, Cucullä oder Kuhl bei Salzburg, Castra Quintana i. e. Künzing bei Osterhofen, Castra Batava und Boitro, Passau und Innstadt bei Passau, Lorch und Tiburnia (nicht Regensburg). Ueberall nun, wo Priester und Abt Severin, der von Osten her gekommen und vielleicht ein Afrikaner war, auftrat zwischen den J. 454—482, war die katholische Religion mit ihren Lehren und Gebräuchen, mit ihrem Cult und ihrer Hierarchie die allgemein geltende. Nur zu Kuhl bei Salzburg entdeckte er eine geheime Darbringung heidnischer Opfer, und nur die seit Attila's (s. d. A.) Tod die römischen Donauländer durchtummelnden und verwüstenden Alemannen (s. d. A.), Rugier, Scyren, Heruler und Thurcelinger waren theils Heiden, theis Arianer, wie die Rugier. Indeß hegten selbst diese wilden Haufen die tiefste Ehrfurcht vor Severin; er wurde von ihnen wie ein himmlisches Orakel verehrt und befragt; auf seine Mahnung und Fürbitte ließen sie die gefangenen Römer frei oder behandelten sie doch milder; auf ihre Häuptlinge übte er den wohlthätigsten Einfluß. So erschütterte einst der Heilige den Alemannen-König Gibold dergestalt, daß er am ganzen Leibe zitterte und die gefangenen Römer freigab; Flacitheus, der arianische Rugierkönig, und sein Sohn Faba suchten seinen Rath nach; Faba's Gattin, eine grausame Arianerin, enthielt sich zuweilen aus Scheue vor Severin, die Katholischen zur Wiedertaufe zu zwingen oder sonst zu belästigen. Und als Odoaker, der nachherige König von Italien, ein Christ arianischen Bekenntnisses, mit andern Barbaren nach Italien zog, besuchte er den Severin in seiner Zelle und ließ sich von ihm segnen, Severin aber sagte ihm seine künftige Erhebung voraus. Demnach scheint es nicht unmöglich, daß Einzelne dieser Barbaren in Folge der Wirksamkeit des Heiligen auch das katholische Christenthum annahmen, obgleich darüber im Leben Severins nichts bemerkt wird. Für die katholischen Noriker war Severin ein wahrer Schutzengel. Durch seine äußerst strenge Lebensweise — selbst im strengsten Winter ging er unbeschuht und war an wochenlanges Fasten gewohnt — durch wunderbare Heilungen und Voraussagungen, die theilweise allerdings in seinem Verhältnisse zu den Barbaren ihre Erklärung finden können, durch seine Bußpredigten und Ermahnungen zu Gebet und Fasten, und namentlich durch eine unglaubliche Fürsorge für die Armen, Gefangenen und alle Bedrängten wurde er der Retter der Noriker in Mitte der Barbaren, und daher allenthalben zum Schutze der Städte von den Bürgern herbeigerufen und von den Vermöglicheren unter ihnen zum Behufe der von ihm übernommenen Armenpflege durch Ablieferung der Zehnten unterstützt. Für sich selbst wählte Severin die Armuth und Demuth, daher er auch den angetragenen Episcopat ausschlug, zufrieden mit seiner engen Zelle. Zellen und Klöster errichtete er überall, wo er sich längere Zeit aufhielt, wie zu und bei Wien, zu Passau, Boitro, Salzburg. Längere Zeit hielt er sich auch zu Tiburnia und Lorch auf, wo er Bischöfe traf. Als damaliger Bischof von Lorch wird Constantius genannt, die erste authentische Nachricht von einem Bischofe daselbst. Dieser Constantius, den Ennodius mit dem Lobe eines „anti-

stilis florentissimi" auszeichnet (op. Sirmondi Tom. I. p. 1025. Venetiis) flüchtete nach Lorchs Zerstörung in das Land der Rugier, wo er auch starb. Lorch scheint demnach zur Römer-Zeit, selbst nicht nach Sirmium's Fall im J. 440, keine erzbischöfliche Kirche gewesen zu sein; der Brief des Papstes Symmachus an Theodor von Lorch, welchen man für den Archiepiscopat anführt, ist wahrscheinlich unächt, und die drei päpstlichen Schreiben aus dem 9ten und 10ten Jahrhundert, welche man gleichfalls als Beweis aufstellt, haben, weil zu jung, zu wenig Beweiskraft. (Hansiz, h. Teutschland Tom. I.; Pez, scriptores rer. Austriac. Tom. I.; das Leben des hl. Severin bei den Bolland. u.A.; Muchar, Norikum II.; Pritz, Gesch. des Landes ob der Enns; Kirchengeschichte Teutschlands von Dr. Rettberg, 1—3. Lieferung ꝛc.) — Den hieher gehörigen Theil der römischen Rheinlande betreffend, steht fest, daß, gleichwie die christliche Religion schon im 2ten und 3ten, besonders aber im 4ten Jahrhundert unter der Herrschaft der christlichen Kaiser, im ersten Belgien und den beiden Germanien sich allmählig bis zur Allgemeinheit ausbreitete, dieß auch rücksichtlich der Stadt und dem Sitze der Nemeter (Speyer) der Fall gewesen sey. Sowie es nun bereits im 4ten Jahrhundert in mehrern Rheinstädten Bischöfe gab, so hat daher auch die Stiftung eines bischöflichen Stuhles zu Speyer in dieser Zeit alle Wahrscheinlichkeit für sich. Als ersten bekannten Bischof dieser Stadt nennt man Jesse, dessen Name, freilich ohne Angabe des Sitzes, in den Unterschriften der Synode von Sardika steht. Am Ende des 4ten und zu Anfang des 5ten Jahrhunderts wurde Speyer mit den übrigen Rheinstädten von den Germanen zerstört. Seitdem und seit der Niederlassung der heidnischen Alemannen in Obergermanien erlosch die Kirche von Speyer, obgleich anzunehmen ist, daß auch hier Ueberreste von katholischen Christen sich erhalten haben. — II. Agilolfingische Zeit. Die Bajoarier, wie sie um die Mitte des 6ten Jahrhunderts im theilweisen Besitze Rhätiens und Norikums auftreten, gehörten der Hauptmasse nach dem Heidenthume an. Mag man auch annehmen, daß sie ein eigener eingewanderter Stamm seien, so läßt sich doch wenigstens das nicht läugnen, daß ihnen bedeutende Bruchstücke verschiedener germanischer, namentlich gothischer Stämme beigemischt waren, theils aus Trümmern von den zu Severins Zeiten in den Donauländern umherschwärmenden Germanen, theils aus andern Bruchtheilen teutscher Stämme und namentlich Gothen bestehend, die in Folge der Völkerwanderung und der Aufrichtung und des Falles der ostgothischen Herrschaft über Rhätien und Norikum in Bajoarien ihre Heimath erlangten. Daraus erscheint die Annahme von Arianern und Heidenchristen schon bei dem ersten Auftreten der Bajoarier, um so mehr gerechtfertiget, als in dem Leben der hl. Salaberga (Boll. ad 22. Sept.) dieselben als Anhänger des Häretikers Bonosus (s. d. A.) bezeichnet werden, was in dieser Allgemeinheit gewiß falsch ist; vielleicht hängt auch damit zusammen, daß in dem Leben der zwei ersten bekannten Missionäre in Bayern, der HH. Eustasius und Agil, auf Irrlehren unter den Bajoariern hingedeutet ist, (Boll. ad 29. März und 30. Aug.), und daß bis auf die Befestigung des Christenthums in Bayern durch den hl. Bonifazius dieses Land als von Häretikern und Schismatikern und allerlei Unordnung sehr belästiget geschildert wird, wozu später allerdings noch mancherlei andere Einflüsse hinzutraten: die Nachbarschaft und der Verkehr mit den stammverwandten arianischen Longobarden; das istrische Dreikapitel-Schisma, dem selbst der hl. Ingenuin, Bischof von Seben, anhieng; häretisch- oder schismatisch- oder doch lax-gesinnte Missionäre, wie z. B. Agrestius (vita Eustasii 29. März), oder Britonen mit ihren schismatischen Gebräuchen, oder Franken vom Gelichter eines Aldebert und Clemens (ep. 45. Würdtwein); selbst die verschiedene Heimath der sonst würdigen Missionäre konnte Unordnung veranlassen; am meisten aber trugen zur Verwirrung der lange dauernde Mangel einer festen Hierarchie in Bayern und die sich selbst überlassene unwissende und zuchtlose Geistlichkeit bei. Indeß gab es

schon im 6ten Jahrhundert unter den Bajoaren auch einige katholische Christen. Der erste geschichtlich bekannte Herzog Garibald I. von Bajoarien hatte eine Christin, Waltrada mit Namen, zur Gattin (Greg. Tur. hist. Fr. IV. 9), und seine Tochter Theodelinde erwarb sich als Königin der Langobarden um die Verbreitung der katholischen Religion unter denselben große Verdienste, wie sie auch mit Papst Gregor I. im Briefwechsel stand. Garibald wird also wohl auch ein Christ, und zwar ein katholischer gewesen sein, und man kann füglich annehmen, daß es auch sonst noch am Hofe und unter den Vornehmen und hie und da auch im Volke bereits katholische Christen gab. Und bis zur Mitte des 7ten Jahrhunderts muß die christliche Religion schon von dem größern Theil der Bajoarier angenommen gewesen sein. Für Regensburg gibt Arnold von Vohburg unter der Regierung des Agilolfingers Theodo I. gegen die Mitte des 7ten Jahrhunderts einen gewissen Lupus als Hirten der Schafe Christi an (Basnage-Canisius T. 3. p. 1. S. 133). Als unter demselben Herzog im J. 649 der hl. Emmeran nach Regensburg kam, hatte daselbst der hl. Georg schon eine Kirche, es gab hier Priester, der Hof war christlich, ja die Bajoarier überhaupt werden Neulinge im Glauben genannt, die freilich zum Theil auch Heidnisches mit dem Christlichen vermischten (Boll. vita S. Emmer. ad 6. Sept.). Als sodann Emmeran, im Begriffe nach Rom zu pilgern, durch Oberbayern reiste, und in der Villa Helphindorf (nicht weit von München) vom Sohne des Herzogs schrecklich gemartert wurde, ward er in diesem Zustande nach der herzoglichen Villa Aschheim gebracht, wo sich bereits eine Kirche des hl. Petrus befand (ibid.); ingleichen weist das Leben des hl. Corbinian, ersten Bischofes von Freising († vor 730), auf schon langes Bestehen des Christenthums in Oberbayern hin; ja, einzelne zerstreute katholische Christen und Familien und kleinere Gemeinden waren namentlich in der Umgegend von Salzburg noch aus römischer Zeit übrig, wie wir dieß aus dem indiculus und den brev. not. des Erzbischofs Arno (s. Arn) von Salzburg wissen, und es war daher der Abzug der Römer aus Norikum im J. 488 kein ganz allgemeiner. Für Sabiona oder Seben wird als erster Bischof etwa um 570—610 von dem anonymen Regensburger Poeten des 9ten Jahrhunderts der hl. Ingenuin genannt, welcher längere Zeit in das Dreikapitel-Schisma verflochten war, und zu Mais hatte damals der hl. Valentin seinen Tempel; indeß scheint keine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern nach Ingenuin succedirt zu haben, indem der genannte Poet ihm bis gegen Ende des 8ten Jahrhunderts nur den Mastalo, Johannes und Alim nachfolgen läßt (Mabill. Analect. Vet. in einem Bande S. 347; Boll. ad. 5 Febr.; Resch's Annalen T. I. an verschiedenen Orten). Endlich finden sich zu Lorch (abwechselnd mit Passau) schon wieder seit dem Ende des 6ten Jahrhunderts Bischöfe. Der ältere unter diesen (wenigstens theilweise Wanderbischöfen) ist Erchanfried im J. 606—623, unter welchem der Priester Sigirikus eine Schankung erneuerte, die er schon zur Zeit der vorhergehenden Bischöfe entweder an die Stephanskirche zu Lorch oder an die andere Stephanskirche zu Passau gemacht hatte. Als Erchanfried's Nachfolger erscheint urkundlich Bischof Otgar 625—39, vor welchem im Orte Puoche, der Ruhestätte des hl. Florian, wo er sich mit seinen Getreuen aufhielt, der Priester Reginolf gleichfalls eine Stiftung erneuerte. Nach Otgars Tod soll Bruno im J. 639—89 Bischof von Lorch gewesen sein, aber, da damals alle Städte an der Enns zerstört waren, zu Passau sich aufgehalten haben (Pritz, Geschichte des Landes ob der Enns B. I. S. 220 ff. Hansiz, B. I.) Es war also das Christenthum bis zur Mitte des 7ten Jahrhunderts in Bajoarien schon sehr verbreitet. Den Agilolfingischen Herzogen gebührt daran das größte Verdienst. Aber auch die fränkischen Könige waren bei diesem großen Werke nicht unthätig geblieben. Denn gleich die ersten zwei bekannten auswärtigen Missionäre, der hl. Abt Eustasius von Lüxen und dessen Schüler Agil oder Eigil, beide des hl. Columban Jünger, denen der Meister

die Predigt bei den benachbarten Völkern aufgetragen hatte, gingen einige Jahre nach Columbans Tod († 615) auf Geheiß des Frankenkönigs Chlotar II. und durch einen bischöflichen Convent dazu ausersehen, nach Bajoarien, bekehrten unter großer Arbeit sehr Viele zum Glauben und hinterließen daselbst bei ihrer Abreise einsichtsvolle Männer (Vita ss. Eust. et Agili Boll. ad 29 Martii et 30 Aug.; Mabill. Acta ss. ad a. 625 und 650). Und auch dadurch machten sich die fränkischen Könige um Verbreitung und Befestigung des Christenthums und milderer Sitte bei den Bajoariern verdient, daß die nach Vorarbeiten früherer Könige von Dagobert I. um 630 publizirten Gesetze der Bajoarier theils auf den schon vorhandenen Bestand der christlichen Religion, theils auf die zukünftige allgemeine Verbreitung derselben berechnet waren und einwirkten (s. Hefele, Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland. S. 211 ꝛc.); freilich will man einen Theil dieser Gesetze, namentlich die auf die Kirche, kirchlichen Personen und Institute sich beziehenden, auf eine spätere Zeit ansetzen, was jedoch rücksichtlich der kirchlichen Bestimmungen nach dem Gesagten gar nicht Noth thut, wie auch von Dagobert nicht angenommen werden kann, daß er in den bayerischen Gesetzen die zum Theil schon eingeführte und eben durch die Mission des Eustasius und Eigil im Wachsthum begriffene Kirche ganz umgangen habe (die Gründe für Zurückschiebung der kirchlichen Gesetze auf eine spätere Zeit s. bei Mederer, LL. Bajuv.; Rudhart, älteste Geschichte Bayerns S. 617 ꝛc.; Freyberg, Erzählung aus der bayerischen Geschichte B. 1. S. 240 ꝛc.). — In der zweiten Hälfte des 7ten Jahrhunderts bis an die Zeit der Wirksamkeit des hl. Bonifaz in Bayern traten nach einander ausgezeichnete Missionäre auf, deren Bemühungen es vorzüglich zuzuschreiben ist, daß, wenn sie auch vielen Unordnungen und Verwirrungen auf die Dauer nicht zu steuern und namentlich auch viele heidnische Ueberreste nicht auszurotten vermochten, um die Todeszeit des hl. Rupert von Salzburg kaum noch Heiden unter den Bajoariern zu finden waren. Der erste unter diesen Männern ist der schon erwähnte hl. Emmeran, in Aquitanien geboren, vermuthlich Wanderbischof, welcher, auf einer Missionsreise zu den Avaren begriffen, im J. 649 nach Regensburg in die zum Theil noch aus der Römer-Zeit erhaltene, fest und schön gebaute Hauptstadt Bayerns kam, wo ihn der rüstige und fromme Herzog Theodo I. bat, den Episcopat seines Volkes anzunehmen oder doch die Vorstandschaft der Klöster zu führen. Emmeran ließ sich nur auf einen zeitweiligen Aufenthalt in Bayern ein, und predigte drei Jahre, Städte und Flecken durchwandernd, den schlanken, kräftigen, wohlwollenden und menschlichen Bajoariern, welche Neulinge im Glauben, theilweise auch Heidenchristen oder Heiden waren. Indem er aber vor seiner Abreise nach Rom die Verirrung der Prinzessin Otta, der Tochter des Herzogs, auf sich nahm, fand er durch deren Bruder Lantpert zu Helfendorf den grausamsten Tod, und ward zuerst zu Aschheim in der Peterskirche begraben, sodann zwei Monate darauf nach Regensburg gebracht, wo der hl. Leichnam vom Herzog, den Vornehmen, der Priesterschaft und dem Volke feierlich empfangen und in der Georgskirche begraben wurde (Bolland. vita s. Emer. ad 6 Sept.). Noch bei Lebzeiten Herzogs Theodo I. mag mit der Begräbnißstätte des Heiligen ein Kloster, das nachher so berühmte St. Emmeransstift, verbunden worden sein; jedoch eines ordentlichen Bischofes mit festem Sitz entbehrte Regensburg noch immer, wenn auch mit Hansiz (in prodromo de episc. Ratisb.) gerne zugegeben wird, daß unter den angeblichen Bischöfen, die sich ohne festen Sitz und ordentliche Einsetzung bis zum Ende des 7ten Jahrhunderts in Regensburg aufgehalten haben sollen, der hl. Erhard der bewährteste und berühmteste sei; dieses hl. Erhard's gedenkt auch der Biograph der hl. Odilia von Hohenburg (Mabill. Acta ss. saec. 3. p. 2. S. 489). Etwa vier Decennien nach Emmerans Tod, seit welchem, wie es scheint, das Christenthum in Bayern wieder Rückschritte gemacht und theilweise mit allerlei Unkraut überwachsen worden war, erschien auf

Einladung Herzog Theodo's II. ein anderer ausgezeichneter Missionär, der auf Bayern im Allgemeinen, insbesondere auf die Gebiete am Inn, der Salzach und Traun, wo es noch viel Heidnisches auszurotten gab, segensvoll einwirkte. Es war der hl. Rupert, Bischof zu Worms, aus fränkischem Königsgeschlecht. Er kam im J. 696 nach Regensburg, wo er den zwar noch ungetauften, jedoch christlichen Herzog Theodo II. sammt vielen adeligen und andern Bajoariern zum rechten Glauben bekehrte, taufte und in der hl. Religion unterrichtete. Nun scheint endlich, oder vielmehr später, aber doch noch zur Zeit des hl. Rupert und durch seinen Einfluß beim Herzoge, ein ordentlicher Bischof mit festen Sitz zu Regensburg in der Person des Agilolfingers Wicterp, den auch der Regensburger Poet als den ersten Bischof von Regensburg bezeichnet (Vet. Analect. Mabill. S. 347), aufgestellt worden, und wenn nicht die Errichtung, doch die Restauration des St. Emmeranklosters und die Verbindung des bischöflichen Sitzes mit diesem Kloster geschehen zu sein (Hansiz in prodromo). Hierauf unternahm Rupert mit Theodo's Erlaubniß eine Missionsreise längs der Donau bis an die Grenzen Niederpannoniens. Ueber Lorch, das sich wieder aus den Ruinen erhoben hatte, zurückreisend, errichtete er am Wallersee (Seekirchen) ein Peterskirchlein, und wollte hier zuerst seinen bischöflichen Sitz aufschlagen, zog aber das in Trümmern liegende Juvavum vor, errichtete hier die Peterskirche sammt Kloster und Klosterschule, holte nach einiger Zeit zwölf neue Genossen sammt seiner Nichte Erentrud von Worms her, und baute für letztere und andere Jungfrauen das Nonnenkloster auf dem Nonnberge. Er errichtete auch andere Klöster und Zellen, wie zu Pongau zu Ehren des hl. Maximilian, dessen Cult er hier bereits vorfand. Zugleich reiste er umher, die Christen stärkend, Kirchen bauend und Geistliche weihend. Auch geschah es wohl nicht ohne Ruperts Antheil, daß Herzog Theodo im J. 716 nach Rom pilgerte, der erste bayerische Fürst, der dieß that, wo er sich mit Papst Gregor II. über den Zustand der bayerischen Kirche besprach. Noch vor seinem Tode weihte Rupert seinen Schüler Vital, den Apostel der Pinzgauer, zu seinem Nachfolger und starb um 718 (Kleimayrn, Nachrichten von Juvavia und dessen cod. dipl.; Hansiz, h. Teutschland Bd. II.; Boll. v. S. Rup. ad 27. Martii; Mabill. Act. ss. saec. 3. p. 1. S. 339 ff.; Buchner's und Rudhart's bayerische Geschichten; Rudhart's Kritik in den Münchner gelehrten Anzeigen 1837. 3ten October, 8ten November: „Ueber den Ursprung der Kirche von Lorch ꝛc. von Filz). Das Resultat der erwähnten Unterredung des Herzogs mit dem Papste war, daß der Papst drei Legaten nach Bayern schickte, zum Behufe der Abhaltung einer Synode, Ausrottung der Ketzerei und Superstition, Entfernung der Irrlehrer und falschen Priester, Regelung der Eheangelegenheiten und Errichtung von drei oder vier Bisthümern unter einem Erzbischofe i. e. Bestätigung der schon errichteten und Errichtung neuer Bisthümer (Harduin, Acta Conc. Tom. 3. S. 1861 ꝛc.). Allein in Folge von allerlei Hindernissen, besonders durch Theodo's und Ruperts Tod kam diese päpstliche Instruktion größtentheils nicht zur Ausführung. Nur scheint einerseits die päpstliche Bestätigung der Bisthümer Regensburg und Salzburg und ihrer Inhaber erfolgt zu sein; anderseits trachtete noch Theodo in der Person des zum zweitenmale nach Rom pilgernden Regionarbischofes Corbinian von Chatres einen neuen Bischof für Bayern zu gewinnen. Da ihm dieß nicht gelang, übernahm es sein zu Freising regierender Sohn Grimoald, den Heiligen auf seiner Rückreise aus Rom zu Mais aufzufangen und nach Freising bringen zu lassen. Hier schlug nun Corbinian in der Kirche der hl. Maria den bischöflichen Sitz auf, und errichtete ein Kloster. So ward durch Corbinian das Bisthum Freising gegründet, und ob er auch in Folge der Nachstellungen Pilitrud's, der Gemahlin des Herzogs Grimoald, deren Ehe mit dem Herzoge er für unerlaubt erklärt hatte, einige Zeit nach Mais (im Südtyrol) flüchten mußte, so rief ihn doch der neue Herzog Hubert nach Freising zurück, wo er um 730 starb (Meichelbeck, hist. Fris. Tom. I.; Boll.

vita s. Corb. ad 8. Sept.). — Bereits waren also außer Seben bischöfliche Stühle zu Lorch, Regensburg, Freising und Salzburg errichtet worden. Allein nicht bloß fehlte eine genaue Diöcesanbegrenzung, sondern es ermangelte auch überall an einer ordentlichen Succession der Bischöfe. In Bezug auf Seben ist schon oben hievon Meldung geschehen. Regensburg hatte keinen Bischof, als Bonifaz die Reorganisirung der bayerischen Kirchen unternahm, indem Wicterp aus uns unbekannten Gründen in das Kloster zu Tours zurückkehrte, wo er im J. 756 in hohem Alter starb (Hansiz, in prodromo; Pertz, Monum. I. p. 18), und der Bischof Ratharius, von welchem Arnold v. Vohburg redet (de mir. s. Emmerani, in Basnage-Canisio Tom. III. p. 1, S. 105 und 133), von ihm selber nur episcopus adventitius genannt wird, und vielleicht bei des hl. Bonifaz Ankunft gar nicht mehr lebte. Auch zu Freising hatte der hl. Corbinian keinen Bischof zum Nachfolger erhalten. Zu Salzburg blieb nach Rupert und Vital der bischöfliche Stuhl längere Zeit erledigt, wurde sodann mit Flobargisus besetzt und blieb dann wieder unbesetzt. Nur zu Passau traf Bonifaz einen Bischof, den Vivilo, welchen Papst Gregor III. selbst geweiht und nach Lorch gesetzt hatte, der aber zwischen 737—738 mit Canonikern und Mönchen vor den Avaren nach Passau flüchtete, daselbst in der Stephanskirche die Cathedrale aufschlug und noch 738 die neuerbaute Frauenkirche der Niedernburger Nonnen weihte (Ep. 46 Bonif. Würdtwein; Arnoldi Vochburg. de mir. s. Emm. l. cit. p. 105; Meichelbeck, Kleimayrn, Hansiz, Bd. II.; Pritz, Geschichte des Landes ob der Enns S. 225—26). Dieser Mangel einer geordneten bischöflichen Succession, wenn auch die Aebte der Klöster zu St. Emmeran, Freising und Salzburg, mit denen ursprünglich die bischöflichen Sitze verbunden worden waren, während der Sedisvacanz gleichsam die Stelle der Bischöfe vertraten, mußte in Bayern höchst nachtheilig wirken. Wirklich traf hier Bonifaz Alles, auch das Gute, vereinzelt; zuchtlose und häretische Geistliche verführten das Volk; es gab solche, die sich für Bischöfe und Geistliche ausgaben, ohne es zu sein; eine Menge Mißstände und Unordnungen hatten Platz gewonnen (Vita s. Bonif. bei Pertz Bd. 2; ep. Bonif. Würdtw. 46). Da unterzog sich der hl. Bonifaz, zuerst im J. 735 kürzere und dann im J. 739 längere Zeit, aufgemuntert von Papst Gregor III., eingeladen von den Herzogen Hucbert und Odilo und vom eigenen Feuereifer getrieben, der schweren Arbeit, das bayerische Kirchenwesen zu ordnen. Er reiste im Lande umher, besuchte viele Kirchen, entsetzte und beseitigte die Häretiker, Schismatiker, Volksbetrüger und unkeuschen Geistlichen, predigte die Geheimnisse des wahren Glaubens und theilte mit Herzog Odilo's Gutheißung und nachfolgender päpstlicher Bestätigung Bayern in vier Bisthümer ein, die er mit von ihm selbst geweihten Bischöfen besetzte: Salzburg mit Johannes, Freising mit Corbinians Bruder Eremberht, Regensburg mit Gaibald; für Passau blieb der Bischof Vivilo (Ibid.). Jetzt erst war dem katholischen Christenthum in Bayern eine dauernde und lebensreiche Grundlage gegeben und die bayerische Kirche in festen Zusammenhang mit dem päpstlichen Stuhle gebracht. Es begann nun ein neues Leben. An der Spitze die edlen, eifrigen Herzoge Odilo und Tassilo II. vereinigte sich Adel und Volk, Kirchen und kirchliche Anstalten zu gründen und reichlich zu dotiren. Nirgends in Teutschland wurden so viele Klöster gestiftet, wie in Bayern, namentlich im bayerischen Hochlande, und kein Fürstenhaus hat damals den Eifer des Agilolfingischen, sowohl rücksichtlich solcher Stiftungen wie auch der Fürsorge für die Kirche überhaupt, überflügelt. Unter den damals errichteten Klöstern ragten hervor: Altaich, Mondsee, Benedictbeuern, Tegernsee, Schliersee, Chiemsee, Wessobrunn, Kremsmünster ꝛc. Bei der Stiftung einiger bayerischer Klöster betheiligte sich auch der hl. Pirmin (Mabill. Acta III, II, 136 etc.); der hl. Alto aus Irland gründete Altomünster. Wenn nicht überall gleich anfänglich, so entstanden doch schon sehr frühzeitig an den Klöstern auch Schulen, z. B. zu Chiemsee; die in den freien Künsten bewanderte Chunidrut aus England wurde

von dem hl. Bonifaz zur Lehrerin in Bajoarien aufgestellt. In der zweiten Hälfte des 8ten Jahrhunderts wurden mehrere Synoden gehalten, unter welchen die von Aschheim, Dingolfing und Neuching, die zugleich Landtage für weltliche Angelegenheiten waren und denen Tassilo selbst mit den geistlichen und weltlichen Großen Bayerns anwohnte, sowie auch die unter dem ersten Erzbischof von Bayern, Arno, im J. 799 zu Reisbach abgehaltene, durch ihre Beschlüsse zur Stabilirung der Kirchen-, Clerikal- und Klosterdisciplin besonders merkwürdig sind (Froben. Forster Concil. Aschaimense; Winter, die drei großen Synoden der agilolfingischen Periode in den historischen Abhandlungen der kön. bayer. Academie der Wissenschaften I.; Westenrieders Beiträge I.; Pertz, Monum. III. p. 77 etc.; Rudhart, Bayr. Gesch. S. 299 ꝛc.). Außerdem wurde der Verkehr mit dem römischen Stuhle sehr lebendig; bei seiner Anwesenheit zu Rom im J. 738 fand Bonifaz daselbst schon Bajoarier (vita s. Bonif.); diese Pilgerfahrten mehrten sich seitdem sehr, sowie auch der römische Stuhl schon frühzeitig Patrimonien in Bayern erhielt (Pertz I, 469). Uebrigens glänzten selbst außerhalb Bayerns edle Bajoarier als Sterne erster Klasse, z. B. des hl. Bonifaz Schüler Sturm als Abt zu Fulda. Und Bayern war es mittelst des hl. Bischofes Virgilius von Salzburg und seiner Nachfolger, das den Slaven in Carantanien und Niederpannonien die Leuchte des Evangeliums brachte. (Ueber Virgilius und dessen Controversen mit Bonifaz, s. d. A. Virgilius). — Venantius Fortunatus gibt in einer Anrede an sein Buch demselben auf dem Wege von Gallien über den Rhein und die Donau nach Italien auf, in Augsburg die Gebeine der hl. Afra zu verehren. Dieß ist nach der römischen Zeit die früheste Spur der Geschichte des Christenthumes in Augsburg (s. d. A.), die also nach der Mitte des 6ten Jahrhunderts im J. 565 liegt (Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands Bd. I. S. 146). Es mag sein, daß, weil damals Augsburg noch keinen Bischof hatte, der Bischof Ingenuin von Seben, der in mehrern Synoden als Bischof „secundae Rhaetiae" unterschrieben steht, auch die Aufsicht über Augsburg führte (Resch, Annalen I, S. 374, 414). Als erster Bischof von Augsburg bestieg noch vor dem J. 591 Sosimus oder Zozimus den bischöflichen Stuhl, nachdem sich bald nach 550 die Reihenfolge der Bischöfe von Constanz eröffnet hatte (Pl. Braun Geschichte der Bischöfe von Augsburg Bd. I. S. 59—75). Die Geschichte berichtet nicht, in wie weit diese Bischöfe sich um die Bekehrung der noch heidnischen Alemannen und um die geistige Wiederaufweckung der unter diesen zerstreuten Christen verdient gemacht haben. Dagegen wissen wir, daß der Irische Abt Columban mit seinem Schüler Gallus und andern Genossen am Zürcher- und Bodensee und der Umgegend im J. 610—612 Christen und Heiden das Evangelium predigte, und Gallus nach dem Abzuge des Meisters das Missionswerk fortsetzte und das Kloster St. Gallen gründete, eine Glaubensburg für ganz Südteutschland (s. d. A. Alemannen, Columban, Gallus). Einige Zeit nach Gallus Tod verließen Mang und Theodor, zwei der vorzüglichsten Jünger desselben, die St. Gallenzelle und begaben sich, von dem Augsburger Geistlichen Tozzo begleitet, in die Augsburger Diöcese, wo Theodor zu Kempten an der Iller als Apostel der Umgegend blieb und Kirche und Zelle erbaute, während Mang mit Tozzo über Epfach, wo sie gerade den Bischof Wicho von Augsburg fanden, und Roßhaupten nach Waltenhofen zogen, wo Mang ein Bethaus errichtete und den Tozzo zurückließ. Mang selbst ging nach Füßen, erbaute hier eine Kirche sammt Zelle und wirkte als Apostel von Algäu (s. A. Mang). Unterdessen hatte die Eintheilung der Diöcesen Augsburg, Constanz, Basel, Lausanne, Chur und Speyer durch K. Dagobert I. stattgefunden, was für das Aufblühen des Christenthums nicht nutzlos bleiben konnte. Während später einerseits die Wirksamkeit des hl. Pirminius (vita s. Pirminii l. cit.), Chorbischof von Meaux, schon in Folge der Gründung des Klosters Reichenau im J. 724 und dann durch eine für den gesammten Clerus Alemanniens verfaßte Schrift sich auch auf die Augsburger

Diöceſe erſtreckte (dieſe Schrift enthält kurz und nervig die katholiſche Glaubens- und Sittenlehre, dringt auf Sittenreformation mittelſt der Beicht, einer ehrlichen Ehe ꝛc. und gibt merkwürdige Aufſchlüſſe über die noch vorhandenen heidniſchen Ueberreſte, Mabill. V. Analecta S. 65—73): wirkte andrerſeits auch der hl. Bonifaz namentlich in den zu Bajoarien gehörigen Theilen auf die Augsburger Diöceſe ein; ſo gehörte die vorzugsweiſe durch die Thätigkeit des hl. Bonifaz hervorgerufene Stiftung der Bajoariſchen Klöſter Benedictbeuern, Weſſobrunn, Polling und Thierhaupten zur Augsburger Diöceſe. Die Abtei Elwangen ward im J. 764 und um dieſelbe Zeit auch das Kloſter Ottenbeuern geſtiftet. Dieſe Stiftungen geſchahen unter dem Episcopate des Biſchofes Wicterp von Augsburg, der in dem Mahnbriefe des Papſtes Gregor III. an die Biſchöfe Bayerns und Alemanniens unter den übrigen Biſchöfen aufgeführt wird (ep. 45. Würdtw.). Uebrigens ſcheinen die zu Neuburg an der Donau vorkommenden Biſchöfe keine andern zu ſein als eben die Augsburger Biſchöfe (Pl. Braun, Geſchichte der Biſchöfe von Augsburg Bd. I. S. 114 sqq.). — Das heutige Rheinbayern wurde nach Beſiegung der Alemannen durch die Franken im J. 496 dem fränkiſchen Reiche einverleibt, und größtentheils von fränkiſchen Coloniſten in Beſitz genommen. Demnach fällt die Wiedereinführung des von den Alemannen großentheils niedergetretenen Chriſtenthumes in dieſen Gegenden mit der Bekehrung der Franken der Hauptſache nach zuſammen, nur daß hier am Rheine die Entwicklung langſamer vor ſich ging. Das ſogenannte St. Remigiland, eine Schenkung Chlodwigs an den hl. Remigius, die rheinbayeriſchen Orte Cuſel, Altenglan und Umgegend umfaſſend, gehört zu den erſten neuen Pflanzſtätten des Chriſtenthumes. Unter der Regierung Chlotar's II. (613—628) findet man das Bisthum Speyer ſchon wieder hergeſtellt, da im Leben des hl. Gallus, ſowohl in dem von Walafrid Strabo, als in dem von einem ältern Biographen geſchriebenen (Pertz Tom. 2.; Mabill. Acta Ss. saec. 2. ad a. 646) der Biſchof von Speyer als Theilnehmer der im J. 615 oder 616 zu Conſtanz abgehaltenen Synode bezeichnet wird, worin auf den Vorſchlag des hl. Gallus ſein Schüler Johannes zum Biſchof von Conſtanz gewählt wurde. Dieſem erſten Biſchof von Speyer gab man ſpäter den Namen Athanaſius. Große Wohlthäter der Kirche von Speyer waren die KK. Dagobert I., Siegbert III., Childerich II., Dagobert II. Unter ihnen und den Biſchöfen Principius und Dragobod, der zu Ende des 7ten Jahrhunderts das nachher ſo berühmte Kloſter Weißenburg ſtiftete, entſtanden mehrere Klöſter, wie Germansberg, Diſibodenberg, Klingenmünſter; der hl. Pirmin errichtete mit den Schenkungen eines vornehmen Franken das Kloſter Hornbach, wo Bonifaz den Pirmin beſuchte. In dem Mahnbriefe an die Bajoariſchen und Alemanniſchen Biſchöfe, welchen Papſt Gregor III. durch den hl. Bonifaz im J. 739 nach Teutſchland ſchickte, wird auch der Biſchof Luido von Speyer genannt. Ohne Zweifel iſt alſo auch Speyer von dem wohlthätigen Einfluß des hl. Bonifaz nicht unberührt geblieben (ep. 45. Würdtw. Ueber Speyer und Rheinbayern von Rettberg l. cit. S. 587—89 und 639—45; Rudhart, älteſte Geſchichte Bayerns S. 350—75; Remling, Geſchichte der Klöſter in Rheinbayern, Thl. I.). — In Südthüringen finden ſich ſchon vor der Ankunft des hl. Kilian in Folge des Verhältniſſes zu den Franken einzelne Spuren des Chriſtenthumes. Nachdem unter K. Dagobert I. wieder ein thüringiſcher Herzog in der Perſon Radulfs aufgeſtellt worden war, erhielt die chriſtliche Religion zuerſt in der herzoglichen Familie durch die Heirath des Herzogs Hedan I. mit der Chriſtin Bilihidis Zutritt, welche für eine Tochter einer vornehmen chriſtlichen Familie zu Veits-Höchheim bei Würzburg gehalten wird. Hedan's Sohn, Herzog Gosbert, vermählt mit ſeines Bruders Wittwe Gailane, war noch ſammt ſeinem Volke heidniſch, als im J. 687 der Irländiſche Miſſionär Kilian, vom Papſt Conon bevollmächtiget, zu Würzburg erſchien, den Herzog bekehrte und taufte und zugleich Viele ſeines Volkes. Gerne hätte Kilian in der

trefflichen Gegend und den Menschen voll Anmuth sein großes Werk fortgesetzt, allein da er den Herzog nach seiner Bekehrung zur Trennung der unerlaubten Ehe mit Gailane ermahnt hatte, ließ ihn diese heimlich tödten sammt seinen Genossen, dem Priester Colonat und dem Diakon Totnan im J. 689. Jedoch blieb Gosbert Christ, wie auch sein Sohn und Nachfolger Hedan II.: letzterer machte an den hl. Willibrord im J. 704 und 716 zwei bedeutende Schenkungen, darunter alle Güter um Hamelburg, in der Absicht da ein Kloster zu stiften. Damals soll auch der fränkische Graf Rudhart dem hl. Pirmin eine Zelle zu Amorbach erbaut haben, woraus schon unter Bonifaz das Kloster gleichen Namens erwuchs. Allein nach dem Tode dieser eifrig christlichen Fürsten, die aber bei dem Volke gerade deßhalb oder weil sie das Christenthum vielleicht mit Gewalt einführen wollten, nicht beliebt waren und eine Empörung gegen sich aufregten (S. Seiters, Bonifazius S. 106), wurde der christliche Saame, vorzüglich auch durch die Einfälle der Sachsen und Soraben und nicht minder durch zuchtlose Geistliche, größtentheils zerstört. In diesem Zustand traf Bonifaz Thüringen, als er daselbst im J. 719 zum ersten Male kurz verweilte, und die Vornehmen des Landes mahnte, den rechten Glauben, den sie durch Verführer verloren hätten, wieder anzunehmen; auch die schlechten Priester forderte er zur Besserung auf, fand aber auch würdige vor. Außer diesen würdigen Priestern gab es auch noch würdige Christen unter den Vornehmen, weßhalb Papst Gregor II. dem hl. Bonifaz bei seiner zweiten Anwesenheit zu Rom im J. 723 einen eigenen Brief an vier derselben mitgab, worin sie belobt werden, daß sie eher zu sterben sich bereit gezeigt hätten, als sich von den Heiden zum Götzendienst zwingen zu lassen. Bald nach der Rückkehr aus Rom um 724 widmete sich nun Bonifaz mit ganzer Seele der Bekehrung Thüringens und betrachtete dieses Werk als eine Hauptaufgabe seines Lebens: in Hunger und Armuth, Lebensunterhalt und Kleidung sich durch Handarbeit verschaffend, und mitten unter den Einfällen der Sachsen hielt er aus, bis das Werk vollendet war. Unter den zuchtlosen Häretikern, die ihm einen großen Widerstand leisteten, werden Trohtwine, Berhtere, Eanbrecht und Hundräd hervorgehoben. Die Verführer wurden vertrieben, die Zahl der Gläubigen wuchs, die Kirchen wurden erneuert; schon zwischen 724—727 konnte er das Kloster Ordruf errichten, wo die Mönche durch Handarbeit sich den Unterhalt erwarben. Noch vor der dritten Römerreise konnte Bonifaz, nachdem er würdige Geistliche aus England erhalten, jeder Kirche in Thüringen einen Geistlichen vorsetzen. Aus demselben Lande gekommene hl. Frauen und Jungfrauen übernahmen unter seiner Obhut die Bildung und Christianisirung des weiblichen Geschlechtes, so Chunihilt und Berathgit; Tecla wurde Vorsteherin der Klöster Kitzingen und Ochsenfurt, Lioba (die in der Grammatik, den schönen Künsten, der hl. Schrift und den Werken der Väter bewandert war) Abtissin von Bischofsheim. Endlich errichtete Bonifaz im J. 741 vier Bisthümer, i. e. außer Buraburg für Hessen und Erfurt für Thüringen nördlich des Waldes, das Bisthum Würzburg für Ostfranken, das er mit seinem aus England gekommenen Mitarbeiter Burghard besetzte, und das Bisthum Eichstädt für den bayerischen Nordgau, wofür Willibald ordinirt wurde, der aber, wie es scheint, wegen der damaligen Verhältnisse des Nordgaues das Bisthum erst 745 antrat; unterdeß hatte Willibald, ein Verwandter des hl. Bonifaz (der sieben Jahre im Oriente und 10 Jahre auf Monte Cassino zugebracht), Kloster und Cathedrale zu Eichstädt erbaut, wo noch im J. 740 eine ganz verwüstete Gegend mit einem kleinen Marienkirchlein gewesen war. Willibalds Bruder Wunibald gründete ein Mönchs- und beider Schwester Walburga ein Nonnenkloster zu Heidenheim, der Einsiedler Sola († 790) eine Einsiedelei zu Solenhofen; ein hl. Sebald soll damals um Nürnberg gepredigt haben. Später hat überall namentlich Karl der Große für die Befestigung der teutschen Kirchen Wesentliches geleistet. (Vgl. Leben der einschlägigen Heiligen; Ussermann, Bisthum Würz-

burg; Seiters, Bonifaz; Rudhart, Geschichte von Bayern; Rettberg, Kirchengeschichte.) [Schrödl.]

Bayle, Peter, geboren zu Carla in der Grafschaft Foix am 18. November 1647 und gestorben zu Rotterdam am 28. December 1706, Sohn eines reformirten Pfarrers, studierte auf der Akademie zu Puylaurens und trat in seinem 21. Jahre nach Lesung mehrerer theologischer, besonders Controversschriften zur katholischen Kirche zurück, wozu ihn mehr die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit gewisser reformirter Lehren, als von der durchgängigen Wahrheit der katholischen Kirche bewogen zu haben scheint, denn der Grundzug seines Geistes war Skepticismus, mit dem sich katholischer Glaube nicht in die Länge verträgt. Daher verließ er diesen nach 18 Monaten und begab sich heimlich nach Genf, wo er sich mit Eifer auf cartesianische Philosophie legte, worauf er im Jahre 1677 Professor der Philosophie in Sedan wurde, von wo er 1681 nach Rotterdam kam auf die gleiche Lehrstelle. Theils sein offenbarer Skepticismus, der immer schonungsloser und frivoler wurde, theils die Unduldsamkeit der reformirten Prädicanten, theils der Verdacht gefährlicher Verbindungen gegen den Staat brachten Bayle 1693 um seine Stelle, worauf er alle seine Zeit seinen wissenschaftlichen Werken widmete. In Frivolität näherte er sich den späteren Encyclopädisten und Deisten in Frankreich und England, in Gelehrsamkeit übertraf er sie; was aber sein Meister Cartesius mit wissenschaftlichem Ernste betrieb, behandelte Bayle mit Hohn und Spott, und mag so den Grund zum nachmaligen Erscheinen der Encyclopädisten zum Theil mit gelegt haben. Doch muß zu seiner Ehre gesagt werden, daß er in confessioneller Beziehung über die Engherzigkeit seiner Zeit erhaben war, ja noch viele Theologen und Historiker protestantischer Confession bis in die neueste Zeit durch Schärfe der Critik und Unparteilichkeit hinter sich zurückläßt. Seine Schriften breiteten sich nach seinem Tode besonders in Frankreich und England aus, und trugen jene Früchte, von denen sich die Teutschen schleunigst Saamen und Ableger verschafften, und an deren Folgen jetzt noch Staat und Kirche laboriren. Im Jahre 1697 erschien zu Rotterdam sein Hauptwerk in zwei Foliobänden: Dictionnaire historique et critique, welches bereits um zwei Foliobände vermehrt zum zweitenmale herauskam 1702. In mehreren kleineren Schriften, z. B. seiner Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg, seinen Pensées diverses sur la Comète, Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ u. s. w. verletzte und bekämpfte er den orthodoxen Calvinismus stark. Gottsched übersetzte 1740—44 seine Werke ins Teutsche. Seine Lebensbeschreibung hat er selber in seinem obengenannten Lexicon ausführlich niedergelegt. Scharfsinn und Gelehrsamkeit ohne höhere Leitung und Demuth verfehlen ihre große Bestimmung. [Haas.]

Bdellium, ein durchsichtiges, wohlriechendes, wachsähnliches Harz, welches aus einer in Arabien nicht seltenen Palmenart (borassus flabelliformis) herausträufelt. Sein Geschmack ist scharf und bitter, sein Geruch stark; sein Aroma erhöht sich, und wird äußerst angenehm, wenn es verbrannt wird. Im Oriente wird damit in Form eines Gummi starker Handel getrieben. Neuere Erklärer haben nach dem Vorgange des gelehrten Bochart gegen die Uebersetzungen der Alten unter dem hebräischen Worte בדלח bald Perlen, bald Krystall, bald Beryll u. s. w. verstanden, allein ohne hinreichenden Grund, indem gewiß auf die Aehnlichkeit des Wortlautes großes Gewicht zu legen ist (Winer, bibl. Real-Lex. I, 168).

Beaten nannte man in Spanien jene Tertiarierinnen, welche über die Pflichten des dritten Ordens hinaus (s. d. A. Franciscaner und Tertiarier) freiwillig noch die drei klösterlichen Gelübde beobachteten.

Beatification (Seligsprechung) ist die vom Papste gegebene vorläufige Erklärung, daß Jemand um seiner heroischen Tugenden und der durch ihn gewirkten Wunder willen für selig gehalten und als solcher öffentlich angerufen und zum Gegenstande einer besondern Verehrung gemacht werden dürfe oder solle. Sie

unterscheidet sich von der Canonisation, welche in dem definitiven, feierlichen Ausspruche des Papstes besteht, daß Jemand in die Zahl der Heiligen zu setzen und als solcher in der ganzen Kirche zu verehren sei. Die Beatification kann auch nur für einen Theil der Kirche, eine Diöcese, ein Land oder einen Orden erfolgen, und sich auf die bloße Erlaubniß der öffentlichen Verehrung des selig Gesprochenen beschränken. Die dem selig Gesprochenen hienach zukommende Verehrung ist beschränkter, als die, welche den Heiligen gebührt. Diese umfaßt siebenerlei: 1) ihre Anerkennung als Heilige allenthalben, in der ganzen Kirche; 2) ihre Anrufung in den öffentlichen Kirchengebeten; 3) die Errichtung von Kirchen und Altären ihnen zu Ehren; 4) die Anrufung derselben bei Darbringung der hl. Messe und Abhaltung der canonischen Tagszeiten; 5) die Feier von Festtagen ihnen zu Ehren; 6) die Ausstellung ihrer Bildnisse, mit einem Schmuck oder einer Krone um das Haupt u. dgl., zum Zeichen der Heiligkeit; 7) die öffentliche Ausstellung und Verehrung ihrer Körper und Reliquien. Den Seligen darf an den Orten, wo ihre Verehrung gestattet oder angeordnet ist, immer nur in einigen dieser Stücke, und in diesen gerade nur so viel Ehre erwiesen werden, als entweder von unvordenklicher Zeit hergebracht oder in dem päpstlichen Indult ausdrücklich bestimmt ist. Ihre Bildnisse dürfen daher ohne Genehmigung des päpstlichen Stuhles in den Kirchen nicht aufgestellt, oder, ist auch ihre Aufstellung gestattet, doch nicht über den Altären angebracht werden. Ist die Errichtung von Altären zu Ehren derselben gestattet, so folgt daraus nicht, daß sie auch in der hl. Messe und in den canonischen Tagszeiten angerufen werden dürfen. Die für einen Ort gegebene Erlaubniß ihrer Verehrung darf nicht auf andere Orte ausgedehnt werden. Die Gestattung ihrer allgemeinen Verehrung an einem Orte bringt noch nicht die Befugniß zur öffentlichen Abhaltung der canonischen Tagszeiten zu Ehren derselben mit sich. Die gewissen Personen gegebene Erlaubniß zur Darbringung der hl. Messe unter Anrufung derselben darf auf andere Personen nicht ausgedehnt werden. Feste dürfen ihnen zu Ehren nur in Folge besonderer apostolischer Erlaubniß gefeiert werden. Ihre Namen dürfen nur in den Kalendern derjenigen Orte oder Classen von Personen eingereiht werden, für welche deren Verehrung mit Darbringung der Messe und Abhaltung der Tagszeiten gestattet ist. In den kirchlichen Gebeten darf keine besondere Anrufung derselben eingerückt werden. Sie dürfen nur in den vom päpstlichen Stuhle genehmigten Gebeten angerufen werden. Ihre Reliquien dürfen nicht processualisch herumgetragen werden. Die Beatification geht jetzt immer der Canonisation vorher. Sie setzt, wie im Eingange bemerkt worden, auf Seite desjenigen, der dadurch zum Gegenstande öffentlicher Verehrung erhoben werden soll, heroische Tugenden und bewährte Wunderkraft voraus. Heroisch nennt man die Tugend dann, wenn sie, die Anforderungen der Natur überschreitend, den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht und den damit Gezierten weit über die anderen Gerechten, die langsameren Schrittes der christlichen Vollkommenheit entgegenstreben, erhebt. In solchem heroischen Grade müssen bei den zu Beatificirenden besonders die drei theologischen, auf Gott sich beziehenden Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und die vier Cardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, des Starkmuthes und der Mäßigung mit allen ihren Voraussetzungen und Wirkungen vorhanden gewesen sein, und es genügt nicht, daß sie dieselben in einigen wenigen Fällen heroisch geübt haben; es werden häufige und vielfältige Acte, besonders der Liebe, bezüglich der Cardinaltugenden aber besonders derjenigen erfordert, zu welchen jeder zu Beatificirende durch seinen Stand vorzüglich aufgefordert war, z. B. bei Männern, die mit Kirchen- oder Staatswürden bekleidet waren, die Gerechtigkeit und die Mäßigung, so daß sie diese Würden auch nicht einmal gewünscht, geschweige denn gesucht haben dürfen; bei Päpsten der Eifer für die Erhaltung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, die Herstellung der Disciplin, die Behauptung der Rechte des apostolischen Stuhles;

bei Königen der Eifer für die christliche Religion, die Willfährigkeit gegen das Oberhaupt der Kirche, die Gerechtigkeit, sowohl im Verhältnisse zum Auslande als in der innern Verwaltung, das den Unterthanen zu gebende gute Beispiel; bei Ehefrauen die Sanftmuth gegen den Mann und dessen Familie, die Achtung für den Mann, die Sorge für die Erziehung der Kinder in der Furcht Gottes, die Erhaltung der Dienstboten im Dienste Gottes u. s. w. Außerdem, daß die fraglichen Tugenden häufig geübt werden, müssen sie auch stets bereitwillig, leicht und mit Freudigkeit geübt worden sein, und die Tugendhelden müssen darin sich immer gleich geblieben, d. h. sie dürfen von der Bahn der Tugend nie abgewichen sein. Das Martyrthum gilt übrigens als der höchste Beweis der erforderlichen heroischen Tugenden. Ein Martyrer aber ist derjenige, der um des christlichen Glaubens willen auf Veranstaltung eines Feindes dieses Glaubens freiwillig den Tod erlitten hat, oder demselben doch nur durch ein Wunder entrissen worden ist. Außer den heroischen Tugenden ist zur Beatification erforderlich, daß durch den zu Beatificirenden, besonders nach seinem Tode, auch Wunder gewirkt worden seien. Unter einem Wunder versteht man ein außerordentliches Ereigniß in der äußeren, sichtbaren Welt, welches die Kräfte der Natur übersteigt, oder gegen die Gesetze derselben, oder doch gegen die ordentliche und gewöhnliche Wirkungsweise der Naturkräfte eintritt. Da aber unter Natur die Gesammtheit der geschaffenen Kräfte, sowohl der sichtbaren als der unsichtbaren Welt, verstanden, und durch die Einwirkung der letzteren auf erstere manches, aus den natürlichen Gesetzen und Kräften der unserer Beobachtung unterliegenden sichtbaren Welt nicht zu erklärende Ereigniß herbeigeführt werden kann; so unterscheidet man die wahren Wunder von den scheinbaren und falschen durch ihre Wirksamkeit, Beständigkeit, Nützlichkeit, Beschaffenheit und ihren Endzweck, und erkennt als wahre Wunder nur diejenigen, die Kräfte der sichtbaren Natur übersteigenden oder ihren Gesetzen oder ihrer ordentlichen Wirkungsweise widerstreitenden Ereignisse, welche auf Anrufen und durch die Fürbitte guter Menschen zur Verherrlichung Gottes, zur Bekräftigung der Wahrheit, zum Besten der Menschen, nicht bloß in vorübergehenden Erscheinungen, sondern in bleibender, wirksamer und Gottes würdiger Weise eintreten. Denn es läßt sich z. B. nicht annehmen, daß Gott kleinliche, lächerliche oder unnütze Wunder wirke; daß er etwas an sich oder in seinen Wirkungen Anstößiges, Unsittliches wirke; daß er sich der Vernunft beraubter Menschen zu seinen Wundern bediene u. dgl. Man unterscheidet, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, dreierlei Arten von Wundern: 1) diejenigen, welche im Wesentlichen der Thatsache selbst die Kräfte der Natur übersteigen, z. B. die Erweckung eines Todten; von diesen sagt man, sie seien supra naturam; 2) diejenigen, welche die Kräfte der Natur nicht in dem, was geschieht, sondern in dem, worin es geschieht, übersteigen, z. B. die Theilung des rothen Meeres bei der Flucht der Israeliten aus Aegypten (Exod. c. 14); von diesen sagt man, sie seien contra naturam; 3) diejenigen, welche die Kräfte der Natur nur bezüglich der Art und Ordnung ihrer Wirkungen übersteigen, d. h. die von der Natur an sich hervorgebracht werden könnten, aber in der Art und Weise nicht, wie sie erfolgen, z. B. die Reinigung des Naaman vom Aussatze auf siebenmaliges Baden im Jordan nach dem Geheiße des Elisäus (4 Kön. 5.); von diesen sagt man, sie seien praeter naturam. Die Wunder der ersten Art gelten für die größten, die der letzten für die geringsten, natürlich nicht in Rücksicht auf Gott, sondern nur in Rücksicht auf die Kräfte der Natur zu deren Hervorbringung. Zur Beatification genügt es, wenn nur zwei Wunder der letzten Art als auf die Fürbitte des selig zu Sprechenden erfolgt nachgewiesen werden können. Da übrigens, wie die Namen Martyr und Confessor, womit die Diener Gottes bezeichnet werden, schon aussagen, die Seligen und Heiligen durch ihre Tugenden und Wunder Zeugen der Wahrheit sind, durch deren Verehrung und Anrufung die Gläubigen sich zu eben dem bekennen, was jene durch

ihren Wandel und ihre Wunder bekräftigt haben, und dessen Bekräftigung durch abermalige Bethätigung der göttlichen Allmacht die Gläubigen bei Anrufung der Seligen und Heiligen hoffen und verlangen; so leuchtet von selbst ein, wie wichtig es für die Kirche ist, daß nicht solchen, die es nicht verdienen, derlei Ehre widerfahre, und wie nahe die Frage: ob Jemand für selig oder heilig zu achten, mit der Frage zusammenhängt, was zu glauben oder nicht zu glauben, was als der kirchlichen Lehre entsprechend oder nicht entsprechend zu erachten sei. Erwägt man vollends, welche verderbliche Grundsätze und Gebräuche durch Mißdeutung und einseitige Uebertreibung der evangelischen Lehren und Rathschläge unter dem Scheine des Religionseifers bereits zu Tage gefördert worden sind; wie in den Parteiungen, die durch solche Mißdeutungen und Uebertreibungen entstehen, gerade diejenigen, in welchen die verkehrte Richtung einer Partei am entschiedensten hervortritt, so leicht zu einem unverdienten, Alles überwältigenden Ansehen erhoben werden; wie leicht andererseits durch die Vorliebe der Menge für Personen, die ihren Neigungen und Vorurtheilen schmeicheln, Parteien sich bilden; wie nahe es liegt, daß die Parteien ihre Helden als gotterfüllte Wesen höherer Art verehren und verehrt wissen wollen, auch einander in der Zahl und Größe solcher, ihre Sache erhebenden Zeugen wechselseitig zu überbieten trachten; wie leicht es endlich ist, in dergleichen Dingen Betrug zu spielen und die Menge zu blenden; so begreift man, daß die Angelegenheiten der Selig- oder Heiligsprechung nicht nur von jeher mit der größten Sorgfalt und der umsichtigsten Strenge in der Kirche behandelt, sondern zuletzt auch, wie andere causæ majores, der ausschließlichen Entscheidung des päpstlichen Stuhles vorbehalten werden mußten. Anfänglich waren es die Bischöfe, dann die Metropoliten, welchen die Untersuchung solcher Angelegenheiten zukam; nicht selten jedoch wurde die Entscheidung einem Concilium überlassen. Die päpstliche Autorität wurde aber gleichfalls von früher Zeit her nicht selten dabei angerufen. Auf Anordnung der Päpste und der Bischöfe wurden in den ersten Jahrhunderten die Thaten der Martyrer entweder durch eigens aufgestellte christliche Notare und Berichterstatter auf der Stelle aufgezeichnet, oder es wurden die gerichtlichen Acten selbst oder Abschriften derselben von den Gerichtsnotaren gekauft, oder es wurden die Aussagen und Berichte der Augenzeugen nach der Hand gesammelt. Von Papst Clemens erzählt das Buch de Romanis Pontificibus, welches aller gegen seine Aechtheit erhobenen Zweifel ungeachtet die größte Beachtung verdient, daß er die Stadt Rom zu dem Zwecke in sieben Regionen getheilt und für jede besondere Notare aufgestellt habe. Antherus hat nach demselben Buche wegen Einsammlung solcher Notariatsberichte und deren Aufbewahrung in der Kirche den Martyrertod erlitten. Fabian aber hat die sieben Regionen sieben Diaconen übergeben und, unter diesen, sieben Subdiacone zur Beaufsichtigung der Notare aufgestellt. Aus den Briefen des hl. Cyprian sehen wir, wie er gleichfalls seinem Clerus zur Pflicht machte, die Thaten der Martyrer sorgfältig aufzuzeichnen; wie er aber auch besorgt war, daß nicht alle, die in den Verfolgungen den Tod erlitten, sondern nur die, die es verdienten, als Martyrer verehrt würden. Viele Berichte der Art sind noch vorhanden. Wie die Briefe des hl. Cyprian, so bezeugen die hinterlassenen Schriften der hl. Hieronymus, Augustinus und Epiphanius, daß die Bischöfe in gleicher Absicht die Prüfung der eingehenden Berichte sich angelegen sein ließen. Die richtig befundenen wurden in den Kirchen am Gedächtnißtage des Todes der fraglichen Martyrer öffentlich vorgelesen und an die anderen Kirchen versendet, damit auch dort das Andenken der bewährten Glaubenshelden gefeiert werde. Ein Decret des Papstes Gelasius I. bezeugt, daß in Rom von Alters her nur diejenigen Berichte der Art vorgelesen werden durften, deren Aechtheit sowohl durch die bekannten Namen ihrer Verfasser, als durch die Beschaffenheit ihres Inhalts verbürgt war. Viele Umstände geben zu erkennen, daß vom Anbeginn an das römische Martyrologium

für das vollständigste galt. Seit dem 4ten Jahrhundert kommen aber Beispiele vor, daß man sich nach Rom wandte, um die Anerkennung eines Martyrers oder Bekenners und die Zustimmung des Papstes zu dessen Verehrung zu erlangen. Dahin gehört das Beispiel des hl. Vigilius, Bischofs von Trient, in dessen Martyracten diese Anrufung der päpstlichen Autorität bereits als etwas Herkömmliches bezeichnet wird. Bedeutsam in Bezug auf das päpstliche Ansehen in dergleichen Angelegenheiten ist besonders das Beispiel des hl. Johann Chrysostomus, der zuerst vom Papste als heilig gepriesen und endlich in der ganzen Kirche als solcher verehrt wurde, nachdem lange Zeit hindurch die Bischöfe des Orients sich sogar geweigert hatten, seinen Namen, als den eines rechtmäßig Abgesetzten, auch nur in den kirchlichen Verzeichnissen der Bischöfe zu dulden. Eigentliche päpstliche Canonisationen lassen sich indessen vor Johann XV., d. h. vor dem Ende des 10ten Jahrhunderts, mit Sicherheit nicht anführen. Unter Johann XV. dagegen wurde die Canonisation des hl. Ulrich, Bischofs von Augsburg, auf dem lateranensischen Concilium im J. 993 feierlich vollzogen, und die Acten dieser Canonisation liegen uns vollständig vor, sowohl im römischen Bullarium, als in den Conciliensammlungen (Hardouin VI. P. I, p. 727) und anderwärts. Von da an häufen sich die Acten der Art und es leuchtet aus den Umständen hervor, daß nicht nur die Meinung von der Nothwendigkeit der päpstlichen Zustimmung zur Verehrung eines Heiligen allgemein verbreitet war, sondern die Päpste selbst nur ausnahmsweise solchen Gesuchen anders als mit Zuziehung eines Conciliums zu entsprechen pflegten. Dagegen dauerte der Gebrauch fort, daß die Bischöfe der einzelnen Diöcesen, theils mit, theils ohne Genehmigung des päpstlichen Stuhles, für ihre Diöcesen die öffentliche Verehrung der daselbst verstorbenen, durch ihre Tugenden und durch Wunderkraft ausgezeichneten Diener Gottes gestatteten oder anordneten, und deren Körper zu dem Ende öffentlich ausstellen ließen, also Beatificationen aus eigener Autorität vornahmen. Nachdem aber unter Papst Alexander III. der Fall sich ereignet, daß die Mönche eines Klosters in der Diöcese Lixinux einen im Zustande der Trunkenheit von zweien der Ihrigen im Refectorium erschlagenen Präfecten wie einen Heiligen verehrten, so erließ der Papst im J. 1170 dagegen einen scharfen Befehl, worin er den allgemeinen Grundsatz aussprach, daß ohne die Genehmigung der römischen Kirche Niemand, selbst wenn durch ihn noch so viele Wunder bewirkt worden wären, als Heiliger öffentlich verehrt werden dürfe. Dieser in der Decretaliensammlung Gregors IX. Tit. XLV. c. 1 aufgenommene Beschluß Alexanders III., welcher mit dem Worte Audivimus beginnt, bildet die Grundlage des heutigen practischen Rechtes in Ansehung der Beatificationen und Canonisationen. Es kam zwar, wie es scheint, auch nach dieser Decretale noch vor, daß unter bischöflicher Autorität Einzelne da und dort in den Diöcesen, wo sie gestorben waren, zu öffentlicher Verehrung gelangten; aber die Päpste erklärten fortan die Autorisation eines solchen Cultus für ein ausschließliches Reservatrecht des apostolischen Stuhles zu Rom, und Urban VIII. verbot denselben im J. 1634 ausdrücklich und bei Strafe, ausgenommen in Ansehung derjenigen, deren öffentliche Verehrung damals schon entweder seit unvordenklicher Zeit oder seit mindestens hundert Jahren mit Wissen und Zulassung des Papstes oder des betreffenden Bischofs in Uebung war, oder deren öffentliche Verehrung sich auf ein päpstliches Indult, oder auf eine Erlaubniß der Congregatio Rituum, oder auf die Schriften der Väter und heiliger Männer gründete. Seit dem gilt die Macht und Befugniß, Beatificationen sowohl als Canonisationen vorzunehmen, dergestalt als ein ausschließliches Reservatrecht des Papstes, daß nicht nur kein Bischof, Erzbischof, Metropolit, Primas oder Patriarch sich dessen anmaßen darf, sondern auch kein Legat dazu bevollmächtigt werden, und das Collegium der Cardinäle so wenig während der Erledigung des päpstlichen Stuhles, als ein Concilium ohne Zustimmung des Papstes eine solche vornehmen kann.

Die Art und Weise, wie von Seite des apostolischen Stuhles dabei zu Werke gegangen wird, ist vollkommen darauf berechnet, jede Gefahr der Uebereilung und jeden, auch den mindesten Zweifel über die Tugenden und Wunder eines verstorbenen Dieners Gottes zu beseitigen, bevor zu der Erklärung geschritten wird, daß er für selig gehalten und als solcher öffentlich verehrt werden dürfe. Es muß nämlich, wenn von einem Bekenner, nicht von einem Martyrer die Rede ist, vorerst ausgemacht sein, daß er im Rufe heroischer Tugenden und der Wunderkraft gestanden sei, bevor nur der päpstliche Stuhl sich mit der Sache befaßt. Ueber diese Vorfrage muß daher zuerst von Seite des betreffenden Bischofs oder überhaupt desjenigen, der in dem fraglichen Sprengel die ordentliche bischöfliche Jurisdiction auszuüben hat (der Ordinarius), ein vollständiger Proceß in gehöriger Form instruirt werden. Ueberdieß muß hergestellt sein, daß dem zu Beatificirenden, wenn er nicht unter einen der obenerwähnten Ausnahmsfälle gehört, nicht bereits, im Ungehorsam gegen die Bestimmungen Papst Urbans VIII., eine öffentliche Verehrung erwiesen worden sei. Auch darüber (oder über den sogenannten non cultus) wird der Proceß in der Regel durch den betreffenden Ordinarius instruirt; er kann jedoch auch nachträglich unter apostolischer Autorität eingeleitet und durch einen delegirten Richter erledigt werden. Hierauf werden die Acten nach Rom gesendet und dem Secretär der Congregatio Rituum, durch diesen aber dem Notarius der Congregation zugestellt, um zur Eröffnung der Processe (apertio processuum) zu schreiten. Diese Eröffnung erfolgt auf Anrufen der sogenannten Postulatoren, d. h. derjenigen, welche die Beatification nachsuchen, oder ihrer Bevollmächtigten, durch den Cardinal-Präfecten der Congregatio Rituum, oder, wenn es sich um Eröffnung der Acten des delegirten Richters handelt, durch den apostolischen Protonotarius mittels der Prüfung der Siegel und Unterschriften. Zu dem Ende werden, außer dem Notar, der fidei Promotor oder öffentliche Anwalt, welcher von Amtswegen alle in Beatificationssachen allenfalls sich ergebenden Bedenken wahrzunehmen hat, und die Zeugen, die etwa über die Aechtheit der Unterschriften und Siegel zu deponiren im Stande sind, vorgerufen. Sind solche Zeugen erwiesenermaßen nicht vorhanden, so muß die Aechtheit der Siegel und Unterschriften auf andere Weise hergestellt und hierüber ein besonderer Beschluß der Congregatio Rituum veranlaßt werden. Nach der Eröffnung der Processe wird, sobald der Papst einen Referenten aus den Cardinälen der Congregatio Rituum ernannt und dieser, oder wenn er nicht in Rom ist, der Präfect der Congregatio Rituum einen Dolmetscher und Revisor der allenfalls in fremder Sprache geschriebenen Processe gewählt hat, vor allen Dingen zur Prüfung der etwa von dem zu Beatificirenden verfaßten Schriften geschritten. Bevor diese erledigt ist, kann in der Sache nicht vorgeschritten werden. Sie umfaßt sämmtliche, sowohl gedruckte als ungedruckte, von dem zu Beatificirenden unzweifelhaft herrührende Schriften, in Bezug auf die Frage, ob sich darin nichts vorfinde, was eine theologische Censur verdient, und wird, je nach dem Umfang der fraglichen Schriften, durch den vom Papste ernannten Referenten selbst, oder einen oder mehrere von ihm insgeheim ernannte Revisoren vorgenommen, worauf die Congregatio Rituum auf den vom Referenten erstatteten Vortrag und nach Ansicht der etwa zu Zweifeln Anlaß gebenden Schriften oder Stellen ihren Ausspruch fällt. Ist dieser dem Verfasser günstig, so kommt es nunmehr auf die Signatura Commissionis, d. h. darauf an, daß der Papst der Congregatio Rituum die Ermächtigung gebe, nach erlangter Ueberzeugung von der Befolgung der Bestimmungen Urbans VIII., den apostolischen Proceß sowohl über den Ruf der Tugenden und der Wunderthätigkeit des zu Beatificirenden überhaupt, als über die Wirklichkeit und Beschaffenheit der von ihm gerühmten Tugenden und Wunder insbesondere, einzuleiten. Damit wird erst die Sache eigentlich beim päpstlichen Stuhle anhängig, was zur Folge hat, daß fortan von Seite des Ordinarius aus eigener Autorität nichts mehr mit Gültigkeit

in derselben vorgenommen werden kann. Es kann aber, den Fall einer besonderen päpstlichen Dispens ausgenommen, die Signatura Commissionis nicht früher als zehn Jahre nach der oben geschilderten Uebergabe der von dem Ordinarius instruirten Acten an den Secretär der Congregatio Rituum nachgesucht werden. Ueberdieß gehört dazu, daß nicht bloß die von dem Ordinarius instruirten Acten vollständig vorliegen und in denselben keine offenbare Nullität vorkomme, sondern daß auch aus denselben der Ruf der Tugenden und Wunder des zu Beatificirenden als vollständig bewiesen hervorgehe; neuere bischöfliche Briefe bekräftigen, daß nach Umfluß der zehn Jahre dieser Ruf nicht bloß fortbestehe, sondern sogar sich verstärkt habe; kein offenbarer, nicht etwa durch die spätere Untersuchung zu beseitigender peremtorischer Einwand gegen die Beatification vorliege, und endlich in Bezug auf diese, wiederholte freiwillige Bitten des betreffenden Landesfürsten oder anderer angesehener, als Organe der Volksgesinnung zu achtender Personen beigebracht werden. Sind diese Erfordernisse alle vorhanden, so haben die Postulatoren ihr Gesuch um die Signatura Commissionis bei der Generalcongregation der Ritus oder, mit päpstlicher Erlaubniß, bei der Congregatio Rituum ordinaria zu übergeben. Erfolgt auf den Bericht dieser Congregation von Seite des hl. Vaters ein willfähriger Bescheid, so kommt es zunächst auf die Vereinigung der Frage an, ob nicht demjenigen, dessen Beatification nachgesucht wird, bereits ein gesetzwidriger öffentlicher Cultus erwiesen worden sei. Hierüber hat die Congregatio Rituum die Acten und den Ausspruch des Ordinarius oder des von ihr erst mit dieser Untersuchung beauftragten delegirten Richters zu prüfen. Findet sie dem zufolge, daß dem Gesetze genügt sei, und ertheilt nach dem Ausspruche des ersten Richters die Bestätigung, so können die Postulatoren von ihr die literae remissoriales, d. h. den an drei Bischöfe oder an einen Bischof und zwei Dignitare u. s. w. zu erlassenden Auftrag erbitten, über den Ruf des zu Beatificirenden hinsichtlich seiner heroischen Tugenden und seiner Wunderthätigkeit einen förmlichen Proceß gemeinschaftlich zu instruiren. Bei diesem Proceß kommt es auf die Herstellung des Beweises an, daß der zu Beatificirende, wo nicht bei dem ganzen Volke, doch bei der Mehrheit des Volkes, zumal am Orte seines Ablebens, oder wo sein Körper begraben liegt, im Rufe eines heiligen Wandels und der Wunderkraft stehe; daß dieser Ruf aus glaubhaften Ursachen und nicht bloß aus unbestimmtem Volksgerede entstanden, von achtbaren und glaubwürdigen, nicht von leichtfertigen, allzuerregbaren, unwissenden oder etwa wegen des eigenen Interesses bei der Sache verdächtigen Personen ausgegangen sei, und sich lange Zeit hindurch erhalten, ja eher vermehrt als vermindert habe; auch nirgend etwas erhebliches Widersprechendes vorliege; weßhalb denn der zu Beatificirende von den Meisten in ihren Anliegen angerufen und nach dem Urtheile urtheilsfähiger, achtbarer Männer für würdig gehalten werde, von dem päpstlichen Stuhle der Zahl der Seligen beigezählt zu werden. Der Beweis wird durch Zeugen, durch Geschichtschreiber und durch Urkunden, wie z. B. Schenkungen und Votivtafeln, geführt; die zwei letzteren Beweismittel kommen aber nie für sich allein, sondern nur im Zusammenhalt mit den Zeugenaussagen in Betracht. Von diesen werden immer sechs oder acht erfordert; jedoch nicht so, als ob sie alle über dieselben Thatsachen übereinstimmend aussagen müßten, wofern sie nur darin übereinstimmen, daß sie heroische Tugenden oder Wunder von dem Seligen haben rühmen hören. Sie müssen auch, wenn nicht die Geschichte desselben schon so alt ist, daß darauf nichts mehr ankommen kann, angeben, von wem sie das, was sie aussagen, vernommen haben. Die auf solche Weise gesammelten Acten werden dann von den delegirten Richtern mit einem gutachtlichen, besonders über die Glaubwürdigkeit der Zeugen sich verbreitenden Berichte eingesendet, und nach deren feierlicher Eröffnung in Anwesenheit des Protonotars nach der oben beschriebenen Weise von der Congregatio Rituum sowohl in Ansehung der formellen Gültigkeit des Verfahrens, als des daraus zu ersehenden

Beweises geprüft. Spricht sich die Congregation, nach contradictorischer Verhandlung zwischen den Postulatoren und dem fidei promotor, in beiden Beziehungen günstig aus, so ist es Sache der Postulatoren, nunmehr neue Remissorialbriefe nachzusuchen, damit zur Untersuchung der dem Seligen nachgerühmten Tugenden und Wunder selbst geschritten werde. Der Auftrag dazu ergeht von der Congregatio Rituum in ähnlicher Weise wie das erste Mal. Das Verfahren aber ist darauf gerichtet, in überzeugender Weise auszumitteln, ob der im Rufe der Heiligkeit Stehende wirklich die erforderlichen Tugenden im heroischen Grade besessen und ausgeübt, und wirklich wahre Wunder gewirkt habe. Der Beweis muß durch Zeugen hergestellt werden, über deren Vernehmung die umsichtigsten Vorschriften, und zwar bei Strafe der Nichtigkeit des Verfahrens, gegeben sind, deren Aussagen aber nach denselben Grundsätzen geprüft und gewürdigt werden, als ob es sich um den Beweis eines Verbrechens und die Verhängung einer schweren Criminalstrafe handelte. Handelt es sich von wunderbaren Heilungen, so wird über die Frage, ob die Heilung in der Weise, wie sie vorgefallen, auf natürlichem Wege habe erfolgen können, das Gutachten competenter Aerzte, besonders des- oder derjenigen, welche den Geheilten vorher behandelten, eingeholt, und nur höchst selten und unter Anwendung aller möglichen Vorsichtsmaaßregeln wird von diesem letzteren Gutachten, wenn es nicht zu haben ist, Umgang genommen. Ueber die Tugenden des Seligen wird zuweilen auch dessen Beichtvater vernommen; doch ist dessen Aussage nicht nothwendig. Ist dieser zweite Proceß über die Tugenden und Wunder in specie gehörig vollendet, so werden die Acten an die Congregatio Rituum eingesendet und dort in der schon beschriebenen feierlichen Weise eröffnet. Darauf wird vor Allem die Gültigkeit des Verfahrens geprüft. Es ist Sache des Promotor fidei, die allenfallsigen Mängel zu urgiren, und die geringste Abweichung von den umständlichen Instructionsvorschriften kann die Nichtigkeitserklärung des ganzen Processes zur Folge haben. Wird aber der Proceß für gültig erkannt, so kann nunmehr zur Erörterung des Inhalts, und zwar zuerst der Tugenden, dann erst der Wunder geschritten werden. Diese Erörterung darf jedoch, den Fall einer päpstlichen Dispense ausgenommen, früher nicht, als mindestens 50 Jahre nach dem Tode des zu Beatificirenden angestellt werden. Sie geschieht, und zwar in Ansehung der Tugenden sowohl als der Wunder, jedesmal besonders in drei verschiedenen Congregationen. Zuerst in einer Congregatio antepræparatoria, d. h. in einer Versammlung der Consultoren und Ceremonienmeister der Congregatio Rituum, welche der zum Referenten bestellte Cardinal zu seiner eigenen Aufklärung in seine Wohnung beruft; dann in einer Congregatio præparatoria in der päpstlichen Residenz, wozu auf Antrag des Referenten sämmtliche zur Congregatio Rituum gehörige Cardinäle, dann die Consultoren der Congregation und die Ceremonienmeister berufen werden, und in welcher, weil sie eigentlich zur Aufklärung der Cardinäle bestimmt ist, nicht diese, sondern nur die Consultoren ihre Stimmen geben; endlich in einer Congregatio generalis, wozu in Anwesenheit und unter dem Vorsitze des Papstes eben dieselben Personen versammelt werden, und worin zuerst die Consultoren, dann die Cardinäle ihre Stimmen geben. Nach Anhörung und Aufnahme sämmtlicher Abstimmungen pflegt der Papst, unter Danksagung an die Anwesenden wegen der gehabten Mühe und Empfehlung in ihr Gebet um göttliche Erleuchtung, seinen Ausspruch sich vorzubehalten. Er eröffnet diesen später, nachdem er selbst durch Gebet sich dazu vorbereitet, dem Secretär der Congregatio Rituum und dem Promotor fidei, die er zu dem Ende zu sich rufen läßt, und ersterer hat ihn in Form eines Decretes auszufertigen. Dieser Ausspruch fällt nie zu Gunsten der Anerkennung der Tugenden oder der Wunder des Hingeschiedenen aus, wenn nicht mindestens zwei Drittheile der Stimmen in der Congregatio generalis sich in diesem Sinne ausgesprochen haben. Ist aber endlich anerkannt und ausgesprochen, daß derjenige, dessen Beatification betrieben wird, die erforderlichen Tugenden wirklich in heroischem Grade

beſeſſen und wahre Wunder gewirkt habe, dann wird noch eine Congregatio generalis zur Erledigung der Frage gehalten, ob nach dieſen Vorausſetzungen ohne Bedenken zur Beatification ſelbſt geſchritten werden könne. Auch in dieſer ſpricht der Papſt ſich ſelbſt nicht aus, ſondern eröffnet ſeine Meinung erſt ſpäter in derſelben Weiſe wie früher bezüglich der Tugenden und der Wunder. Dann beſtimmt er den Tag zur Begehung der Beatificationsfeierlichkeit und trägt dem Secretär der Breven auf, das apoſtoliſche Schreiben hierüber in Brevesform mit den gewöhnlichen Clauſeln und Indulten auszufertigen. Dieſes wird den Poſtulatoren zugeſtellt. Die Beatificationsfeierlichkeit ſelbſt aber wird in der Kirche des Vaticans vorgenommen und beſteht in Folgendem: 1) Verkündung eines Ablaſſes für alle diejenigen, welche nach abgelegter Beichte und empfangener heiliger Communion dem zur Beatification zu haltenden Hochamte beiwohnen, oder an dem Beatificationstage die Kirche des Apoſtelfürſten beſuchen; 2) Anweſenheit aller zur Congregatio Rituum gehörigen Cardinäle und Conſultoren, ſowie des Cardinal-Erzprieſters, der Canoniker und des geſammten Clerus der vaticaniſchen Kirche; 3) Darreichung des apoſtoliſchen Breve von Seite des Poſtulators an den Cardinal-Präfecten der Congregatio Rituum, der ihn damit an den Cardinal-Erzprieſter der vaticaniſchen Kirche weiſet, um die Erlaubniß zur Veröffentlichung deſſelben in der Kirche zu erbitten; 4) öffentliche Vorleſung des Breve; 5) feierliche Abſingung des Te Deum durch den Biſchof, der das Hochamt zu halten hat; 6) Enthüllung des früher bedeckt auf dem Altar gelegenen Bildniſſes des Seligen; 7) Verehrung deſſelben von Seite der Anweſenden; 8) Ableſung der Collecte durch den Biſchof, der das Hochamt hält; 9) dreimalige Anräucherung des Bildniſſes durch denſelben; 10) feierliches Hochamt; 11) Beſuch der Kirche durch den Papſt am Nachmittag nach der Veſper zur Verehrung des Bildniſſes. — Etwas verſchieden von dem bisher beſchriebenen Verfahren bei der Beatification der Bekenner iſt das bei der Beatification der Martyrer. Hier iſt zuerſt von Seite des Ordinarius der Proceß über den Ruf des Martyriums, der Urſache des Martyriums und der Wunder des Martyrers zu inſtruiren. Die Tugenden deſſelben kommen dabei nur in ſofern in Betracht, als ſich in Erwägung derſelben leichter über das Martyrium ſelbſt und deſſen wahre Urſache urtheilen läßt. Der zweite, durch den Ordinarius oder aus apoſtoliſchem Auftrage zu inſtruirende Proceß betrifft auch hier die Frage, ob dem vermeintlichen Martyrer nicht bereits ein geſetzwidriger öffentlicher Cultus erwieſen worden ſei. Darauf wird, mit Umgehung eines neuen apoſtoliſchen Proceſſes, über den Ruf des Martyriums und der Wunder, zugleich über die wirkliche Beſchaffenheit des Martyriums und ſeiner Urſache, dann der Wunder des Martyrers die Specialunterſuchung eingeleitet. Auch werden in den Congregationen nicht nothwendig die zwei Fragen a) des Martyriums und ſeiner Urſache und b) der Wunder geſondert, ſondern gewöhnlich gleichzeitig erörtert und entſchieden. Außerordentlicherweiſe wird, wie oben erwähnt, nach den Beſtimmungen Urbans VIII, auch ohne die bisher beſchriebene formelle Beatification, die öffentliche Verehrung eines Bekenners oder Martyrers von Seite des Papſtes anerkannt und, ſo wie ſie eben beſteht, genehmigt oder auch wohl erweitert, wenn der Ruf der Tugenden oder des Martyrthums und der Wunder des Verehrten, oder das mindeſtens hundertjährige Alter dieſer Verehrung (aus der Zeit vor 1634) zugleich mit der Duldung des Ortsbiſchofs oder des Papſtes erwieſen iſt, oder ein vorgängiges Indult des Papſtes oder der Congregatio Rituum dafür vorliegt. Dieſe außerordentliche, auf den Erweis der in den Decreten Urbans VIII. aufgeſtellten Ausnahmsfälle gegründete päpſtliche Genehmigung der öffentlichen Verehrung eines Bekenners oder Martyrers heißt beatificatio æquipollens. Sie ſetzt voraus, daß über den Ruf der Tugenden oder des Martyrthums und der Wunder des Verehrten von Seite des Ordinarius, und über das wirkliche Vorhandenſein der von Urban VIII. geſetzten Ausnahmsbedingungen von dem Ordinarius ſelbſt oder einem durch die

Congregatio Rituum delegirten Richter ein auf vorgängigen gehörig instruirten Proceß gegründeter Ausspruch gefaßt worden sei, und dieser die Bestätigung der Congregatio Rituum erhalten habe. Daher ist das Verfahren in Beatificationssachen überhaupt ein doppeltes, je nachdem es von der Voraussetzung ausgeht, daß dem zu Beatificirenden bisher gar keine öffentliche Verehrung erwiesen worden sei (per viam non cultus), oder von der Voraussetzung, daß der ihm wirklich erwiesene Cultus ein durch die Ausnahmsgesetze Urbans VIII. gebilligter, also gesetzlich erlaubter gewesen sei. Die Unterscheidung dieser beiden Fälle greift auch dann Platz, wenn von einer Beatification die Rede ist, die schon vor den Decreten Urbans VIII. in Rom eingeleitet war, und worüber der Proceß, nachdem er lange geruht, nunmehr reassumirt werden soll. In beiden Fällen ist zwar das Urtheil des Papstes, wodurch Jemand für selig erklärt wird, nicht nothwendig als ein unfehlbares anzuerkennen; dennoch aber würde derjenige, der den Papst hierin eines Irrthums zeihen würde, in die Note der Temerität oder wohl auch in noch schwerere theologische Censur verfallen. Der Fall, wo einem Verstorbenen ohne die bisher erörterten gesetzlichen Voraussetzungen eine öffentliche Verehrung erwiesen worden ist oder noch wird, gehört nicht hieher; doch mag es nicht überflüssig sein zu bemerken, daß ein solcher Cultus nicht bloß eine offene und strafbare Verachtung der päpstlichen Autorität, sondern auch ein Act des Aberglaubens (superstitio) ist, worauf die Strafe der Excommunication steht, und daß überdieß die Geistlichen, die sich dessen schuldig machen, in die Strafe der Suspension verfallen. Zuweilen beschränkt sich der päpstliche Stuhl, um nicht Aufregung im Volke hervorzurufen, darauf, gegen einen solchen Cultus bloß zu protestiren. Diese Zulassung ist aber nicht als eine Genehmigung anzusehen und kann nicht als Grundlage einer eigentlichen Beatification später benutzt werden. Die umständlichste Belehrung über alles, was die Beatification betrifft, ist zu finden in dem Werke Prospers de Lambertinis, nachmaligen Papstes Benedict XIV., de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Bon. 1734—38. und Edit. II. Patav. 1743. 4 voll. fol. [v. Moy.]

Beatus, Abt von Libana, Hauptgegner des Adoptianismus, s. Adoptianer.

Beausobre, Isaak von, (latein. Bellesobrius,) geboren zu Niort in Poitou am 8. März 1659, berühmter reformirter Theologe, war zuerst Erzieher zweier natürlicher Kinder Ludwigs XIV., hierauf Prediger in Chatillon, sodann Cabinetsprediger der Fürstin von Dessau, zuletzt Prediger und Oberconsistorialrath in Berlin, wo er die französische Gemeinde leitete, bis zu seinem Tode am 6. Juli 1738. In Verbindung mit seinem Freunde Lenfant gab er eine französische Uebersetzung des Neuen Testaments heraus, Amsterdam 1718, welche später mehrere Auflagen mit Zusätzen und Verbesserungen (Lausanne 1735 u. 36 und Amsterdam 1741) erlebte. Im Fache der Kirchengeschichte schrieb er Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, Amsterdam 1734 u. 1739, zwei Bände in 4., nicht ohne historischen Werth, aber in der irrigen Voraussetzung, es sei der Manichäismus ein Vorläufer des Protestantismus, d. h. des Bestrebens, die Kirche von menschlichen Bestandtheilen und Zusätzen zu befreien. Eine ähnliche Tendenz hat auch seine Reformationsgeschichte, welche nach seinem Tode zu Berlin 1785 in 4 voll. 8. erschien und die Geschichte des Lutherthums von 1517 bis 1530 umfaßt, welche kein Glück machte und überdieß größtentheils nur eine Uebersetzung des Werkes von Seckendorf ist. Auch eine Abhandlung mit Zusätzen gab er zu Lenfants Geschichte der Hussiten, (Lausanne 1745, 4.) heraus. 1744—55 erschienen in 4 voll. 8. zu Lausanne nach seinem Tode seine Reden über Röm. 12. u. Joh. 11. von Wichmann vertentscht, (Lübeck 1760—62, 4 Bd. 8.) in Gestalt von Homilien. Im Ganzen sind seine Kanzelreden, so großes Aufsehen sie auch in Berlin machten, wenig ergreifend, weil trocken. Sein Vortrag und seine glückliche äußere Erscheinung mag sie gehoben haben. [Haas.]

Beccarelli, s. Quietisten.

Beccus (Veccus), als Johannes X. Patriarch von Constantinopel. Dieser durch Geist und Weisheit, Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe ausgezeichnete Mann wirkte unter dem Kaiser Michael Paläologus, der ihn so sehr schätzte, daß er ihn zu einer Gesandtschaft an Ludwig IX. von Frankreich verwendete. Zum Danke für gute Dienste und weil er ihn für sich zu gewinnen wünschte, machte ihn der Kaiser zum Archivar und bald zum Großkanzler der Patriarchalkirche und Richter über alle Kirchensachen. So zu Ehren gebracht, hielt Beccus anfangs am griechischen Schisma fest und widersetzte sich bei jeder Gelegenheit nachdrücklichst allen Versuchen des Kaisers, eine Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen auf dem 1274 zu Lyon abzuhaltenden Concilium zu bewerkstelligen. Wegen dieser Widersetzlichkeit ließ ihn der Kaiser ins Gefängniß werfen, wo er durch das Lesen der Schriften des Nicephorus Blemmida seine Ansichten in dem Grade änderte, daß er jetzt nach seiner Freigebung Alles aufopferte, um eine Vereinigung mit der Kirche zu erwirken. Diese seine Bemühungen nun wußte Michael so sehr zu schätzen, daß er ihn 1275 zum Nachfolger des abgesetzten Josephus Galesius im Patriarchat von Constantinopel machte. In dieser seiner einflußreichen Stellung ließ es Johannes X. an nichts fehlen, um eine Vereinigung mit Rom zu Stande zu bringen, zog sich aber eben dadurch den Haß der Schismatiker zu, die ihn endlich anklagten, er habe sich Schmähungen gegen den Kaiser erlaubt, weil dieser ihm die Bitte um Begnadigung eines Verbrechers abgeschlagen. Johannes legte seine Würde nieder und zog sich in ein Kloster zurück, das er jedoch bald auf Befehl des Kaisers verlassen mußte, um in der genannten Angelegenheit mit den päpstlichen Legaten zu verkehren. Der große Eifer, den er hiebei zeigte, entflammte den Haß seiner Feinde noch mehr; dieser aber konnte sich erst nach dem Tode Michaels ungescheut Luft machen. Auch ward Andronicus, Sohn und Nachfolger Michaels, ein junger schwacher Regent, von seiner Tante, der Prinzessin Eulogia, die dem Schisma mit allen Kräften anhing und unter dem vorigen Kaiser vom Hof entfernt worden, aber nach seinem Tode schnell zurückgekehrt war, so sehr gegen Beccus eingenommen, daß er ihn, hauptsächlich auf Betreiben des neuen Patriarchen Georg, an den Berg Olymp verwies. Es wurde ihm zwar erlaubt, vor dem Consistorium hierüber Klage zu führen, was er in der Schrift *Περὶ ἀδικίας ἧς ὑπέστη τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθεὶς* und in seiner *Ἀπολογία* mit geübter Feder that; gleichwohl wurde er, weil er nicht nachließ, für die katholische Kirche das Wort zu führen, auf das St. Georgs-Castell in Bythinien verwiesen, wo er im März 1298 im Elend starb. Einige von seinen Schriften hat Leo Allatius in seiner Græcia orthodoxa ganz oder theilweise erhalten, z. B. *Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν.* — *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος.* — *Κεφάλαιά τινα περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* — *Ἐπισημείωσις τῶν αὐτοῦ βίβλων καὶ γραφῶν συμφωνίας.* Vgl. Leo Allatius a. a. O. Bd. I. S. 61 ff. Joan. Francisci Buddei Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem singulasque ejus partes, novis supplementis auctior. Lipsiæ 1730. p. 978, 998 seq. Guilielmi Cave etc. scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria. Genevæ 1644; sæculum scholasticum, p. 510. [Fehr.]

Becket, Thomas, Erzbischof von Canterbury, ist in der Kirchengeschichte berühmt geworden durch den Kampf, in den er mit seinem Könige, Heinrich II. verwickelt wurde, weil er das von Gregor VII. ausgesprochene Princip der Kirchenverwaltung gegen die Ansprüche der weltlichen Gewalt durchzuführen bemüht war. Becket war der Sohn eines Londoner Bürgers, eines Normannen, Gilbert Becket, und der Tochter eines sarazenischen Fürsten, welche Gilbert nach dem freilich romanhaft ausgeschmückten Berichte eines englischen Chronisten auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem hatte kennen lernen. Nach seiner Abreise aus dem Morgenlande war sie aus Liebe ihm nach England gefolgt, hatte nach langem Umherirren endlich durch einen glücklichen Zufall ihn aufgefunden und ward ihm vermählt,

nachdem sie zuvor den christlichen Glauben angenommen hatte. Der Sprößling dieser Ehe erhielt seine erste Erziehung zu London und Oxford, zur weitern Ausbildung kam er nach Paris, wo er Gelegenheit fand, den weltmännischen Sinn auszubilden, der später für ihn die Brücke zu einer sehr einflußreichen Stellung geworden ist. Schon seine erste Anstellung als Burgcaplan auf mehreren gräflichen Schlössern beförderte die genannte Richtung. Durch seine Gewandtheit und theologischen Kenntnisse dem Erzbischof von Canterbury, Theobald, empfohlen, ward er von diesem mit wiederholten Sendungen nach Rom beauftragt, die ihm nicht nur größeres Zutrauen von Seiten des Erzbischofs, sondern auch Freunde in Rom verschafften. Damals war es wohl auch, wo er sich in Bologna eine Zeit lang mit dem Studium des Rechts beschäftigte. Im J. 1154 wurde er von dem Erzbischofe zu der ansehnlichen Stelle eines Archidiaconus befördert; allein schon nach drei Jahren wandte König Heinrich II. sein Augenmerk auf den gewandten Archidiacon und glaubte in ihm den Mann gefunden zu haben, der geeignet wäre, für den königlichen Dienst zur Wahrung der Rechte der königlichen Gewalt in dieser seit Gregor VII. so kritisch gewordenen Zeit gewonnen zu werden. Gregor war zu der Idee, der er in seinem Pontificate folgte, hingetrieben, wollte er anders die drückenden Fesseln des Lehnsstaates sprengen und der Kirche ihre Würde und Freiheit wieder geben. Aber der Lehnsstaat des Mittelalters war nicht der Staat an sich, und was dem Lehnsstaate gegenüber von Gregor mit Recht geltend gemacht wurde, das verletzte, wie nicht zu läugnen, mehr oder weniger die Souveränität der fürstlichen Gewalt. Es fehlte zwar nicht an Versuchen, auch dieser gegen die Omnipotenz des Papstthums zu ihrem eigenthümlichen Rechte zu verhelfen, und durch das ganze Mittelalter hindurch bemerken wir neben einer strengkirchlichen Partei auch in den Reihen des Clerus eine andere, welche die Rücksichtslosigkeit der Hierarchie zu mildern und der fürstlichen Gewalt zur Anerkennung ihrer Rechte zu verhelfen geneigt war. Selbst im Cardinalscollegium hatte diese Partei stets ihre Vertreter. Wie sie es aber bei der überwiegend religiösen Anschauungsweise des Mittelalters zu keinem klaren Begriff des Staats und seiner Rechte bringen konnte, so wußte sie auch in der Regel nicht mit dem Eifer und der Hingabe, wie die strengkirchliche Partei, die höhern Bedürfnisse der religiösen Zeit zu befriedigen, und während ein kräftiger Verein aller weltlichen Fürsten zur Wahrung ihrer Rechte, was die Idee Friedrichs II. war, die Macht der Nationalität vereitelte, während das römische Reich oft an innerer Entzweiung litt, rückte das Papstthum, von klar erfaßten und allgemein begeisternden Ideen geleitet, in der wohlgeschlossenen Phalanx der hierarchischen Ordnung gegen die Ansprüche der weltlichen Gewalt heran. Weil aber eine Menge von Beziehungen zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt durch keine Gesetze normirt waren, so war unendlich Vieles in die Hand der Persönlichkeit gelegt, welche da in hoher Stellung waltete, wo Geistliches und Weltliches sich nahe berührten, und es lag dem Gesagten zufolge hauptsächlich im Interesse der weltlichen Macht, sich der Persönlichkeiten von Talent und Einfluß zu versichern. Reflexionen dieser Art bestimmten sicher Heinrich II., als er Becket zum Kanzler des Reichs ernannte und damit in seine unmittelbare Nähe erhob. Er war nun neben dem Erzbischofe der Zweite nach dem Könige, hatte die Pflicht, das königliche Siegel zu bewahren, die Verwaltung der königlichen Capelle, der erledigten Erzbisthümer, Bisthümer, Abteien, Baronien, deren Einkünfte in der Vacanzzeit dem Könige zufielen, und als Belohnung für treue Dienste war, wenn auch nicht ausdrücklich, der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury in Aussicht gestellt. Becket schien ganz in die Intentionen seines Königs einzugehen. Mit ungetheilter Kraft gab er sich seinem hohen Amte hin und verwaltete es in einer Weise, die der Regierung des Königs — und das war von hoher Wichtigkeit — auch in den Augen der streng Kirchlichen Achtung verschaffte. Die erledigten Bisthümer und Abteien wurden auf des Kanzlers Vorschläge nur

Tüchtigen und Würdigen gegeben, nicht durch lange Erledigung für die Staatskasse ausgebeutet. Gelehrte Mönche erhielten ehrenvolle Stellungen, die Interessen der Kirche und des Staats waren in richtiger, weiser Abwägung der Forderungen Beider gewahrt. Der Kanzler war der intimste Freund des Königs und in das Geheimniß seiner Plane eingeweiht. Was ihn aber am meisten empfahl, war die entschieden weltliche Lebensweise, die Becket sogleich von seiner Erhebung an ergriff und, ohne sich durch die Rücksicht auf seine Priesterpflichten abhalten zu lassen, mit der ganzen Geschmeidigkeit und Hingebung eines Hofmannes unverändert beibehielt. Sein Haus war ein Abbild des Hofes: kostbare Einrichtung, zahlreiche Dienerschaft, große Tafel in beinahe täglicher Umgebung von Großen des Reichs, bisweilen durch die Ankunft des Königs selbst verherrlicht; doch wurden auch die Armen und Dürftigen nicht vergessen. Als daher durch den Tod Theobalds der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury erledigt war, schien dem Könige Niemand geeigneter zur Nachfolge, als Becket, und zu nicht geringem Erstaunen des Capitels erging auch alsbald der gemessene Befehl (!) an dasselbe, Becket zum Primas der englischen Kirche zu wählen. Ein kleiner Theil meinte auch hier, es dürfte seine Wahl der Kirche zum Wohle gereichen und ihr die Gunst des Königs zuwenden. Die Mehrzahl aber sah in ihm nur den Höfling, der die Kirche an den König verrathen werde. Gleichwohl wagte sie keinen offenen Widerspruch gegen den beim Ausbruche seines Zorns gefürchteten König. Obwohl mit innerem Widerstreben beugten sie sich unter das Machtwort desselben und Becket wurde beinahe einstimmig gewählt (1162). Unwillkürlich dringt sich uns hier die Frage auf: wie würde es um die freie Bischofswahl, diese Lebensbedingung der katholischen Kirche, gestanden sein, wenn kein Gregor VII. für sie mit solcher Kühnheit in den Kampf getreten wäre, da sie noch jetzt, nachdem sie im teutschen Reiche wenigstens vertragsmäßig anerkannt war, solche Beeinträchtigung erfuhr? Zum Glücke gingen wider Erwarten die Befürchtungen, die sich an Beckets Erwählung geknüpft hatten, nicht in Erfüllung; denn kaum hatte er von seinem Amte Besitz genommen, als er auch auf einmal in seinem äußern Leben das Bild eines Bischofes nach allen Beziehungen hin darstellte. Verschwunden war plötzlich die Pracht in seiner Wohnung; die kostbare Kleidung mußte dem rauhen Mönchsgewande weichen, an die Stelle der ausgesuchten Mahlzeiten trat die dürftige Nahrung eines Asceten, die lärmenden Festlichkeiten waren hinfort durch die Stille des Gebets und der Contemplation verdrängt, die nur durch Unterredungen mit frommen Geistlichen und die Besorgung der Amtsgeschäfte unterbrochen wurde. Die Welt dachte natürlich und denkt noch über einen so plötzlichen Wechsel sehr verschieden, und wir können nicht läugnen: ein Charakter wie sein großer Vorgänger Anselm ist Thomas Becket nicht. Aber zwei Bemerkungen müssen wir beifügen, die vielleicht das scheinbar so Räthselhafte in dem Leben dieses Mannes aufzuhellen geeignet sind. Die Quellen enthalten nicht den mindesten Grund zu der Annahme, in Beckets Benehmen als Kanzler sei der bloße Lebensgenuß das Höchste gewesen, das er erjagt; vielmehr sehen wir diese Feinheit des Hoflebens überall von höheren, geistigen Motiven und Tendenzen getragen; wenn auch dem Interesse des Königs dienend, erweiterte der Kanzler doch dessen Rechte nie „auf Kosten der Kirche", sondern es war seine Klugheit, welche die Collisionsfälle zu vermeiden wußte. Eine solche Richtung schließt aber, wenn sie gleich nie anders, als mit der heitern Miene des Weltmannes erscheint, doch eine gewisse tiefere Betrachtungsweise und einen unter dem fröhlichen Antlitze verborgenen Ernst des Lebens keineswegs aus, der dann scheinbar unvermittelt hervortritt, sobald Amt und Beruf es gebieterisch fordern. Es war daher wohl mehr als Scherz, wenn Becket dem Könige auf dessen Worte: „es ist mein Wille, daß du Erzbischof werdest" — erwiederte: „Welch frommen Mann willst Du auf den heiligen Stuhl, über eine so heilige Schaar von Mönchen setzen! Sicherlich weiß ich, wenn dieß geschähe,

würdest Du mir deine Gunst entziehen; die Vertraulichkeit, die wir jetzt gegen einander hegen, würde sich in den bittersten Haß verwandeln; denn ich sehe, Du würdest Vieles verlangen, auf Vieles in kirchlichen Dingen Anspruch machen, was ich nicht ertragen würde. Dann werden auch Neidische sich zwischen uns stellen, welche beständig den Groll von Neuem aufregen werden." Wenn aber dessenungeachtet Becket nach dem Pallium lüstern war, war es nicht — und dieß ist die zweite Bemerkung — ein bereits erkämpfter Sieg des Bessern, daß selbst der Günstling des Königs einsah, er sei des Palliums unwürdig und könne dasselbe nicht behaupten, wenn er nicht in Geist und Tendenz der Kirche mit ganzer Entschiedenheit eingehe? Dieser kirchliche Sinn erhielt eine bedeutende Kräftigung durch des neuen Erzbischofs Reise zum Concil zu Tours (1163), auf welchem feierlich die Anerkennung Alexanders III. gegenüber von dem durch die kaiserliche Partei gewählten Victor IV. ausgesprochen wurde. Von tiefem Eindrucke auf Becket waren gewiß die Worte in der Eröffnungsrede: es ist unmöglich, das heilige Band zu zerreißen, welches zwischen Christus und der Kirche geknüpft ist, die Freiheit zu unterdrücken, welche des Herrn eigenes Blut geweiht hat. Becket, beunruhigt über die Art seiner Einsetzung, legte seine erzbischöfliche Würde in die Hände des Papstes zurück und erhielt sie von diesem auf's Neue. — Die Zurückforderung einiger der Kirche entzogener Güter, mehr noch die nach kirchlicher Jurisdiction ungleich mildere Bestrafung mehrerer Geistlichen, die allerdings schändliche Verbrechen begangen hatten, gab den ersten Anlaß zum Zerwürfnisse mit dem Könige, welcher auf einer Versammlung in der Westminsterabtei die Jurisdiction über die Geistlichen in Anspruch nahm, indem er geltend machte, daß die zunehmende Verwilderung des Clerus ihren Grund einzig in der so milden Beurtheilung ihrer Vergehungen habe. Alle Bischöfe waren auch jetzt wieder zu feige und furchtsam, daß sie zum Aufgeben eines von jeher dem geistlichen Stande eingeräumten Rechtes riethen; nur Becket wahrte dieses Recht, worauf der König seine Absicht dadurch zu erreichen hoffte, daß er von der Versammlung eine Anerkennung der von seinen Vorfahren ererbten Rechte (avitæ consuetudines) forderte. Nachdem auch hier die Bischöfe bald zugestimmt hatten, gelang es dem Könige endlich durch Drohungen und flehentliche Bitten der Bischöfe selbst den Erzbischof zur Anerkennung zu bewegen. Jetzt erst wurden diese bisher nicht näher bezeichneten ererbten Rechte in 16 Artikeln näher bestimmt — die Constitutionen von Clarendon. Die Artikel entziehen dem Clerus den privilegirten Gerichtsstand, verpflichten ihn zum Gehorsam gegen den Landesherrn, übergeben diesem die letzte Entscheidung bei Streitigkeiten über das Patronatrecht und alle andern Angelegenheiten, bei denen die geistliche und weltliche Gewalt concurriren, untersagen die Reisen der Prälaten ins Ausland ohne vorherige Erlaubniß des Königs, ertheilen dem Könige die Einkünfte der vacanten Bisthümer und Abteien, der auch für die Wiederbesetzung Sorge tragen werde, indem er den höhern Clerus in seine Capelle berufe und sich mit ihm darüber berathe ꝛc. Becket sah jetzt erst mit Schrecken, was er eingeräumt; er verweigerte die Unterschrift, legte Bußkleider an, bekannte Alexander III. seinen Fehler und übernahm erst dann wieder die Verwaltung der Diöcese, als er von dem Papste Verzeihung und beruhigende Worte erhalten hatte. Dafür traf ihn nun aber die ganze Schwere der königlichen Ungnade. Er wurde vor den höchsten Gerichtshof zur Verantwortung gerufen, und da er die Competenz desselben bestritt und an den Papst appellirte, als Hochverräther verfolgt. Er entfloh nach Frankreich, wo sich gerade Alexander III. aufhielt, und Ludwig VII. ihm eine gastfreundliche Aufnahme gewährte. Selbst die Verwandten Beckets traf des Königs Rache. Alexander verwarf die Artikel von Clarendon, die ihm Heinrich selbst zur Genehmigung zugesandt hatte, rieth übrigens dem Erzbischofe zur Mäßigung, und nur der bewunderungswürdigen Ruhe und Umsicht des Papstes gelang es, daß Heinrich endlich zu Unterhandlungen geneigt war.

Becket mußte den über den König ausgesprochenen Bann zurücknehmen, der König versprach, die Artikel zurückzunehmen, wenn sich ergebe, daß sie nicht in dem Gebrauch der englischen Kirche begründet seien. Wirklich nahm er auch durch Vermittlung der päpstlichen Legaten und einiger französischen Prälaten mehrere Artikel zurück und erlaubte die Rückkehr des Erzbischofs (1170). Allein Becket erklärte nach der Rückkehr, nur aus Gehorsam habe er sich dem Willen des Papstes gefügt, über die Rechte der Kirche aber könne keine Vereinbarung geschlossen werden; er werde in Nichts einwilligen, bis er vollständige Restitution aller Rechte der Kirche erlangt habe. Er weigerte sich, die Bischöfe, welche bisher auf Seite des Königs gestanden hatten, von dem über sie ausgesprochenen Banne zu befreien. Nun hielt sich auch der König an seine Zugeständnisse nicht mehr gebunden. Der Streit erneute sich mit täglich steigender Bitterkeit. Da äußerte sich einmal der König in einer Stunde höchster Aufgeregtheit zu seinem Gefolge: „Wäre ich doch von diesem Manne befreit!" Vier Ritter sahen darin eine Aufforderung zur Gewaltthat; sie eilen nach Canterbury, überfallen den Erzbischof in der Cathedrale während des Abendgottesdienstes, und wie er ihr Gesuch um Lossprechung der gebannten Bischöfe ablehnt, erschlagen sie ihn am Altare, 29. Decbr. 1170. Alexander erklärte ihn feierlich als einen Märtyrer für die kirchliche Freiheit; der König aber, voll aufrichtigen Schmerzes über die schwarze That, betheuerte dem Papste seine Schuldlosigkeit an dem Morde, unterzog sich jeglicher Buße, pilgerte in Zerknirschung zu dem Grabe seines frühern Gegners, nahm die Artikel zurück und verzichtete auf alle die Ansprüche, welche er nach dem Vorgange Wilhelm des Eroberers und Wilhelm Rothhaar (Rufus) bisher erhoben hatte. Von da an pilgerten jährlich viele Tausende zum Grabe Beckets, an dem sich eine Menge von Weihegeschenken aufhäuften. Beckets Andenken blieb gesegnet, bis Heinrich VIII. nach seiner Lostrennung von Rom ihn aufs Neue für einen Majestätsverbrecher erklärte und die Masse der aufgehäuften kostbaren Weihegeschenke in seine Schatzkammer bringen ließ. — Quellen für die Biographie Beckets sind die Vita quadripartita s. Thomæ Cantuarensis, herausgegeben von dem Augustinermönche Christ. Lupus. Bruxell. 1682; dann Wilelm. Stephanides, historia Thomæ Cantuar. in Sparke histor. anglic. scriptores varii e Codd. manuscr. edit. London. 1723. T. I. Mit Benützung dieser Quellen hat Reuter in seiner Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, Bd. I. Berlin 1845, eine gelungene Biographie Th. Beckets gegeben. Die Briefe Th. Beckets werden nächstens in einer neuen Ausgabe erscheinen, als 3ter und 4ter Theil eines Werkes, von dem bereits zwei Theile erschienen sind, mit dem Titel: Vita Thomæ Cantuarensis Archiep. et Martyris ab auctoribus contemporaneis scripta. Oxon. 1845. [Scharpff.]

Beda, der Ehrwürdige, (Venerabilis, 671—735) aus angelsächsischem Geschlechte, ward in dem Flecken Jarow in Northumberland im J. 671, nach Andern 673, und nach dem Prior von Dunholm 676 geboren. Beda selbst sagt, er sei auf dem Gebiete des Klosters der hh. Peter und Paul zu Wirmuth (am Einflusse der Wire in den Tyne — ad Wirimudam et Ingiroum. Histor. eccl. gentis Angl. Opp. Bedæ, ed. Colon. 1686. tom. 3. p. 151) geboren worden. In einem Alter von sieben Jahren ward der Knabe von seinen Verwandten dem Abte des genannten Klosters, Benedict und später Coelfrid, zur Erziehung übergeben. In der Stille dieses Klosters verbrachte er sein ganzes Leben; nahm auf Befehl des Abtes Coelfrid in seinem 19ten Jahre die Weihe des Diakonates, und im 30sten die Weihe des Presbyterates, beide durch die Hand des Bischofs Johannes von Hagulstadesham, und starb am 26. Mai 735 nach dem Prior von Dunholm, nach Tritheim 733, nach Baronius 776 (wornach Beda 105 Jahre alt geworden wäre). Ist die Epitome oder das Breviarium seiner englischen Kirchengeschichte (l. c. p. 148 sqq.) von Beda selbst, so müßte er wenigstens das J. 766 erreicht haben. — So still und einförmig das Leben dieses Mönchs und Priesters äußerlich verlief, so rastlos

thätig, reich und fruchtbar war das geistige Leben desselben. Seine geistige Thätigkeit zeichnete Beda mit den wenigen anspruchslosen und schönen Worten: „Alle Mühe gab ich mir mit Erforschung und Betrachtung der hl. Schriften, und neben Beobachtung der klösterlichen Zucht und dem täglichen Chorgesang in der Kirche war es mir immer ein süßer Genuß zu lernen, zu lehren oder zu schreiben" (aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui). Ungemein reich müssen die geistigen Anlagen Beda's gewesen sein, und ebenso eisern sein Fleiß, denn Beda wurde ein Universalgenie. Er war Meister in der Grammatik, Rhetorik und Poesie, tief und weit bewandert auf dem Felde der Naturwissenschaften, besonders in Mathematik, Physik und Astronomie; er war ausgezeichnet als Chronolog und Historiker, wie als Philosoph und Theologe. Wie in der Neuzeit J. Kant nicht eine Tagreise weit von seiner Geburtsstadt Königsberg gekommen und doch in der ganzen Welt wie daheim bewandert war, so umfaßte Beda, im äußersten Winkel der Welt geboren und durch sein ganzes Leben auf die Celle von Wirmuth beschränkt, mit seinem Geiste alle Wissenschaft seiner Zeit. Der Ruf seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seines ausgebreiteten Wissens verbreitete sich bald über das ganze gebildete Abendland, und wie Papst Sergius die gelehrten Kenntnisse Beda's für das Beste der Kirche in Anspruch nehmen wollte, so begehrte der teutsche Apostel Bonifacius von Abt Cudberth und dem Erzbischofe Egbert von York inständig: ihm doch nur Etwas von den Leistungen Beda's, dieses tiefen Schriftforschers und Kirchenlichtes, zu schicken — zum Troste seiner Wanderschaft und zum Gebrauche bei seinen Predigten. Nebst seinen Commentaren über die meisten Bücher des A. und N. T. hat sich Beda als Schriftsteller um das Leben und die Wissenschaft der Kirche besonders berühmt und verdient gemacht durch seine Zeitberechnung, indem er den 19jährigen Ostercyklus des Cyrill von Alexandrien, den Dionysius der Kleine bis zum J. 627 geführt hatte, bis zum J. 1595 fortsetzte (cf. decennovennales circuli. Opp. Tom. I. p. 275 sqq.) und durch seinen Vorgang sehr viel dazu beitrug, daß man sich der christlichen Zeitrechnung bediente. Nach der Dionysischen Aera berechnete Beda die Zeit vorzüglich in seiner Kirchengeschichte des engländischen Volkes (histor. eccles. gentis Angl. libri V. Opp. Tom. III. p. 1 sqq.), durch welche allein er sich einen unsterblichen Namen errungen hätte. Sie beginnt 60 Jahre v. Chr. mit dem Auftreten J. Cäsars in Britannien und schließt mit dem Jahre der Menschwerdung Christi 731, da Beda im 59ten Jahr seines Alters war. — Die vollständigste ältere Ausgabe der Werke Beda's erschien zu Cöln 1688 in Folio unter dem Titel: „Venerabilis Bedae Presbyteri Anglosaxonis, Doct. Eccles. vere illuminati Opera theol. mor. hist. phil. mathem. et rhetor. quotquot hucusque haberi potuerunt omnia etc. divisa in tomos VIII., enthält aber Manches, was offenbar Erzeugniß Beda's nicht ist. Eine minder vollständige Ausgabe Beda's veranstaltete Henry Wharton zu London 1693, eine vollständigere aber als die vorgenannte Giles ebenfalls zu London 1843. Die historia eccl. gentis Anglorum mit den andern historischen Schriften gab John Smith zu Cambridge 1722 und die historia eccles. gentis Anglorum allein Stevenson in London 1838 heraus. Das Leben Beda's findet sich beschrieben bei Surius unterm 10. Mai, und den Actis Ss. der Bollandisten unterm 27. Mai (Monat Mai Bd. VI.), sowie in der angeführten Cölner Ausgabe der Werke Beda's. — Das gelehrte England sollte nicht vergessen, dem „Lehrer Englands" ein würdiges Denkmal zu setzen durch eine vollständige und kritische Ausgabe sämmtlicher Werke Beda's, welcher Katholiken wie Protestanten der „Ehrwürdige" bleiben soll und wird. [Ginzel.]

Bedingung heißt bei Verträgen und vertragähnlichen Verpflichtungen ein Umstand, von dessen Vorhandensein die verbindende Kraft des Vertrags oder Versprechens ꝛc. abhängen soll (conditio de futuro). Da bei jedem Uebereinkommniß über gegenseitige Leistungen angenommen werden muß, daß dasselbe ernst gemeint,

vernünftig und sittlich sein solle; so verwirft die christliche Sitten- und Rechtslehre jeden Vertrag mit Bedingungen, welche nach den über jeder freiwilligen Verpflichtung stehenden Gesetzen der Natur oder des Sittengebotes nicht eintreten können (conditiones impossibiles, illicitæ, turpes), und zwar mit der näheren Bestimmung, daß sie mit Ausnahme des Testaments- und Ehevertrags das Uebereinkommniß selber ungültig machen. Bei Vermächtnissen wird die an sich selber statthafte Leistung des Erblassers aufrecht erhalten, und in Ergänzung des vernünftigen Willens desselben die unmögliche oder unerlaubte Bedingung als nicht gemacht angenommen; bei der Ehe wird der Vertrag aufrecht erhalten und die Bedingung umgeworfen, wenn diese zwar an sich unmöglich oder schändlich, aber nicht wider das Wesen (das bonum prolis, fidei et sacramenti) der Ehe ist. Ist sie aber mit diesem unverträglich, wie wenn zur Bedingung gemacht würde, daß die Kindererzeugung vermieden, oder nicht Treue bewahrt, oder daß das Zusammenleben nur eine Zeitlang dauern solle, so wird der Ehevertrag selber als nichtig betrachtet. Das Nähere im Decretum Gregors IX.: si conditiones. [Mack.]

Bedingung, die Religion zu ändern oder nicht zu ändern (privatrechtlich). Ob von dieser Bedingung ein Vermögensgewinn oder Verlust abhängig gemacht werden dürfe, darüber enthält das gemeine teutsche Recht keine ausdrückliche Bestimmung, und unter den Rechtslehrern besteht deßhalb eine große Meinungsverschiedenheit. Viele rechnen sie zu den moralisch unzulässigen Bedingungen, und erklären deßhalb Verträge, denen sie beigefügt ist, für ungültig, letztwillige Bestimmungen, die von ihr abhängig gemacht sind, für unbedingt, z. B. Sell, Versuche, Bd. 2, S. 143, v. Savigny, System, Bd. 3, S. 184, Jäger in Linde's Zeitschrift Bd. 3, S. 310, während Andere sie durchaus zulässig finden, z. B. Vangerow, Pandecten, Bd. 1, S. 310, Thibaut, System, § 803, Wenning-Ingenheim, Lehrbuch § 136, Seuffert, Lehrbuch Bd. 3, § 536; eine dritte Ansicht endlich, die die Bedingung der Religionsänderung als unzulässig, die der Beibehaltung der Religion aber als erlaubt erklärt, z. B. Eichhorn, Einleitung in das teutsche Privatrecht § 79. Nach dem Geiste des römischen Rechtes muß sich eine unbefangene Betrachtung gewiß für die zweite Meinung entscheiden, welche diese Bedingung für zulässig hält. An sich nämlich erscheint dieselbe keineswegs als unsittlich. Allerdings kann sie auch zu unsittlichen Zwecken gebraucht werden, wenn sie durch Eigennutz auf den Willen einzuwirken bezielt; allein sie kann auch völlig tadellos sein, wenn durch sie z. B. einer Person die Ausführung des aus reinen Motiven gefaßten Entschlusses der Beibehaltung oder des Wechsels der Confession erleichtert werden soll. Nach römischem Rechte werden aber nur diejenigen Bedingungen im Allgemeinen zu den moralisch unzulässigen gezählt, welche schon an sich das Sittengesetz verletzen; bezüglich derjenigen aber, welche erst durch die dabei zu Grunde liegende Gesinnung zu unsittlichen werden können, enthält es kein allgemeines Verbot, berührt vielmehr nur einzelne Fälle, von denen es allerdings einige für unerlaubt erklärt, z. B. nicht zu heirathen, conditio jurisjurandi bei letztem Willen, andere aber, zum deutlichen Beweise, daß aus diesen speziellen Verboten keine Folgerung gezogen werden dürfe, für zulässig erachtet, z. B. Heirath einer bestimmten Person, conditio jurisjurandi bei Verträgen. Nach dem bestehenden Rechte muß sonach die Bedingung der Religionsänderung oder Nichtänderung als gültig anerkannt werden. Ob jedoch, wenn de lege ferenda die Rede ist, nicht das Gegentheil den Vorzug verdiene, ist allerdings noch eine Frage, indem jene Bedingung jedenfalls vielfachen Mißbräuchen ausgesetzt und dem ethischen Gefühle überhaupt wenig zusagend ist, auch eine wohlgemeinte Unterstützung eines bereits wirklich gefaßten Entschlusses in der Regel durch sofortige unbedingte Vergabung wird ausgeführt werden können. [Hildenbrand.]

Bedingungen bei Eheverlöbnissen und Ehen, s. Eheverlöbnisse und Ehe.

Beerdigung, s. Begräbniß.

Befugniß, s. Recht.

Beghinen und Begharden. Neben den vielen Mönchsorden des Mittelalters gab es auch freiere religiöse Vereine, welche sich darin von den eigentlichen Mönchen und Nonnen unterschieden, daß sie keine ewigen Gelübde ablegten, nicht gänzlich auf das Eigenthum verzichteten, und nicht so strenge von der Welt abgeschlossen waren, oder, wie man sagt, keine strenge Clausur hatten. Diese Art von Vereinen reicht bis in die ersten Zeiten der christlichen Kirche hinauf, und bekanntlich ist diese Form des ascetischen Lebens noch älter als das Cönobitenleben oder eigentliche Mönchthum. Ja selbst die Cönobiten hatten im Anfange ihrer Existenz, d. i. im 4ten Jahrhundert, noch keine ewigen Gelübde. Die fragliche freiere Form nun machte sich auch im Mittelalter neben der strengeren Form noch geltend, und zwar war es das freiheitsliebende Belgien, wo nach dem Urtheile eines seiner eigenen Bischöfe naturgemäß diese freiere Form zuerst wieder entstand. Der Bischof Malderus von Antwerpen nämlich sagt: „das Institut der Beghinen ist freilich kein geistlicher Orden, aber doch eine fromme Genossenschaft, und in Beziehung auf jenen vollkommenen Stand (das Mönchthum) als eine Vorschule zu betrachten, in welcher das zur Andacht geneigte weibliche Geschlecht in Belgien auf eine der Sinnesart und dem Charakter des Volkes sehr angemessene Weise lebt. Denn dieß Volk ist eifersüchtig auf seine Freiheit, und will sich lieber leiten als zwingen lassen. Obgleich es ohne Frage verdienstlicher ist, sich durch die feierlichen Gelübde der Keuschheit, des Gehorsams und der Armuth dem Himmel zu weihen, und es auch sehr viele Frauen in Belgien gibt, die diese Gelübde zu halten geneigt sind: so scheuen doch die meisten das unwiderrufliche Versprechen. Sie wollen lieber unverbrüchlich keusch sein, als unverbrüchliche Keuschheit geloben; sie wollen gerne gehorchen, aber ohne sich zum Gehorsam förmlich zu verbinden; lieber in mäßigem Genuß ihres Vermögens der Armuth sich befleißigen, als ihr Eigenthum auf einmal aufgeben." (Dr. Hallmann, Gesch. des Ursprungs der belgischen Beghinen. Berlin 1843, S. 22 f.). In den angeführten Worten ist schon nahezu eine Begriffsbestimmung von Beghinen (auch Beguinen und Begutten genannt) gegeben. Man versteht darunter Wittwen und Jungfrauen, welche, um den Gefahren der Welt zu entgehen, zwar nicht in ein Kloster eintreten, aber doch in einem religiösen Vereine gemeinsam, zurückgezogen und ascetisch leben, auch ohne eigentliche klösterliche und ewige Gelübde, doch für die Zeit ihres Aufenthaltes in dem Vereine sich zum Gehorsam gegen den Pfarrer und die Oberin, zur Keuschheit und zu einem armen Leben verpflichten. Dabei haben sie keine strenge Clausur, sondern dürfen mit Erlaubniß der Oberin auf bestimmte Zeit ausgehen, und stehen mit der Welt noch in manchfachem Verkehr, indem sie für die Städter Näh- und Wascharbeiten besorgen, der weiblichen Jugend Unterricht ertheilen, die Krankenpflege in den Häusern der Bürger übernehmen. u. dgl. Wollen sie nicht mehr länger im Vereine bleiben, so steht ihnen der Austritt völlig offen, sie können in die Welt zurückkehren und sich verehelichen. In solchem Falle erhalten sie auch ihr Besitzthum wieder zurück, welches sie in die Communität eingelegt hatten. Sie verzichteten ja, wie angedeutet wurde, nicht völlig auf das Eigenthum. Auch ihre vita communis ist von der der Nonnen verschieden. Sie leben nämlich nicht in einem Kloster, sondern in einem sogenannten Beghinenhofe (beginagium, begginasium, curtis Beguinarum), sei es in der Stadt oder außerhalb deren Mauern. Ein solcher Beghinenhof besteht aus einer oft sehr großen Anzahl kleiner Häuschen, die von einer gemeinsamen Mauer umschlossen sind, und gleichsam eine eigene Stadt bilden, ähnlich der Fuggerei in Augsburg. In der Regel hat darum jeder Beghinenhof seinen eigenen Pfarrer. In jedem Häuschen wohnt eine Beghine oder auch zwei zusammen; jede führt ihre eigene Haushaltung und ihren eigenen Heerd. Sie leben von dem Besitzthume der Communität, dem Ertrage der eigenen Hand-

arbeit oder des Unterrichts, und von den Schenkungen, die sie erhalten. Bleibt etwas übrig, so wird es zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet. Als freier Verein haben die Beghinengenossenschaften auch keine allgemeine Regel und keine allgemeine Ordenstracht. Jeder Beghinenhof hat seine eigenen Statuten und Observanzen, welche milder sind als die Klosterregeln, sowie seine eigene Kleidung, conform der Kleidung bescheidener, züchtig verhüllter Frauen in jener Zeit, als der Beghinenhof entstand. Der eine Hof hat der blauen, der andere der braunen Farbe den Vorzug gegeben. Eine deutliche Vorstellung dieser Kleidung geben die illuminirten Abbildungen in Hallmanns oben angeführtem Buche. — Nicht ohne Schwierigkeit ist die Frage nach der Entstehung und dem Alter der Beghinengenossenschaften. Im ganzen Mittelalter galt es als eine ausgemachte Sache, und die besten und ältesten Quellen erzählen es, daß in den achtziger Jahren des 12ten Jahrhunderts der Priester Lambert le Begues oder le Beghe zu Lüttich den ersten Beghinenhof gegründet habe, und seine Stiftung die älteste dieser Art in der Christenheit und das Vorbild aller andern Beghinenhöfe gewesen sei. Gerade in Lüttich herrschte damals ums J. 1180 eine arge Entartung der Sitten. Bischof Rudolph war eine wahre Pest seiner Diöcese, und ging ihr nicht bloß selbst mit dem schlimmsten Beispiel voran, sondern bestellte auch die nichtswürdigsten Subjecte zu Geistlichen, wenn sie ihn nur dafür tüchtig bezahlten. Auf offenem Markte ließ er die geistlichen Stellen durch seinen Scharfrichter versteigern. So kam es, daß durch den Clerus die Unsittlichkeit des Volkes noch gesteigert und vermehrt wurde. Dieß Verderben erkennend, begnügte sich der seeleneifrige Prediger Lambert nicht, seine Zuhörer, und namentlich das weibliche Geschlecht, vor den Verführungen der Welt zu warnen, sondern er verwendete auch sein nicht unbeträchtliches Vermögen zu einer Stiftung neuer und eigener Art, zu dem ersten Beghinenhofe, worin er im J. 1184 ehrbare Jungfrauen und Wittwen zu einem gottgefälligen Leben vereinigte. Aus Dankbarkeit gegen ihn, den Lambert le Beghe, nannten sich diese nun Beghinen. Dieser Bericht über die Entstehung der Beghinen blieb bis ins 17te Jahrhundert der Hauptsache nach unangefochten. Schon früher war zwar hie und da die Sage aufgetaucht, die Beghinen seien schon von der hl. Begga, einer Tochter des fränkischen Hausmeiers Pipin von Landen im 7ten Jahrhundert, und Mutter Pipins von Heristal, gegründet worden, und ihr Name sei von dieser „Herzogin von Brabant" abzuleiten (Vgl. über Begga Rettberg's Kirchengesch. Teutschl. I. S. 306). Diese Sage, offenbar durch die Paronomasie entstanden und von Etymologisirern ausgedacht, suchte sich jedoch erst seit dem 17ten Jahrhundert mit aller Energie geltend zu machen. Hauptwortführer der Beggahypothese waren der Professor Eryceus Puteanus zu Löwen und der Abt J. G. von Ryckel im St. Gertrudenkloster ebendaselbst. Im J. 1630 wollte der Erstere durch sein Schriftchen: de Beguinarum apud Belgas instituto et nomine die h. Begga als Stifterin der fraglichen Genossenschaften darstellen; weit ausführlicher aber versuchte im folgenden Jahre Abt Ryckel in seinem ziemlich dickleibigen Werke: vita s. Beggæ cum historia Begginasiorum den gleichen Beweis zu führen. Beide berufen sich auf die drei sogenannten Vilvorder Urkunden, aus welchen hervorgeht, daß der Beghinenhof zu Vilvorde bei Brüssel schon im 11ten Jahrhundert, also schon 100 Jahre vor Lambert, bestanden habe. Einen Abdruck dieser Vilvorder Urkunden sammt einem Facsimile der ersten unter denselben hat Dr. Hallmann gegeben. Seit Puteanus und Ryckel mit genannten Urkunden hervortraten, gewann die Beggahypothese bei Gelehrten und Ungelehrten fast ausschließliche Geltung, die wackere Opposition des Canonicus Coens von Antwerpen, welcher ein Zeitgenosse Ryckels war, wurde mißachtet, und selbst Männer wie Mosheim hielten jetzt, auf die Vilvorder Urkunden gestützt, die Beghinen für älter als den eifrigen Lambert von Lüttich; wenn sie auch das fragliche Institut nicht bis auf die hl. Begga zurückführen wollten. Dieß ist das Resultat der nicht unberühmten Schrift

Mosheims: de Beghardis et Beguinabus commentarius. Lips. 1790. Eine neue Wendung erhielt die Frage nach dem Ursprung der Beghinen erst im J. 1843 durch das Buch des Herrn Dr. Hallmann, eines practischen Arztes, welcher in Belgien im J. 1841 verschiedene Beghinenhöfe kennen gelernt hatte, und sich, durch einen Freund veranlaßt, mit ihrer Geschichte beschäftigte. Ihm gelang es, den Knoten zu lösen. Unwidersprechlich weist er nämlich nach, daß die Vilvorder Urkunden in der Chronologie wenigstens unächt seien und nicht dem 11ten, sondern dem 13ten Jahrhundert angehören. Aus ächten Urkunden, ja aus dem Originalstiftungsbriefe des Vilvorder Beghinenhofes zeigt er, daß dieser erst im J. 1239 gegründet worden sei, und noch im J. 1294 von dem B. Wilhelm von Cambrai eine novella plantatio genannt werde. Dazu kommt, anderer Gründe gar nicht zu gedenken, daß jene unächten Vilvorder Urkunden keineswegs die Schriftzüge des 11ten, sondern die des 14ten Jahrhunderts an sich tragen. Sie sind also im 14ten Jahrhundert entweder ganz und gar neu geschmiedet worden, oder es wurden ältere, ächte Urkunden mit verändertem, d. h. verfälschtem Datum abgeschrieben. Indem nun aber Dr. Hallmann die Unächtheit dieser Vilvorder Urkunden dargethan hat, so ist damit aller Grund hinweggenommen, dem edlen Lambert die Ehre der Stiftung, die ihm durch so viele alte Zeugnisse zugeschrieben ist, irgendwie noch streitig zu machen. Ist aber Lambert le Beghe der Stifter der Beghinen, so ist klar, daß sie ihren Namen von dem seinigen erhalten haben, daß Beghinen, nicht Beguinen zu schreiben, und dieses Wort keineswegs, wie Mosheim und die Bollandisten meinten, von dem sächsischen Worte Beggen = Bitten oder Beten (= Betschwestern) abzuleiten sei. Lambert aber hieß le Beghe, d. i. Stammler, nicht darum, weil er etwa selbst gestammelt hätte, (er war ja ein sehr berühmter Prediger), sondern es war dieß ein Beiname seiner Familie, wie denn auch der Name de Begghe jetzt noch in Belgien vorkommt. — Das Institut der Beghinen verbreitete sich sogleich nach seiner Entstehung in ganz ungewöhnlichem Grade. Die Kreuzzüge machten viele Frauen zu Wittwen und nahmen vielen Mädchen die Eltern oder den Bräutigam. Tausende von diesen wurden nun Beghinen, zumal es in jener Zeit noch wenige Frauenklöster gab, in welche sie hätten eintreten können. Natürlich waren es die Niederlande, welche am meisten Beghinenhöfe zählten, häufig mehrere in einer und derselben Stadt, und von so ungeheurer Ausdehnung, daß oft mehrere hundert Frauen in einem einzigen wohnten. In Bälde hatten auch Frankreich, Italien und Teutschland ihre Beghinenhöfe. Ja, nach zwei Stellen in Petri Suevia ecclesiastica p. 455 u. 851, hätte Teutschland schon früher als Belgien und schon vor Lambert le Beghe zwei Beghinenhöfe gehabt, einen zu Waldsee (im Königreich Würtemberg) im J. 1100, der andere zu Kaufbeuern in Bayern im J. 893. Was aber den Beghinenhof zu Kaufbeuern anlangt, so hat schon Crusius in seiner schwäbischen Chronik (P. III. Lib. IV. c. 6) gezeigt, daß derselbe nicht schon im 9ten, sondern erst im 14ten Jahrhundert gegründet wurde, in Betreff der Waldsee'er Beghinen dagegen ist klar, daß Petri nach dem herrschenden Sprachgebrauche seiner Zeit eine den Beghinen nur ähnliche Stiftung des 11ten Jahrhunderts anticipando mit dem Namen Beghinen belegt hat. Es bleibt darum den Niederlanden der Ruhm, die ersten Beghinenhöfe gehabt zu haben, unverkümmert. — Ungefähr 100 Jahre nach ihrer Entstehung wurden viele Beghinen von den Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes, der Fratricellen und anderer spiritualistischen Ketzer des 13ten und 14ten Jahrhunderts angesteckt. Da überdieß manche Secten und häretische Genossenschaften jener Zeit sich unter dem Namen der Beghinen und Begharden versteckten, so war es natürlich, daß die Beghinen überhaupt verdächtig erschienen und da und dort von der neuentstandenen Inquisition verfolgt wurden. Viele von ihnen wurden hingerichtet, namentlich in Südfrankreich, wo die spiritualistische Schwärmerei gerade ihren Hauptheerd hatte (vgl. Schröckh, Kirchengesch. Thl. 33.

S. 107). So kam es, daß eine Synode zu Cöln im J. 1306, und sogar die 15te allgemeine Synode zu Vienne im J. 1311 acht häretische Sätze der Beghinen und Begharden anathematisirten (Harduin. Collectio Concil. Tom. VII. p. 1358 sq. Raynald. Contin. Annal. Baron. ad a. 1306. n. 18. 1312. n. 17.). Viele Beghinenhöfe wurden jetzt aufgehoben, andere retteten nur dadurch ihre Existenz, daß sie zu den Tertiariern des Franciscaner- oder Dominicanerordens übertraten. Bessere Tage kamen wieder unter dem folgenden Papste Johann XXII. (nicht mit Johann XXIII. zu verwechseln), welcher alle Beghinen, die sich von häretischer Ansteckung frei erhalten hatten, in Schutz nahm. Von da an vermehrte sich ihre Zahl wieder; aber in den meisten Ländern gelangten sie doch nicht mehr zur alten Blüthe. In Teutschland insbesondere verfielen sie häufig in sinnliche Ausschweifungen, und lebten mit Begharden oder auch mit Weltgeistlichen im Concubinate. In der Regel waren die Beghinen auf den Dörfern tiefer gesunken, als die in den Städten, indem letztere, unter den Augen der Bürgerschaft lebend, sich weniger frei den Gelüsten ergaben, als erstere. Viele ihrer Höfe wurden nun nach und nach von der geistlichen Obrigkeit aufgehoben. So hat z. B. ums J. 1470 der Abt Bernhard von Hirsau (bei Calw im Königreich Würtemberg) mehrere Beghinen- und Begharbenhäuser in päpstlichem Auftrage aufgehoben (vgl. Claß, Landes- und Culturgesch. von Würtemberg, Bd. II. Abth. 2. S. 187. 198, wo ein mehreres über die Beghinen in Schwaben zu finden ist). Einige Decennien später hat natürlich die Reformation unzählige Beghinenhöfe secularisirt. Gegenwärtig gibt es, so viel wir wissen, nur noch in Belgien Beghinen, hier aber sind sie bis auf den heutigen Tag thätig, angesehen und zahlreich. So hat z. B. der große Beghinenhof in Gent jetzt noch 600 Frauen. — Jünger als die Beghinen sind die Begharden oder Beggarden, jene Männer- (Laien-) Vereine, welche sich nach dem Muster der Beghinen in den Niederlanden, Teutschland und Frankreich bildeten, und selber hie und da auch Beguinen genannt wurden. Sie haben keinen eigentlichen Stifter, sondern entstanden da und dort bloß durch Nachahmung der Beghinen. Abt Ryckel will übrigens auch sie von der hl. Begga ableiten, nur thut er dieß mit etwas weniger Muth als bei den Beghinen. Gieseler (Kirchengesch. Bd. II. Thl. 2. S. 370 Not. c.) führt an, daß es in der vita Joannis II. Episcopi Magalonensis (Gallia christ. Tom. V, p. 755) heiße: Petro Beguino ejusque asseclis anno 1176 impia dogmata spargentibus etc. Dieser Stelle gemäß wären die männlichen Beguinen (wie der hier angeführte Peter) älter als Lambert le Beghe und seine Beghinen. Allein die Worte, welche hier Gieseler anführt, gehören nicht einer alten historischen Urkunde, sondern den Verfassern der Gallia christiana an, und sind somit keineswegs ein Beweis, daß es schon im J. 1176 Begharden gegeben habe, vielmehr verhält sich die Sache nur so, daß Schwärmer jener Zeit von den Maurinern, welche die Gallia christiana verfaßten, mit einem späteren Namen belegt worden sind. (Vgl. die Bethmann'sche Recension von Hallmanns Geschichte des Ursprunges der belgischen Beghinen, in Schmidt's Zeitschrift der Geschichtswissenschaft, Bd. II. S. 78.) Die frühesten Begharden begegnen uns im J. 1215. Sie nährten sich mit Handarbeit, besonders mit Weberei, leisteten auch die niedern Dienste in den Kirchen und hatten eine ganz ähnliche vita communis wie die Beghinen. Uebrigens schlich sich Verderben, Unsittlichkeit und Häresie unter sie noch früher und ärger ein, als unter die Frauenvereine. Dazu kam, daß viele Fratricellen und Brüder des freien Geistes sich unter dem Namen der Begharden versteckten. So wurden denn letztere von der Inquisition, sowie von vielen Päpsten und Kaisern, namentlich Carl IV. noch strenger verfolgt als die Beghinen, und gingen darum in Bälde, in manchen Gegenden schon gegen Ende des 14ten Jahrhunderts, in andern, z. B. in Schwaben, hundert Jahre später wieder unter. Die meisten traten zu den Tertiariern der Bettelorden über. Die letzten Reste der Begharden vertilgte

Innocenz X. im J. 1650. — Außer den bereits angeführten Schriften von Mosheim und Hallmann ꝛc., ist zu vergleichen Fehr, allgem. Gesch. der Mönchsorden, Bd. I. S. 303—308; Rost, die Beguinen im ehemaligen Fürstenthum Würzburg. Würzburg 1846. (Besonderer Abdruck aus dem Archiv des historischen Vereins für Unterfranken, Bd. IX. Hft. 1.) und Tübinger theologische Quartalschrift 1844, S. 504—513. [Hefele.]

Begierde. Die Begierde gehört der thätigen Seite des Seelenlebens an; sie bestimmt sich ihrem allgemeinen Begriffe nach als dasjenige Streben der Seele, welches dahin gerichtet ist, etwas ihr Aeußerliches zu erlangen oder abzuwenden. Entspricht dieses Object dem innern Verlangen, so sucht die begehrende Thätigkeit dasselbe an sich zu ziehen; spricht es dagegen die subjective Gemüthsstimmung widrig an, so erfolgt von ihrer Seite eine abstoßende Rückwirkung. Lust oder Unlust erscheinen mithin als die innere Bewegkraft der Begierde. Nach der negativen Seite geht das Begehren in das Element des Verabscheuens (fuga, odium) über; nach der positiven hin bildet sich unter dem Einflusse der Lust der spezielle Begriff der Begierde (desiderium in seiner Verwandtschaft mit amor; ἐπιθυμία, vgl. Aristot. de anim. II. 2, 3). Das Reich der Begierde dehnt sich in mannigfacher Abstufung seiner Formen weithin aus; wir fassen es hier bloß vom moralischen Standpunct aus ins Auge. Eine moralische Qualität gewinnt die Begierde erst durch ein sittliches Object, worauf sie sich bezieht; an und für sich, in ihrer substantialen Sphäre, ist sie indifferent. Tritt sie aus dieser heraus, so kommt es darauf an, ob das Object, worauf sie geht, ein sittlich-gutes oder ein sittlich-böses ist: in der erstern Richtung erzeugt sich die gute Begierde, in der letztern die böse. Desiderium specificatur ab objecto: sagt die Schule. Vgl. Alph. Ligorio Theol. moral. Par. 1834, Tom. IV. p. 328 (Rom. 1757 Tom. I. p. 68). Zur vollen Bestimmung der sittlichen Qualität der Begierde muß noch auf den Endzweck und die individuellen Verhältnisse des Subjects Rücksicht genommen werden; überdieß kommt der Grad der Intensität in Anschlag. Die sittliche Güte einer Begierde vollendet sich sonach dadurch, daß das an und für sich sittlich-gute Object, worauf sie gerichtet ist, unter den obwaltenden besondern Umständen sich als sittlich-erlaubt darstellt, und nicht nur in der rechten Absicht, sondern auch mit dem entsprechenden Maße von Intensität angestrebt wird. In Ermangelung des einen oder andern Momentes verliert die Begierde den sittlich-guten Charakter und sinkt in das Gebiet des sittlich-bösen herab. — Die Verwerflichkeit der bösen Begierde spricht die hl. Schrift aufs bestimmteste aus in den Stellen 2 Mos. 20, 17. 5 Mos. 5, 21. Matth. 5, 28. Kol. 3, 5. Gal. 5, 24. Das Nähere über die böse Begierde entwickelt der Artikel über die Begierlichkeit, sofern diese nach ihrer sündhaften Richtung hin betrachtet wird. — Die Begierde erscheint auch als Vermittlungsglied im sittlichen Lebensprozeß; sie ist, wie bemerkt, von der Lust (oder Unlust) bestimmt; diese selbst hängt aber in sittlicher Beziehung mit dem Willen zusammen. Ob sich die begehrende Seele einem sittlich-guten oder sittlich-bösen Object zuneige, ob sie Lust an dem einen oder andern habe und es sich anzueignen strebe, darüber entscheidet in letzter Instanz der Wille. So erscheint die Begierde nach dieser Seite hin als innere That des Willens und im Zusammenhange mit der vorausgehenden Lust und der nachfolgenden äußern That als integrirendes Moment in der Entwicklung des sittlichen Lebens. Aus dem ersten Moment begreift es sich, daß die Begierde von derselben Gattung und sittlichen Beschaffenheit ist, wie die äußerlich vollbrachte Handlung. Je nachdem sie dieser näher oder ferner steht, ergibt sich die wirksame oder unwirksame Begierde (desid. efficax et inefficax), was für die sittliche Werthung einen graduellen Unterschied begründet, indem dadurch eine größere oder geringere Hinneigung des Willens an das Gute oder Böse indicirt ist. [Fuchs.]

Begierdtaufe, s. Taufe.

Begierlichkeit. Unter Begierlichkeit (concupiscentia) versteht man im Allgemeinen das Verlangen und Streben nach einem lusterregenden Gut. In diesem Sinne bestimmt der römische Katechismus (P. III. de decal. c. 10. qu. 5) die Begierlichkeit als commotio quædam ac vis animi, qua impulsi homines, quas non habent, res jucundas appetunt. Thomas von Aquin definirt in seiner theol. Summe (I. P. II. qu. 33. art. 3) die Begierlichkeit als appetitus boni delectabilis. Indem er aber (l. c. art. 1) zwischen einem geistigen und sinnlichen Gut (bonum rationis et bonum secundum sensum), und einer auf dieses oder jenes bezüglichen Lust unterscheidet, beschränkt er den Begriff der Begierlichkeit auf die Lust an einem sinnlichen Gut, die nicht ausschließlich, wie jene, die Seele afficirt, sondern auch die leibliche Sinnlichkeit, ja diese zunächst. Er bestimmt darum die Begierlichkeit näher als appetitus sensitivus, und, indem er sie (ebendaselbst art. 2) als passio specialis geltend macht, so erwächst der engere Begriff derselben zur passio appetitus sensitivus, von der er in der Lehre von den Ursachen der Sünde (l. c. qu. 77) handelt. Es erscheint sonach die Begierlichkeit im engern Sinne als die durch Lustgefühle erregte Sinnlichkeit. — Gehen wir nach dieser Begriffsbestimmung der Begierlichkeit zur sittlichen Würdigung derselben über, so müssen wir die sinnlichen Regungen und Strebungen, worin sie besteht, für etwas sittlich Indifferentes erklären, sofern sie in der naturgemäßen Stimmung und Richtung verharren. Vgl. Catechism. ex decret. Conc. Trid. l. c. qu. 8. Sobald sie aber die Grenzen des natürlichen Gleichgewichts überschreiten und sich dem beherrschenden Einflusse der Vernunft entziehen, so gewinnen sie eine sittliche Bedeutung und erhalten einen sittlich-bösen Charakter. Was das Erstere betrifft, so übt die Begierlichkeit, aus ihrer gleichmäßigen Ruhe zu Affecten und Leidenschaften aufgeregt, auf die sittliche Willensthätigkeit einen entschiedenen Einfluß aus, der aber zu den zwei Seiten derselben, der Freiwilligkeit (voluntarium) und der Freithätigkeit (liberum) im verkehrten Verhältnisse steht. Concupiscentia auget voluntarium, minuit liberum: formulirt die Schule dieses Verhältniß. Die Lebhaftigkeit der Affecte, das Feuer der Leidenschaften steigern die Intensität, die Geneigtheit des Willens; sie rufen eine leichtere Beweglichkeit desselben hervor. Die daraus erfolgende Handlung geschieht nicht nur ohne alles innere Widerstreben des Willens, sondern mit seiner vollen Einstimmung (complacentia). Vgl. Thomas l. c. qu. 77. art. 6. Dagegen stören lebhafte, stürmische Affecte die Freithätigkeit des Willens, die ihrerseits ruhige Ueberlegung, mithin das Gleichgewicht der Gemüthsstimmung voraussetzt. Die unter dem Einfluß derselben geschehende Handlung erscheint nicht als das Resultat der freien Selbstbestimmung und ist sittlich um so weniger zurechenbar, je mehr diese sich beschränkt und gestört findet. Zur nähern Bestimmung dieses Punctes müssen wir auf die Schuldistinction der concupiscentia antecedens und consequens zurückgehen. Die Regungen (motus) der Begierlichkeit können so plötzlich auftauchen, daß sie der Beachtung der Vernunft gänzlich entgehen; sie können in momentaner Betäubung unwiderstehlich dahinreißen und der freien Selbstbestimmung vorgreifen. Dieser Fall wird concupiscentia antecedens genannt; die ihr entsprechenden Regungen heißen motus primo-primi. Da sie nicht von der Willensfreiheit ausgehen, sondern sich unwillkürlich und mit betäubender, hinreißender Gewalt aufdrängen, so unterliegen sie der sittlichen Zurechnung nicht und sind als schuldlos zu betrachten. Bereits Origenes stellt diesen Lehrsatz auf, daß nämlich die ohne die Willenszustimmung erfolgenden Begierlichkeiten nicht zur Sünde gerechnet werden (de princ. III. 2. 2. Opp. ed. Car. de la Rue, Par. 1733. Tom. I. p. 139). Anders steht es aber mit der concupiscentia consequens. Sobald nämlich jene Regungen zum Bewußtsein gekommen und der freie Wille sich seiner Selbstmacht bemeistert hat, so tritt der Fall der concupiscentia consequens ein, wenn dieser, statt sich zur Reaction gegen ihren Andrang zu erheben, vielmehr den erregten Lustgefühlen folgt und sich von ihnen zur Lust-

befriedigung fortreißen läßt. Die Zurechenbarkeit und die Schuld verstehen sich hier von selbst, was auch Origenes (a. a. O.) ausspricht. Die hieher gehörigen sinnlichen Regungen werden zum Unterschiede von den obigen und den vom Willen direct ausgehenden, welche motus secundi heißen, motus secundo-primi genannt. Das Nähere in Betreff der Zurechnung s. beim Artikel: Zurechnung. Vgl. Thomas l. c. art. 7 und Comment. in l. II. sent. dist. 24, qu. 3, art. 2. Liguori Theol. moral. l. V. tract. praeamb. de artibus hum. art. 1, § 3 und tract. de peccat. c. I. dub. 1. Par. 1834. Tom. IV. p. 298 sq. et 314. — Das Letztere, den sittlich-bösen Charakter anlangend, so hat diesen die Begierlichkeit seit der Sünde Adams (s. d. A.) in allen Menschen erhalten, sofern sie dieselbe in der angestammten selbstsüchtigen Richtung entwickeln. Die prava concupiscentia, identisch mit dem Begriff der σάρξ, wie ihn der Apostel Röm. 7 als das dem Gesetze der Vernunft widerstreitende Gesetz der Glieder darstellt, ist keineswegs als etwas in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen Gegründetes anzusehen; sie stammt aus der Sünde, aus einer freien Abweichung von der ursprünglichen Bestimmung, und ist in der gegenwärtigen verdorbenen Menschennatur eine Quelle der Sünde. Concil. Trident. sess. V. decret. de pecc. orig. 5. Uebereinstimmend mit Paulus, der 1 Tim. 6, 10. die Begierde nach Besitzthum (φιλαργυρία, cupiditas nach der Vulg.) die Wurzel aller Uebel nennt, schildert Jakobus die Begierde (ἐπιθυμία, concupiscentia Vulg.), Jak. 1, 14. 15. und die Lüste (ἡδοναὶ, concupiscentiæ Vulg.) Jak. 4, 1. als die Ursache des sündhaften Wesens und Treibens. Ebenso führt Johannes Alles, was in der argen Welt ist, nebst der Hoffart des Lebens auf die Begierlichkeit (ἐπιθυμία) zurück, die er in doppelter Gestalt: als Begierlichkeit des Fleisches und als Begierlichkeit der Augen erscheinen läßt. 1 Joh. 2, 16. Die Begierlichkeit kann nämlich in ihrer sündhaften Richtung entweder auf einen unerlaubten Genuß oder auf einen unerlaubten Besitz gehen. Dieser doppelten Beziehung der prava cupiditas tritt schon der Dekalog in seinen letzten zwei Bestimmungen verbietend entgegen: IX. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus; X. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib. 2 Mos. 20, 17. Was die Gesetzestafel in concreter Bestimmtheit ausspricht, das stellt der Apostel in allgemeinerer Fassung dar. Treffend entwickelt der römische Katechismus (l. c. qu. 2) den Unterschied der in den beiden Geboten (und in der Stelle 1 Joh. 2, 16.) bezeichneten Gestalten der Begierlichkeit: „Die eine von beiden hat ausschließlich das im Auge, was nützlich und fruchtbringend ist; der andern schweben Lüste und Vergnügungen vor. Wer ein Grundstück oder ein Haus begehrt, der strebt mehr den Gewinn und den Nutzen, als das Vergnügen an; wer dagegen nach einem fremden Weibe gelüstet, glüht von dem Verlangen nach Genuß, nicht nach Nutzen.“ Vgl. Augustin, Opp. Antv. 1700. Tom. III. P. I. in Exod. qu. 71. p. 331 sq. — Auch die Väter erklären die böse Begierlichkeit als Wurzel und Same der Sünde: so Augustin an vielen Stellen, z. B. serm. 155. c. 1. Tom. V. p. 516; de nupt. et concup. I, 24. Tom. X. p. 196; c. Julian. V. 3. Tom. X. p. 416; Gregor d. Gr. Moral. IV, 26. Opp. Par. 1696. Tom. I. p. 123 u. A. — So sehr nun auch die Regungen und Strebungen der Begierlichkeit seit der Katastrophe den verderblichen Einflüssen des sinnlich-selbstsüchtigen Princips sich preisgegeben finden, so folgt daraus doch keineswegs, daß sie der Substanz nach verdorben sind und in allen Fällen mit einem sittlich-bösen Charakter auftreten: sie tragen diesen vielmehr, nach der Bemerkung des römischen Katechismus (l. c. qu. 5), nur in sofern an sich, als sie die Grenzen ihrer natürlichen Bestimmungen überschreiten und eine dem Geist und der Vernunft widerstrebende Richtung nehmen; ja, die Begierden und Affecte, sofern sie innerhalb der naturgemäßen Schranken sich bewegen, sind sogar geeignet, das höhere geistige Leben in seinen religiös-sittlichen Beziehungen vielfach zu unterstützen und zu fördern, wie dieß der römische Katechismus (l. c. qu. 6, vgl. qu. 8) im Einzelnen nachweist. Es sind darum vom

Gebiete des Sittlich-Guten nur jene Strebungen der Begierlichkeit ausgeschlossen, die da die gottgesetzten Schranken und Zwecke verletzen und gegen das göttliche Gesetz in selbstsüchtiger Verkehrtheit gelüsten. — Von der eben entwickelten, dem katholischen Principe gemäßen Anschauung aus begreift es sich, daß die Begierlichkeit in den Nachkommen Adams nicht schlechthin als Sünde betrachtet werden kann, wie dieß akatholischerseits mit Mißverständniß der paulinischen Stellen Röm. 7, 7 ff. geschehen ist. S. Apolog. Conf. Aug. de pecc. orig. 39. in Hase's Libri symbolici eccl. evang. ed. II. Lips. 1837 p. 57. In den Wiedergebornen verschwindet vollends das ihr in der erbsündlich-inficirten Gestalt anhaftende Gottmißfällige, da diese, die verkehrte Sinnlichkeit nämlich, durch die siegreiche Kraft des christlichen Lebensprincips bis auf die letzten Reste überwindbar erscheint. Bleibt auch in den Getauften die Begierlichkeit in der Eigenschaft eines Zunders der Sünde (fomes peccati) zurück, so vermag sie doch denen, die ihre Einwilligung versagen und durch die Gnade Christi siegreichen Widerstand leisten, nicht zu schaden; sie veranlaßt vielmehr nur die Bethätigung im Kampfe, „wer aber recht kämpft, wird gekrönt," 2 Tim. 2, 5. In dieser Weise bestimmt die Synode von Trient unsern Lehrpunct. Conc. Trident. l. c. Vgl. Bellarmin. de amiss. grat. et statu pecc. l. V. c. 5. Tom. IV. p. 278. Im Einklange mit der tridentinischen Bestimmung wird von der katholischen Moral die Lehre ausgesprochen, daß die unwillkürlichen Erregungen und Reizungen der bösen Begierlichkeit, sofern sie ohne directe oder indirecte Einwilligung aufsteigen, nicht als sündlich erklärt werden dürfen. — Die gegentheilige Annahme führt zur Läugnung der individuellen Freiheit und zu einem System der Nothwendigkeit. Mit Recht haben die Päpste Pius V. und Gregor XIII. folgende Sätze (propositiones vulgo Bajanæ) verurtheilt: Art. L. Prava desideria, quibus ratio non consentit et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto: Non concupisces. Art. LI. Concupiscentia sive lex membrorum et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. Art. LXXIV. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. Art. LXXV. Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati prohibiti: Non concupisces. Unde homo eos sentiens et non consentiens transgreditur præceptum: Non concupisces; quamvis transgressio in peccatum non deputetur. — Die irrthümliche Auffassung der Begierlichkeit sowohl im gefallenen als im wiedergebornen Menschen beruht auf einer Mißkennung des eigentlichen Princips und Wesens der Sünde. Voluntas, sagt Thomas in seinem Commentar über die Sentenzen des Lombarden (II. sent. dist. 24. qu. 3. art. 2), est principium moralium: et ideo ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur. Daraus zieht er mit Recht die Folge, daß keine (sinnliche) Bewegung Sünde sei und dem sittlichen Gebiete angehöre, wenn nicht der Wille dabei betheiligt werde. Von diesem Gesichtspuncte aus begreift es sich, daß die Begehrungen der gefallenen Menschennatur in demselben Augenblick ihren sündlichen Charakter (die vera et propria peccati ratio, C. Trid.) verlieren, in welchem der geistige Wille durch die Wiedergeburt von der Wunde der Erbsünde (s. d. A.) geheilt (vgl. Bellarm. a. a. O.) und in die Richtung auf Gott wieder zurückgelenkt worden ist. Was ihnen früher ein sündliches Gepräge aufdrückte, war der in ihnen wirkende gottentfremdete Wille, der sie in seine eigene Verkehrtheit und Zerrüttung hineingezogen. Ist nun der entsündigt und geheiligt, so hören die Nachwirkungen des frühern Zustandes auf, sündlich zu sein; es bleibt von nun an dem geheiligten Geisteswillen nur die Aufgabe, die noch unerlöste Leiblichkeit mehr und mehr von den Ueberresten des alten Menschen zu befreien und dem verklärten Zustande des neuen reinigend zuzubilden. In dem Maße, als er dieser sich entledigt, wird die Natur mit ihren Begierden und Affecten (die concupiscentia) den geistigen Interessen nicht nur dienstbar, sondern, wie das ihre ursprüngliche Bestimmung ist, sogar förderlich. [Fuchs.]

Begräbniß bei den Hebräern. Das Begraben der Leichen war die einzig gesetzliche Art der Bestattung bei den Hebräern. Dem Sohne oder den nächsten Anverwandten lag dieß als eine heilige Pflicht ob; sogar von Ferne kamen sie, die Leiche ihrer Angehörigen abzuholen, oder sie daselbst zu bestatten. In der Regel wurde man gleich nach dem Verscheiden beerdigt, wenn nicht die Einbalsamirung Verzögerung nothwendig machte. Zum Theile war diese Eile durch das mosaische Gesetz selbst bedingt, zum Theil durch die große Hitze geboten. Die Leiche wurde auf einer oben offenen, oft schön verzierten Bahre zu Grab getragen, hinter derselben gingen die Verwandten, bei Vornehmen eine zahlreiche Begleitung; Trauergesänge waren nicht selten, wir haben selbst ein solches unübertrefflich schönes Klagelied von David auf Sauls und Jonathans Tod. Die Trauer-Flöten scheinen römische Sitte zu sein, dagegen werden eigens gedungene Klageweiber schon von Jeremias (9, 17.) erwähnt. Das Begraben verlassener Leichname galt für eines der größten Liebeswerke, denn unbegraben liegen zu bleiben, war eine so große Schmach, daß in der Regel selbst Verbrecher bestattet wurden; nur in der ältesten Zeit wurden ihre Leichname verbrannt. Die Leichname zu verbrennen, statt sie zu begraben, bezeichnet der Thalmud geradezu als heidnische Gewohnheit. Man führt zwar gerne an, daß die Leichen der Könige mehrmals mit großer Feierlichkeit verbrannt wurden (2 Par. 16, 14.), z. B. des Königs Asa, Joram und des Saul (1 Kön. 31, 12.); allein letzteres war durch die besondern Umstände geboten (vgl. V. 10); bei erstern entsteht die Frage, ob die gewöhnliche Erklärung richtig sei, „denn einem einen Brand anzünden" kann man recht wohl von Spezereien verstehen, welche bei fürstlichen Begräbnissen (Jos. bell. jud. I. 33, 9.) verbrannt wurden, worauf die ganze Stelle nicht undeutlich hinweisen dürfte: „Und sie begruben ihn in seinem Begräbnisse, das er sich bereitet hatte in der Stadt Davids, und legten ihn auf ein Lager, das gefüllt war mit Gewürz und Spezereien nach Art der Salbenmischung, und zündeten ihm ein Feuer an, groß über die Maßen" (2 Par. 16, 14.). Auch ist nicht zu übersehen, daß die LXX. dafür den allgemeinen Ausdruck ἐκφορὰ (Hinaustragen der Leichen) haben, also keine Sitte des Verbrennens anerkennen. [Schegg.]

Begräbniß (christliches). Den Menschen auch noch in seinen verblichenen Ueberresten zu ehren, gebietet schon ein natürliches Gefühl der Pietät, und es begegnet uns daher eine religiöse Todtenfeier zu allen Zeiten und bei allen, auch nichtchristlichen, namentlich gebildeten Völkern, wenn dieselbe auch nach der Verschiedenheit der religiösen Begriffe noch so verschieden ist, und nicht selten von den abenteuerlichsten Formen des Aberglaubens begleitet war. Aegypter, Griechen und Römer widmeten den Verstorbenen eine achtungsvolle Pflege, und bei den Juden galt schon in der ältesten Zeit ein ehrenvolles Begräbniß für ein besonderes Werk der Menschlichkeit und Liebe (2 Kön. 2, 5.), sowie die Verweigerung desselben für eine Strafe und große Schande (Jerem. 16, 4—6.) Auch wurden bei ihnen gottesdienstliche Gebete für die Verstorbenen verrichtet, und die Begräbnißörter bezeichnend Haus der Lebenden genannt. Ausgezeichnet steht jedoch in dieser Beziehung das Christenthum da. Hier hat der entschiedene und lebendige Glaube an Unsterblichkeit und ein ewiges Leben, der Glaube an den künftigen Reinigungsort und die Auferstehung, die erhabene Lehre von der Würde des Menschen und die christliche Auffassung des Leibes nicht bloß als des Trägers des unsterblichen Geistes, sondern als eines Tempels des heiligen Geistes, endlich zugleich das christliche Bewußtsein der fortdauernden Gemeinschaft auch noch nach dem Tode, gleich anfangs jene fromme Sorgfalt für die Entschlafenen hervorgerufen, durch welche sich auch hierin das Christenthum als Pflegerin einer höhern Humanität darstellte, und die sogar seine entschiedensten Gegner, wie den Kaiser Julian (Ep. 49) zur Bewunderung hinriß. Das höhere und erleuchtete christliche Bewußtsein, wie es oben in seiner Beziehung zu dem Verstorbenen und zum jen-

seitigen Leben angedeutet worden ist, und wie es schon eine ganz andere und höhere Auffassung des Todes selbst hervorrief, liegt denn auch allen Gebeten, Gesängen, Symbolen und Gebräuchen des christlichen Begräbnisses zum Grunde. — Die liebende und ehrende Sorgfalt für die Verstorbenen gleich bei den ersten Christen offenbarte sich schon gleich nach dem Hinscheiden. Man wusch den Leichnam, salbte ihn auch häufig, und schloß den Verstorbenen die Augen und den Mund, theils um ihnen das Grauenhafte zu benehmen, weßwegen diese Sitte auch schon im vorchristlichen Alterthum gefunden wird (Gen. 46, 4. 50, 1.), theils wohl auch, um nach der biblischen Auffassungsweise den Tod als Sinnbild des Schlafes fühlbarer zu bezeichnen. Das Schließen der Augen geschah schon damals von den nächsten Angehörigen. Der Leichnam wurde hierauf in feine Leinwand, wie dieß auch mit dem vom Kreuze genommenen Heiland geschehen war, und dann in einen Sarg gelegt. Uebrigens war der Gebrauch hierin doch auch wieder verschieden, so daß man auch, namentlich Verstorbenen von Rang, Kleider, oft die kostbarsten, anlegte, welchen Aufwand Väter, wie Chrysostomus und Hieronymus, scharf rügen. Namentlich bildete sich solcher Weise früher die Sitte, die Geistlichen in ihren liturgischen Kleidern zu beerdigen. Der Gebrauch des Sarges und der Bahre war schon Sitte bei den Juden (2 Kön. 3, 31. Luc. 7, 14.). Dagegen trat das Christenthum dem jüdischen Gebrauche, die Todten so schnell als möglich zu beerdigen, bald entschieden entgegen; man stellte sie einige Tage im Hause oder und namentlich schon im 4ten Jahrhundert in der Kirche aus, wobei eine Todtenwache (nocturna pervigilatio) zugegen war, und Psalmen gebetet oder gesungen wurden, woran besonders Nachbarn und Freunde Antheil nahmen. Der Gebrauch der Lichter bei der Aufstellung der Leiche ist uralt, wie wir ihn denn unter Andern bei der Ausstellung der Leiche Constantins d. Gr. finden. — Was zunächst die Beerdigung selbst betrifft, so erklärte sich das Christenthum entschieden gegen die heidnisch-römische Sitte, die Todten zu verbrennen; der Leichnam wurde begraben, wobei vor Allem der Glaube an die Auferstehung maßgebend war. Derselbe wurde dann unter Psalmen- und Hymnengesang und mit brennenden Lichtern zum Grabe getragen, was theils von Clerikern geschah, besonders aber von Verwandten, Freunden und Nachbarn, wobei kein Stand eine Ausnahme machte, so daß sich unter den Leichenträgern oft Bischöfe, selbst Päpste und überhaupt Personen vom höchsten Range befanden. Unter Psalmengesang und dem abwechselnden Gebete des Priesters und der Gläubigen wurde die Leiche zur Erde bestattet, und dann das heilige Opfer dargebracht, wenn es nicht schon bei der Ausstellung der Leiche in der Kirche geschehen war. Es wurden Almosen gespendet, und bei Leichenbegängnissen von Reichen Liebesmahle gehalten, wo die Armen gespeist wurden. Diese Leichenmahlzeiten wurden aber später wegen ihrer Ausartung untersagt. Personen von ausgezeichneter Wirksamkeit wurden auch Trauerreden gehalten. Nicht selten wurde das Grab mit Blumen bestreut. Der Gebrauch, den Verstorbenen vor der Beerdigung den Friedenskuß zu geben, wurde aus naheliegenden Gründen frühe untersagt (Conc. Antissidor. a. 578 c. 12). Die Begräbnißstätten selbst wurden heilig gehalten (s. Kirchhof). Nach einer ins höchste Alterthum hinaufreichenden Disciplin wurde theils der dritte (wie nach Evodius), theils der siebente (wie nach Ambrosius), theils der dritte und dreißigste (wie nach Ephräm), theils (wie nach den apostolischen Constitutionen) der dritte, neunte und vierzigste Tag nach dem Tode durch Darbringung des heiligen Opfers gefeiert. Am allgemeinsten scheint sich bald die Begehung dieser Leichen- oder Trauergottesdienste auf den dritten, siebenten und dreißigsten Tag nach dem Hinscheiden zugleich festgestellt zu haben, wie wir dieselbe wenigstens als etwas allgemein Bekanntes von Schriftstellern des 9ten Jahrhunderts erwähnt, und auch noch im römischen Meßbuche verzeichnet finden, obschon sie in der Wirklichkeit nicht mehr so statt findet. Die Feier des Jahrgedächtnisses des Sterbtages fand

ebenfalls schon ganz frühe statt, wie dieser Gebrauch denn schon von Tertullian und in den apostolischen Constitutionen erwähnt wird. — Das Christenthum ehrt zwar auch den natürlichen Schmerz bei Verlusten theurer Angehörigen; excessive Trauer aber, und übermäßiges Klagen, gar gedungene Klageweiber, wie bei den Römern, blieben bei Sterbfällen unter den Christen gleich anfangs verbannt, weil dieß mit dem christlichen Glauben an Unsterblichkeit und ewiges Leben und an eine göttliche Weltregierung unvereinbar ist, weßwegen schon Paulus ermahnt: „Trauert nicht wegen der Entschlafenen wie die Uebrigen, die keine Hoffnung haben." Namentlich trat auch in dieser Beziehung durch das Christenthum eine wesentlich neue Erscheinung ein. Man betrachtete den Tod als die Geburt zum höhern Leben und eine Abberufung durch Gott. Man dankte ihm daher, daß er dem Hinübergegangenen den Sieg gegeben habe über Leben und Tod; flehte zu ihm, der Seele des Verstorbenen gnädig zu sein, und war durch christliche Hoffnungen erhoben. Selbst der Allelujagesang war daher nicht ungewöhnlich. Deßwegen wurden auch die bei Heiden und Juden herkömmlichen Zeichen der Trauer, bei den ersten schwarze Kleider, bei den letzten das Zerreißen der Kleider, Sack und Asche und Anderes mehr, mißbilligt. Dennoch wurde später die schwarze Farbe als Trauerfarbe, zunächst in der griechischen Kirche, Sitte. — Der dermalige Begräbnißritus der katholischen Kirche ist dem Geiste und Wesen nach noch immer derselbe, wie der oben beschriebene der alten Kirche, wofür man das römische Ritual vergleichen möge, und wobei vor Allem das bemerkt werden muß, daß die ganze Anlage des Officiums für die Verstorbenen und der ganze Begräbnißritus der katholischen Kirche eine der sinnvollsten und erhabensten Partieen ihrer Liturgie ist. Sehen wir zunächst auf den Gebrauch, wie er sich bei andern Confessionen in der neuern Zeit gebildet hat, so ist schon das hier bemerkenswerth, daß die Beerdigung bei den Katholiken eine religiöse Handlung geblieben ist. Wie die Religion den Menschen ins Leben einweihet, so verläßt sie ihn auch nicht im letzten Kampfe; sie geleitet ihn auch noch zu seiner letzten irdischen Ruhestätte, steht, eine Heroldin der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens, versöhnend zwischen Zeit und Ewigkeit am Grabe, und ruft dem hinübergegangenen Bruder durch ihre Priester den letzten kirchlichen Segenswunsch zu: „Herr gib ihm die ewige Ruhe!" Die Beerdigung geschieht unter dem Gesange von Liedern und Psalmen, unter Gebet und erhebenden Bibelsprüchen, worauf die Darbringung des heiligen Opfers stattfindet. Die äußern Zeichen, welche bei der Beerdigung angewendet werden, wie das Glockengeläute, die Vorantragung des Crucifixes, der Gebrauch des Lichtes, des gesegneten Wassers und des Weihrauchs, sind alle sinnvoll und passend. Das Glockengeläute gleich nach dem Tode und bei der Beerdigung ist so alt als der Gebrauch der Glocken selbst. Es soll der Gemeinde anzeigen, daß eines ihrer Glieder aus ihrer Mitte geschieden ist; ferner soll dasselbe theils an die eigene Sterblichkeit erinnern und zum Gebete für den Verstorbenen auffordern, theils mit ein Mittel sein, diesem die letzte Ehre zu erweisen. Das Mittragen brennender Kerzen geschieht theils ebenfalls aus dem letzten Grunde, theils und besonders, um als Sinnbild des höhern Lichtes zu dienen, das nun dem Verblichenen leuchten möge. Der Gebrauch des gesegneten Wassers soll den Segenswunsch versinnbilden, daß die Seele des Verstorbenen gereinigt und geheiligt sein möge auf den großen Tag des Gerichtes; der Gebrauch des Weihrauchs, daß unsere Gebete für den Verblichenen wie das gesegnete Rauchwerk zum Throne des ewigen Richters hinaufdringen mögen. Indessen wird derselbe aber auch aus nahe liegenden natürlichen Gründen angewendet; deßwegen ist auch der Gebrauch des Weihrauchs bei Beerdigungen uralt. Das Vorantragen des Crucifixes bei Leichenbegängnissen bedarf ohnehin keiner nähern Erklärung. Sogar die letzte fühlbare Trennung der sterblichen Ueberreste des Verstorbenen aus dem Kreise der Seinigen und der Gemeinde, zumal da sie vom herben Schmerze für die Anverwandten begleitet ist,

die Schließung des Grabes begleitet die Kirche mit einem erhebenden Gebrauche; der Priester wirft selbst die erste Schaufel Erde auf das Grab, und erinnert dabei, daß nur, was vom Staube genommen ist, wieder zu Staub wird, der Geist aber zu Gott seinem Schöpfer hinaufgeht. Die Beisetzung der Leiche in der Kirche ist seit undenklichen Zeiten, einzelne ausgezeichnete Fälle an manchen Orten ausgenommen, ganz unüblich. Dieselbe wird indessen noch repräsentirt durch die sogenannte Tumba (auch Castrum doloris, Katafalk). — Die Feierlichkeit des christlichen Begräbnisses ist ein Ehrenrecht, welches nur Jene in Anspruch nehmen können, die in der Gemeinschaft der Kirche leben. Dieser kirchliche Grundsatz, der sich aus einem richtigen Begriff der Kirche von selbst ergibt, ist so alt als die Kirche selbst. Er wird schon von Leo d. Gr. so ausgesprochen: „Wir können mit denjenigen Verstorbenen keine Gemeinschaft haben, mit welchen wir keine Gemeinschaft im Leben hatten (Nos, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus. Ep. ad Rust. narb. episc.). Nach diesem Grundsatze verweigerte man schon in der ersten Kirche das kirchliche Begräbniß den Ungetauften (Chrysost. hom. 69. III. ad Phil.), den Häretikern (Optat. Milev. de Schism. Donat.), den Verächtern der Kirchensatzungen (Cypr. ep. 66); auch Selbstmördern (Conc. Bracar. II. Can. 16, 19). Das canonische Recht nennt jetzt als Solche, denen die Ehre des kirchlichen Begräbnisses verweigert werden soll, besonders die Ungläubigen, die Häretiker und deren Begünstiger, die Schismatiker, Excommunicirten, Selbstmörder und die im Duell Gebliebenen. Bei Jenen, die der Kirche angehörten, sich aber durch grobe Verbrechen der Ehre des kirchlichen Begräbnisses unwürdig gemacht haben, empfiehlt die Kirche, wie überhaupt in dieser Beziehung, alle mildernden Umstände genau und gewissenhaft zu berücksichtigen. Durch die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses spricht übrigens die Kirche keineswegs ein Verdammungsurtheil über den Verstorbenen aus, ebensowenig, als die Gestattung des feierlichen Begräbnisses eine Seligpreisung des Verstorbenen ist. Es wäre dagegen in der That schon eine Verletzung ihrer Würde und eine Beeinträchtigung ihrer Bestimmung, wenn sie sich denen im Tode aufdringen wollte, die im Leben ihre Lehren verworfen, ihre Gemeinschaft verschmäht, oder sich derselben gänzlich unwürdig gemacht haben. [Lüft.]

Begräbnißplatz, s. **Kirchhof**.

Beguinen und **Begutten**, s. Beghinen und Begharden.

Beham, Albert von, auch Albert der Böhme, der von Aventin so sehr mißhandelte Legat Papst Gregors IX., stammte aus einer sehr angesehenen Familie ab, so daß der Oheim Herzog Otto's von Bayern, der Graf Conrad von Wasserburg, zu seinen consanguineis gezählt wurde, der Herzog selbst ihn zu seinem Gevatter machte. Er begab sich früh nach Rom, wurde unter Papst Innocenz III. und dessen Nachfolger Honorius III. einer der bedeutendsten Anwälte der Curie, dann Archidiaconus von Passau, und soll den dortigen Bischof Rüdiger auf seinem Zuge nach Oestreich und in die Gefangenschaft unter Herzog Friedrich begleitet haben. Seine eigentliche Wirksamkeit beginnt aber mit dem J. 1239, wo er von Papst Gregor IX. zum Nuntius in Teutschland mit den ausgedehntesten Vollmachten ernannt, theils in Landshut bei Herzog Otto, theils in Böhmen und Mähren den Bann gegen Kaiser Friedrich II. verkündete, die widerstrebenden südteutschen Bischöfe, Aebte, Priester und weltlichen Herren in Masse excommunicirte und dadurch den allgemeinen Haß des Episcopates auf sich lud. So lange er in Bayern verweilte, konnte König Conrad der Hohenstaufe keinen festen Fuß im südlichen und östlichen Teutschland fassen, so rege betrieb er den Plan, durch die Herzoge von Bayern und Oestreich, den König von Böhmen und andere Fürsten den gebannten Kaiser wie dessen Sohn um die teutsche Krone zu bringen. Allein indem Albert, um die Fürstbischöfe auf die päpstliche Seite zu nöthigen,

die Capitel wider diese in Schutz nahm, vernichtete er die Stützen der eigenen Macht und veranlaßte zugleich, daß die Bischöfe nicht eher abließen, als bis Herzog Otto sich auf Conrads Seite wandte und diesem seine eigene Tochter Elisabeth zur Gemahlin gab. Albert mußte sich 1245 oder 1246 von dem herzoglichen Hofe hinweg auf die Schlösser seiner Anverwandten, endlich zu Papst Innocenz IV. nach Lyon flüchten, von wo er nun durch Briefe auf den Herzog, den Erzbischof von Salzburg und andere Fürsten zu wirken suchte, um sie für das große „negotium ecclesiasticæ libertatis" zu interessiren und dem römischen Stuhle, für welchen das Lyoner Concil gegen Friedrich II. entschieden hatte, auch so Stützen in Teutschland zu bereiten. Allein den mächtigen Herzog Otto, der nun gegen die Bischöfe die Sache des abgesetzten Kaisers vertrat, auch als diese ihren Frieden mit der Kirche schlossen, konnte er nicht wieder von dem einmal gefaßten Entschluß abwendig machen. Im J. 1250 war Albert, von dem Papste geschützt, wieder in Passau und setzte (nach Schrikovinus) nach Bischof Rüdigers Absetzung die Wahl Conrads, eines Sohnes des Böhmen-Königs, als Bischof durch. Allein der neue Bischof vertauschte bald nachher die Mitra mit der polnischen Krone, und Albert selbst soll nun unter dem Bischofe Berthold lebendig geschunden worden sein. Diese ghibellinische Sage widerlegt sich jedoch am besten durch das in der königlichen Hofbibliothek zu München befindliche registrum literarum Alberti, aus welchem hervorgeht, daß er auch noch unter dem Bischof Otto 1254—1265 lebte. Aventin hatte noch die, seitdem nur in seinen verstümmelten Excerpten vorhandenen Acta Alberti 1239—1244 vor sich, die nachher Oefele rerum boicarum scriptores I. p. 787 herausgab. Das Nähere über ihn siehe bei Hansiz Germania sacra Tom. I. und insbesondere Höflers Kaiser Friedrich II. Das wichtige registrum literarum wird von dem literarischen Vereine zu Stuttgart zum Drucke vorbereitet. [Höfler.]

Beicht ist gleichbedeutend mit Sündenbekenntniß und nimmt unter den Erfordernissen zu einem wirksamen Empfange des Bußsacramentes die zweite Stelle ein. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist nämlich das Bekenntniß aller nach der Taufe begangenen Todsünden, deren sich der Sünder nach sorgfältiger Gewissenserforschung bewußt wird (Trid. sess. 14. cap. 8), eine von Gott angeordnete Bedingung zur Nachlassung der Sünden (Trid. l. c. can. 6—8). Ob nun dieses Bekenntniß öffentlich oder im Geheimen, vor dem Priester allein (Ohrenbeicht) geschehen solle, ist lediglich eine in das Gebiet der Disciplin gehörige Frage, welche das Concil von Trient dahin entschieden hat, daß es nicht rathsam sei, die Büßer durch ein menschliches Gesetz zur öffentlichen Beichte anzuhalten (sess. 14. cap. 5), während in den frühesten Zeiten der christlichen Kirche unter andern Zeitverhältnissen ein öffentliches Bekenntniß öffentlicher Sünden von dem Beichtvater in der geheimen Beichte dem Büßer sogar als Bußübung anbefohlen werden konnte (Massuet, diss. in Iren. III. 7). Der Erste, welcher die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses bestritt, war Wiclef, von dessen auf dem Concil zu Kostnitz verworfenen Artikeln der siebente lautet: Si homo debite fuerit contritus, omnis Confessio exterior est sibi superflua et inutilis. Die Reformatoren des 16ten Jahrhunderts adoptirten diese Lehre. Was nun zunächst die lutherisch-protestantische Richtung betrifft, so scheint in Beziehung auf die Beichte, wenn man sich an einzelne Stellen in Luthers Schriften hält, keine Differenz obzuwalten; allein auch dieser Schein verschwindet, wenn man erwägt, daß das lutherische System gerade dasjenige, was in der katholischen Lehre von der Beichte die Hauptsache ist, nämlich die göttliche Einsetzung und Nothwendigkeit derselben, in Abrede stellte und sie nur als eine „feine Zucht" begründende menschliche Einrichtung bestehen ließ und empfahl. In dem Sendbriefe an die zu Frankfurt (Wittenb. teutsche Ausg. Thl. 2. S. 2526) rühmt sich Luther, „daß er, noch ehe die Schwärmer es sich hätten träumen lassen, die Gewissen von der unerträglichen

Last des bepstlichen Gesetzes erlöset und frei gemacht habe, darinnen geboten ist, alle Sünde zu erzelen, und solche Angst angerichtet wird in den blöden Gewissen, daß sie verzweifeln, so daß also die Beichte eine große, ewige Marter war." Man sieht, wie energisch Luther gegen die Annahme protestirt, als ob er die „papistische" Beichte beibehalten habe. Die Metamorphose, welche diese Institution durch seine „reformirende" Thätigkeit erfahren hatte, beschreibt er in der angeführten Stelle mit folgenden Worten: „Wir behalten diese Weise, daß ein Beichtkind etliche Sünden erzele, die ihn am meisten drücken, was wir aber nicht um der Verständigen willen thun, und also von unsern Pfarrhern und Leuten, die wol wissent was Sünde ist, kein Sündenbekenntniß fordern; weil aber die Jugend teglich daher wechst und der gemeine Mann wenig versteht, um derselben willen halten wir diese Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden: denn auch solch Beichden nicht allein darum geschieht, daß sie Sünde erzelen, sondern, daß man sie verhöre, ob sie das Vaterunser, Glauben, zehn Gebote kennen, denn wir wol erfaren haben, wie der Pöbel und die Jugent aus der Predigt wenig lernt!" Im Grunde genommen war also die Beicht abgeschafft; das, was man Beicht nannte, war Nichts weiter als eine Katechismusprüfung; das dem Belieben des Beichtkindes anheimgegebene Bekenntniß einiger Sünden, „die am meisten drücken", war Nebensache. Es verstand sich nun wohl die von Luther ausgesprochene Exemtion der „Verständigen" von selbst. Die Willfährigkeit, dieser „Marter" sich zu unterziehen, scheint aber sich so häufig geäußert zu haben, daß es nothwendig war, die Visitatoren dahin zu instruiren, daß sie das Volk zu belehren hätten, „daß verständige Personen, so sich wohl zu berichten wissen, ohne Beicht zum Sacrament gehen könnten, damit nicht wieder ein neuer Papstzank oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beichte werde." (Unterricht für die Visitatoren d. a. Jena, Thl. 7. S. 10.) Die reformirt-protestantische Fraction hielt dieses Katechismusverhör für überflüssig und entfernte auch den Schein des Fortbestehens der Ohrenbeicht (cf. Calvin. Instit. III. 4, 17. 19), was wenigstens den Ruhm der Consequenz für sich hat, was Luther freilich nicht einsah und deßhalb den reformirten Radicalismus in ziemlich scharfen Worten mißbilligte (vgl. Wittenb. teutsche Ausg. Thl. II. S. 253, a). In Luthers Sinne wird auch in den symbolischen Büchern gelehrt, daß die Aufzählung der einzelnen Sünden nicht nöthig sei, und die Verhörung nur um der Unwissenden und Ausgelassenen willen beizubehalten sei (cf. Conf. Aug. art. 11. Rechb. p. 12). Diesen Ansichten sich genau anschließend hat die lutherische Theologie sich bemüht, die bedeutende Differenz, die, trotz der Identität des Namens, zwischen der lutherischen und katholischen Beicht obwaltet, hervorzuheben (cf. Bened. Carpzov. jurisprud. consist. lib. II. def. 275. § 4). Die von den protestantischen Fürsten als Oberbischöfen erlassenen Kirchenordnungen beschränken die Wirkungen der Beichte auf den pädagogischen Nutzen der dabei angewendeten Ansprache und suchen jede Beschränkung der Freiheit von derselben fern zu halten. Wie aber, sagt die Churfächsische Kirchenordnung (vgl. die Stellen bei Carpzov a. a. O.), die Leute zur papistischen Erzählung der Sünden nicht gezwungen werden sollen; so sollen auch die Kirchendiener nicht vorwitzigerweise von ihren Beichtkindern fragen, was ihnen nicht gebeichtet worden, da diese Beicht nicht zu einer Inquisition der heimlichen und verborgenen Sünden, sondern vornehmlich und allein zur Lehre der Unverständigen und zum Trost der angefochtenen Gewissen verordnet.... Man soll von wegen der christlichen Zucht und besonders um der Unverständigen willen die Ohrenbeicht nicht fallen lassen, sondern männiglich ermahnen, daß sie solche lieben, dieweil der gemeine Pöbel allein um alter Gewohnheit willen zum hl. Sacrament laufet, und nicht weiß, was Sacrament ist, die billig zum Gebrauch des hl. Abendmahls nicht zugelassen werden sollen, bis sie genugsam unterrichtet sind." Dedecken führt aus der Niedersächsischen

Kirchenordnung das Verbot der Abschaffung der Privatbeichte und die Gründe an, auf die es sich stützt (cf. Thesaurus constit. theol. lib. I. memb. 3. sect. 3. Num. 35. Tom. I. p. 904). Es sind dieselben rein pädagogischer Natur. Am Schlusse heißt es: „Wir wollen aber auch dieß hiemit bezeugt haben, daß wir die päbstische Tyranney und Mißbräuche mit nichten hiemit wollen gebilligt haben, da man unmenschlicher Weise die armen Hertzen der Leute geängstiget und gemartert hat und gezwungen, alle ihre Sünden namhaft zu machen und dem Beichtvater anzuzeigen mit Beredung, so solches nicht geschehe, daß denn die verschwiegene Sünde nicht könnte vergeben werden, welches Alles ohne Befehl und Exempel von den verblendeten papistischen Blindenleitern ist eingeführt worden." Diese letzte Aeußerung, daß nämlich das specielle Sündenbekenntniß ohne Befehl und Exempel eingeführt worden sei, ist der lutherischen Theologie entlehnt, welche für ihre Behauptung, daß die Beichte nicht nothwendig sei, nur in dem verzweifelten Satze, daß sie dem christlichen Alterthume fremd, mithin eine durch Menschen eingeführte Neuerung der späteren Zeit sei, ihr Heil finden konnte. Wann diese Neuerung entstanden sei, darüber sprachen sich die Lutheraner nicht genau aus; Calvin dagegen tritt offen mit der Behauptung hervor, daß Innocenz III. die früher der Willkür überlassene Beichte zuerst als nothwendig erklärt habe (cf. Instit. III. 4, 7). Ihm folgte Dalläus sammt den übrigen protestantischen Polemikern bis auf den heutigen Tag. Es sagt aber der betreffende Canon des vierten laternanensischen Concils keineswegs, daß von nun an ein Sündenbekenntniß abgelegt werden müsse, sondern er bezeichnet nur die Person, welcher, und die Zeit, innerhalb welcher das Sündenbekenntniß abzulegen sei, und könnte daher, wenn es nöthig wäre, zum Beweise dafür angeführt werden, daß die Beichte vorher schon bestanden haben müsse. Um zu beweisen, daß man im Alterthume an die göttliche Einsetzung des Sündenbekenntnisses nicht geglaubt habe, führt Calvin die Geschichte an, welche in Constantinopel unter dem Patriarchen Nectarius sich ereignet hat, und fügt dann hinzu: Ob id facinus Nectarius vir et sanctitate et eruditione clarus, *confitendi* ritum abrogavit. Hic, hic aures asini isti arrigant. Si lex Dei erat auricularis confessio, qui ausus esset Nectarius eam refigere et convellere? Nectarium sanctum Dei hominem, omnibus veterum suffragiis probatum, hæreseos et schismatis accusabunt? Man mag nun aber die Geschichte bei Socrates (Hist. Eccl. V. 19) oder bei Sozomenus (H. E. VII. 17) nachlesen; so muß man den Calvin einer Verfälschung derselben beschuldigen: denn keiner dieser beiden Schriftsteller sagt, daß Nectarius die *Beicht* abgeschafft habe, da sie vielmehr nur von der Abschaffung der öffentlichen Buße und des sie bewachenden Bußpriesters reden, Sozomenus überdieß noch die Nothwendigkeit der Beichte als eine *bekannte* Sache voraussetzt (l. c. cap. 16), so daß diese Geschichte, wenn sie aufgefaßt wird, wie sie sich zugetragen, und nicht, wie sie der Parteigeist verunstaltet hat (Musculus überschrieb sogar jenes 16te Cap. mit: quomodo abrogata fuerit privata confessio), als factischer Beweis betrachtet werden muß dafür, daß man von der Nothwendigkeit der Beichte überzeugt war (cf. Bellarm. de sacr. pœnit. III. 14. — Perrone, prælect. theol. de pœnit. cap. 3. § 149 sqq. — Denis de Sainte-Marthe, traité de la confession etc. im 4. Bd. der perpetuité etc. v. Migne. Paris 1841. p. 333 sqq. 904 sqq.). Eine gleiche Bewandtniß hat es mit den Beweisen aus dem Tractate de pœnitentia, welcher die quæstio III. der Causa XXXIII. bildet (cf. Natal. Alex. dissert. ad saec. XIII. et XIV. — Denis de Sainte-Marthe l. c. lib. I. c. 29). Daß übrigens dem gesammten christlichen Alterthume die protestantische Ansicht, daß nämlich die Beichte zur Nachlassung der Sünden nicht nothwendig sei, unbekannt gewesen, kann für den keinem Zweifel unterliegen, der überhaupt noch für geschichtliche Beweise zugänglich ist (vgl. Buchmann, Populärsymbolik, 2te Aufl. Mainz 1845. Bd. 2. S. 306, und die perpetuité etc. von Migne.). Mit Recht macht Bellarmin darauf aufmerksam, daß ein Institut, wie

die Beicht ist, welche die „Reformatoren" vorfanden, durch Menschen nicht habe eingeführt werden können. Tanta, sagt er (a. a. O. lib. 3. c. 12) profecto hujus rei difficultas est, ut nullo modo credibile sit, aut Ecclesiæ Præsides ausuros fuisse legem ejusmodi ferre, aut populis persuaderi potuisse, ut ejusmodi legem acciperent et tot jam sæculis observarent, nisi divinum imperium, divina institutio, divina promissio accessissent. Hätte es also auch dem Apostel Johannes nicht gefallen, uns (Joh. 20, 21—23.) jene berühmten Worte des Erlösers zu überliefern, durch welche den Aposteln die richterliche Gewalt, welche ohne das Sündenbekenntniß, wie es die katholische Kirche verlangt, nur nach Willkür und nicht zum Heile der Seelen ausgeübt werden könnte, zu überliefern; so würde schon die eigenthümliche Natur dieses Institutes zu dem Schlusse berechtigen, daß es mit dem Christenthume begonnen habe und darum göttlichen Ursprungs sein müsse. Hätte die protestantische Lehre auch nur ein halbes Jahrhundert Geltung gehabt, so würde keine Macht im Stande gewesen sein, die christlichen Gemeinden zu der entgegengesetzten Ueberzeugung, daß nämlich die Beichte zur Sündenerlassung nöthig sei, hinzuführen; noch weniger würde es gelungen sein, die Sünder zum speciellen Sündenbekenntniß zu bewegen. Jedes an sie gerichtete Ansinnen dieser Art würde mit einer Hinweisung auf die frühere Praxis abgewiesen worden sein. Am wenigsten würden Fürsten und Könige zu bewegen gewesen sein, diesem, jedem Menschen lästigen Gesetze sich zu unterwerfen, wenn zu irgend einer Zeit die Beicht als ein bloß für den Pöbel und die leichtfertige Jugend berechneter Kappzaum bezeichnet worden wäre. Zu übersehen ist auch nicht, daß die Beicht, wenn sie schon für die Laien, um den calvinischen Ausdruck zu gebrauchen, eine carnificina ist, sie dieses für die Geistlichen in doppelter Beziehung ist. Zu erwähnen ist noch, daß die Griechen sammt den morgenländischen Secten der Armenier, Kopten, Monophysiten und Nestorianer in der Lehre von der Nothwendigkeit und göttlichen Einsetzung der Beicht mit der katholischen Kirche übereinstimmen (Perpetuité de la foi etc. III. 823.). — Damit die Beicht gültig sei, wird von Seiten des Beichtvaters erfordert, daß er approbirt und jurisdictionirt sei (s. Beichtvater), und nicht unter einer Censur stehe, welche die Jurisdiction hindert. Von Seiten des Beichtenden wird erfordert, daß die Beicht reumüthig, vollständig und mündlich (vocalis) sei. Wenn die Beichte nicht reumüthig (s. Reue) ist, so ist sie ungültig, so zwar, daß sie wiederholt werden muß. Als sichere Beweise des Mangels an Reue kann man es ansehen, wenn der Büßer geflissentlich einen schwerhörigen Beichtvater aufsucht, oder die Gelegenheit zur Sünde nicht meiden, den durch sie angerichteten Schaden nicht ersetzen, oder eine Sünde nicht unterlassen will. Die Absolution ist dann ungültig und, wenn sie von dem Priester, obwohl ihm diese Mängel bekannt sind, ertheilt wird, sacrilegisch. Die Vollständigkeit (integritas) ist eine doppelte, nämlich eine formale und eine materiale. Die Fälle, in welchen erstere genügt, finden sich bei Liguori vollständig verzeichnet (Theol. Moral. § 479 sqq. Tom. VI). Soll man eine allgemeine Regel hiefür aufstellen, so möchte sie also lauten: Die formale Vollständigkeit genügt in allen den Fällen, in welchen die materiale entweder physisch unmöglich oder moralisch unzulässig ist. Die moralis impotentia ist nach Liguori (a. a. O. § 487) vorhanden, quando ex confessione certi peccati vel circumstantiæ timetur merito grave damnum proprium vel alienum, sive confessarii, sive alterius, corporale vel spirituale, quia præceptum divinum de integritate non obligat cum tanto incommodo, quod tantum esse posset, ut peccares confitendo. Am häufigsten ist es das damnum famæ, was hier eintreten kann. Obwohl es nämlich den Beichtvätern ausdrücklich untersagt ist, nach dem nomen complicis zu forschen (Liguori a. a. O. § 491), so können doch ohne diese sträflichen Nachforschungen die Sünden Dritter bekannt werden. Dann ist aber der Büßer verpflichtet, sich einen Beichtvater aufzusuchen, dem die mitschuldige Person unbekannt ist (Liguori a. a. O. § 489). In allen Fällen, in welchen die formale Integrität

nicht genügt, ist die materiale unerläßlich. Sie besteht darin, daß alle jene Todsünden nach Zahl und Umständen, welche die Sünde ändern, gebeichtet werden, deren der Mensch nach sorgfältiger Gewissenserforschung sich bewußt wird (Trid. sess. 14. cap. 5). Die läßlichen Sünden zu beichten, ist zwar nicht geboten, doch aber zu empfehlen (Trid. l. c. Perrone, de pœnit. cap. 3. prop. 3). Von dem Grundsatze, daß die Beicht mündlich sein müsse, kann nur aus physischen oder moralischen Gründen abgewichen werden. (Liguori a. a. O. § 493). Von der schriftlichen Beichte ist das Aufschreiben der Sünden behufs möglichster Vollständigkeit zu unterscheiden. Es ist dieses aber nicht von allen Asceten gebilligt, und auch nicht nöthig, da die lapsus memoriæ die Beicht nicht ungültig machen. [Buchmann.]

Beichtbücher (Pönitentialbücher) waren Handbücher für die Priester zum Gebrauche bei der Verwaltung des Bußsacramentes. Sie hatten hauptsächlich den Zweck, den Bußrichtern einen genauen Maßstab hinsichtlich der aufzulegenden Büßungen an die Hand zu geben, und enthielten deßhalb größtentheils Bestimmungen über die verschiedenen Bußgrade, die je nach Beschaffenheit der Schuld aufgelegt werden sollten. Man muß in dieser Beziehung aber zwei Arten von Pönitentialbüchern unterscheiden. Die eine Art derselben enthielt nämlich Zusammenstellungen von Canonen und von Stellen aus den Kirchenvätern, in welchen sich Bußsätze vorfanden. Die Anzahl solcher Stellen war indeß verhältnißmäßig gering, so daß die Zumessung der Bußen in sehr vielen Fällen dem bußrichterlichen Arbitrium überlassen blieb. Ein möglichst vollständiger Leitfaden für das letztere war daher Bedürfniß, und so ergab sich die Veranlassung zur Abfassung der zweiten Art von Pönitentialbüchern. Es wurden nämlich von kirchlichen Autoren umfassende Bußregister entworfen, in denen die Sünden und die ihnen je nach der Persönlichkeit des Büßenden entsprechenden Bußwerke, theils auf Grund kirchenrechtlicher Normen, theils nach dem Herkommen, theils nach eigenem Ermessen der Verfasser, jedoch ohne ausdrückliche Angabe der Quelle jedes Bußsatzes zusammengestellt waren. Neben den Bußcanonensammlungen und Bußregistern entstanden endlich noch gemischte Sammlungen aus Canonen und Fragmenten von Registern. — Die morgenländische Kirche hatte schon früh ihre Bußlibelle, reichhaltiger aber finden sie sich später im Abendlande. Hier bildete die Hauptgrundlage der Bußregister das Pönitentialbuch des Erzbischofs Theodor von Canterbury. Die Satzungen dieses Registers verbreiteten sich durch die ganze abendländische Kirche, aber nicht durch Abschriften, sondern, wie uns Alles vermuthen läßt, nach germanischer Sitte durch Weisthümer. Nach germanischem Gebrauche wandten sich nämlich diejenigen, welche bestimmte Kenntniß von dem bestehenden Rechte zu erlangen wünschten, mit Anfragen über einzelne Puncte und ganze Partieen an solche Personen, welche im Rufe besonderer Rechtskenntniß standen. Die hier erhaltenen Rechtsbelehrungen (Weisthümer) wurden aufgezeichnet, und so das Recht von einem Stammsitze auf große Bezirke verbreitet. Auf diesem Wege ist unverkennbar auch das von Theodor aufgezeichnete Bußrecht fortgepflanzt worden, indem er nämlich aus seinem Register, dessen hohes Ansehen Paulus Diaconus bezeugt, auf Anfragen das Recht wies. Da diese Rechtsbelehrungen, welche für den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury eine Quelle von Ansehen und Vortheilen sein mußten, begreiflich aufgehört hätten, wenn man das Pönitentiale nach Belieben durch Abschriften hätte vervielfältigen lassen, so ist es natürlich, daß man, um diese Rechtskenntniß als eine Eigenthümlichkeit der Diöcese zu erhalten, dasselbe nicht oder höchst selten abschreiben ließ. Dagegen entstanden durch Sammlung der fragmentarischen Weisthümer nach Theodor bei den Angelsachsen viele neue Pönitentialbücher, welche natürlich an Ordnung nnd Vollständigkeit auf einer viel tiefern Stufe standen, als Theodors Buch, das auch in der Folge immer verborgen blieb, bis es endlich im J. 1840 auf Veranlassung der englischen Re-

gierung der Oeffentlichkeit übergeben wurde (in den ancient laws and institutes of England). Die angelsächsischen Fragmentensammlungen des theodorischen Bußrechts haben sich im 8ten und 9ten Jahrhunderte auf dem Continente mit mannigfachen Interpolationen und zum Theil unter dem Namen anderer angelsächsischer oder britischer Autoren, namentlich des Cumean, Egbert von York und Beda Venerabilis verbreitet. Unbekannt mit der Genesis dieser Sammlungen, wußte man sich hier geraume Zeit nicht damit zurecht zu finden. Die Dunkelheit, welche über der ganzen Erscheinung schwebte, veranlaßte einerseits selbst Concilienschlüsse gegen die Bußregister, z. B. Synod. Cabilon. (a. 813) c. 38. Modus autem pœnitentiæ peccata sua confitentibus aut per antiquornm canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores; während man sich andererseits den bequemen Gebrauch derselben dadurch gerechtfertigt zu haben scheint, daß man den Ursprung derselben (wie überhaupt jene Zeit nie verlegen war, für das Bestehende bestimmte Urheber und Quellen anzugeben) auf den Mittelpunct der Kirche zurückführte, und das in ihnen enthaltene Bußrecht pœnitentiale Romanum nannte, als Seitenstück zu dem ebenfalls in verschiedenen Libellen verbreiteten ordo Romanus, und im Gegensatze zu den Bußcanonensammlungen, welche die Kirchengesetze wörtlich mit Bezeichnung der Quelle zusammenstellten. Gleichwohl kamen die angelsächsischen Bußregister überall auf dem Festlande in Gebrauch, Excerpte aus denselben wurden von den Verfassern der allgemeinen Canonensammlungen in großer Anzahl aufgenommen und viele neue Pönitentialien nach dem Muster der alten abgefaßt. Ueber die Urverhältnisse der Bußregister ist man sich freilich nie klar geworden, wenn man gleich mit der erwähnten kritischen Leichtfertigkeit das eine dem Theodor, ein anderes dem Beda zuversichtlich zuschrieb, ein drittes pœnitentiale Romanum nannte. — Als sich seit dem 13ten Jahrhunderte das alte System der Pönitenzen verlor, mußten natürlich die Pönitentialbücher ihre frühere Wichtigkeit verlieren. Sie wurden indeß auch noch in späterer Zeit, wenigstens als Anhaltspuncte zur Beförderung heilsamer Bußstrenge und zur Beseitigung der Willkür bei der Bußauflegung gebraucht, und noch Carolus Borromäus hat zu diesem Behufe seinen Priestern ein eigenes Bußbuch aus den ältern Pönitentialien verfaßt. (Acta ecclesiæ Mediolanensis, Bergam. 1738. Tom. I. p. 523 sqq.) Auch der Catechismus Romanus will das alte Bußrecht zur Aneiferung beachtet wissen, und weist daher die Priester an, es manchmal in Erinnerung zu bringen. P. II. c. 5. quæst. 74. — Die hier kurz angedeuteten Ansichten über die Entwicklung der Pönitentialbücher finden sich weiter ausgeführt in einem Aufsatze von Hildenbrand in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für teutsche Rechtswissenschaft, Jahrg. 1845, S. 502. Sehr schätzbare Beiträge zur Geschichte dieses Gegenstandes geben H. Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen, Lpz. 1839, S. 78 ff. und F. Kunstmann, die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844. [Hildenbrand.]

Beichtconcurs wird in der Beichtstuhlpraxis jener Tag genannt, an welchem nach alter Gewohnheit oder auf besondere Aufforderung des Seelsorgers ein ungewöhnlicher Zudrang zum Beichtstuhle stattfindet. Solche Beichtconcurse sind namentlich an den bedeutenderen Wallfahrtsorten häufig. Es gibt Seelsorger, welche ihrer Pflicht im Beichtstuhle genügt zu haben wähnen, wenn sie etliche, vier oder fünf solcher Beichtconcurse jährlich verkünden, und dann einen oder den andern Cleriker aus der Nachbarschaft in ihre Kirche zum Beichthören einladen. Leider aber wird dann bei solcher Gelegenheit das Geschäft oft sehr handwerksmäßig betrieben. Der gewissenhafte Seelsorger erscheint unaufgefordert wenigstens an jedem Sonnabende oder Vorabende eines Festes im Beichtstuhle, um jedem seiner Schafe nach Bedürfniß seine Sorgfalt widmen zu können. So groß

aber auch immer der Zudrang zum Beichten sein möge, nie wird er sich beigehen lassen, durch diesen Umstand sich zur Nichtbeobachtung der kirchlichen Normen und Regeln für die Verwaltung des Bußsacramentes bestimmen zu lassen, oder gar jener von der Kirche verdammten Meinung zu huldigen, als ob bei einem sehr starken Beichtconcurs nicht so streng wie sonst auf die materiale Vollständigkeit des Bekenntnisses zu dringen wäre. [Mast.]

Beichtgebot. Obwohl der Empfang des Bußsacramentes an keine bestimmte Zeit gebunden ist, so bestanden doch schon in den frühesten Zeiten Verordnungen über den Empfang desselben. Vorzüglich war es die Fastenzeit, welche hiezu nachdrücklich empfohlen wurde (Schmid, Liturgik. Passau, 1832. III. 135). Bei dem Eifer, mit welchem die Gläubigen ihre Pflichten erfüllten, bedurfte es besonderer Strafbestimmungen nicht, um diesen Anordnungen das nöthige Ansehen zu verschaffen. Erst das vierte lateranensische Concil von 1216 verordnete (c. 12. X. de pœnit. [5, 38]), daß Jeder, der nicht wenigstens einmal im Jahre beichtet und zur österlichen Zeit die Eucharistie empfängt, im Leben vom Eintritt in die Kirche abgehalten werden und nach dem Tode eines christlichen Begräbnisses entbehren solle. Oberflächliche Gegner der katholischen Kirche haben aus dieser Bestimmung den Satz hergeleitet, daß die Beicht von Innocenz III., unter dessen Pontificate dieses Concil gehalten wurde, eingesetzt worden sei. Mit demselben Rechte könnte man auch behaupten, daß dieser Papst das Altarssacrament eingesetzt habe. Calvin meint (Institut. lib. 3. c. 4. § 7), aus den Worten omnis utriusque folge, daß nur die Hermaphroditen ihre Sünden beichten sollen. Daß übrigens die Beichte weder von einem einzelnen Papste, noch von einem Concil, sondern von Christus selbst eingesetzt sei, darüber s. Beicht. Lächerlich ist es, wenn man auf den Canon omnis utriusque die Behauptung stützen will, daß den Katholiken der öftere Empfang der hl. Sacramente untersagt sei, was gleichfalls von protestantischen Polemikern geschehen ist. In den Worten dieses Canons liegt Nichts, was diese Behauptung auch nur scheinbar begründen könnte. Gegen diese Deutung sprechen auch die dringenden Ermahnungen zum öftern Empfange des hl. Sacraments des Altars, welche das Concil von Trident (Sess. XXII. cap. 6) sowohl, als auch die größten katholischen Asceten aussprachen. Alle diese Ermahnungen beziehen sich auch auf das Bußsacrament. Der Christenheit war diese Deutung auch dergestalt fremd, daß es bei den Protestanten sogar landesherrlicher Ordres bedurfte, um „das ungereimte, ärgerliche papistische, häufige Zulaufen zum Tische des Herrn auf gewisse Zeit und Feste des Jahres, da sie nicht anders als aus Pflicht vom Prediger das Sacrament fordern, wie man auf bestimmte Zeit den Decem einfordert" abzuschaffen (Dedeken, Thesaurus Consilior. theologicor. Tom. I. p. 909 aus der Niedersächsischen Kirchenordnung). [Buchmann.]

Beichtkind, s. Beichtvater.

Beichtpfennig oder Beichtgeld ist eine kleine freiwillige Gabe in Geld, welche dem Geistlichen von demjenigen, der bei ihm gebeichtet hat, entrichtet wird, und welche zu den Accidenzien gehört. Dieselbe ist jedoch in der katholischen Kirche fast überall und schon lange in Abgang gekommen. Bei den Protestanten dagegen besteht sie noch, und ist theils durch Herkommen, theils durch Verordnungen festgesetzt, so daß der Pfarrer ein Recht darauf hat, und dieselbe ihm auch von seiner kirchlichen Behörde, wenn etwa ein Glied seiner Gemeinde bei ihr um Dispensation einkommt, bei einem andern Pfarrer beichten zu dürfen, vorbehalten wird. Vgl. Wiese, Handbuch des Kirchenrechts. 3. Thl. 1. Abthlg. S. 341 und den Art. Beichtvater.

Beichtsiegel, bedeutet die dem Beichtvater obliegende Verpflichtung, ohne Erlaubniß des Beichtkindes Nichts von demjenigen zu offenbaren, was ihm zur Erlangung der Absolution im Beichtstuhle gesagt worden ist. Derjenige Priester, der dagegen fehlt, soll seines Amtes entsetzt und zu lebenslänglicher Buße in ein

Kloster verwiesen werden. Dieses sind die ausdrücklichen Bestimmungen des canonischen Rechtes. Sacerdos, heißt es c. 2. D. VI. de poenit. Ante omnia caveat, ne de his, qui ei confitentur peccata, alicui recitet, non propinquis, non extraneis, neque, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur et omnibus diebus vitae suae ignominiosus peregrinando pergat. C. 12. X. de poenit. (5, 38) heißt es: Caveat omnino (sacerdos) ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem. Sed si prudentiori consilio indiguerit illud absque ulla expressione personae caute requirat: quoniam qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum. Nach diesen gesetzlichen Bestimmungen ist es ganz gleich, auf welche Weise, ob durch Worte, Mienen oder Zeichen, der Verrath geschieht. Es ist daher sowohl während als nach der Beichte Alles dasjenige streng zu vermeiden, was einen Schluß auf die Vorgänge im Beichtstuhle veranlassen könnte. Es muß daher der Beichtvater im Beichtstuhle aller Bewegungen und Mienen, durch welche, wie durch tiefes Seufzen, der Büßer verrathen werden könnte, sich enthalten. Dieselbe Sorgfalt ist nach der Beicht zu beobachten (c. 2. X. de offic. jud. ordin. [1, 31] Vgl. zu dieser Stelle Gonzalez Tellez Comment. Lib. I. Tit. 31. c. 2). Ob es erlaubt sei, in Verwaltungssachen von der im Beichtstuhle erhaltenen Kenntniß Gebrauch zu machen, einen Beamten, von dessen Unredlichkeit der Obere nur durch die Beichte Kenntniß erlangt hat, seines Amtes zu entsetzen, wurde von den Moralisten bald bejahend, bald verneinend beantwortet, bis Clemens VIII. unter dem 26. Mai 1594 die verneinende Antwort als die richtige erklärte (Liguori Theologia moralis Lib. VI. Tract. 4. § 656). In gleicher Weise ist unter dem 18. November 1682 entschieden worden, daß der Vorgesetzte bei der Wahl zu einem Beneficium demjenigen seine Stimme zu versagen nicht berechtigt sei, den er nur aus der Beicht als einen Unwürdigen kennt (Liguori a. a. O. § 657). Liguori schließt sich auch denen an, welche der Meinung sind, daß der Priester nicht berechtigt sei, Nachstellungen zu entfliehen, von denen er nur aus der Beichte Kenntniß hat (a. a. O. § 659). Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß auch darüber, ob die Absolution ertheilt worden sei oder nicht, das strengste Stillschweigen beobachtet werden müsse; ja, es kann sogar ein Bruch des Beichtsiegels sein, wenn ein Geistlicher auch nur darüber Auskunft gibt, ob Jemand bei ihm gebeichtet habe, vgl. Seitz: Zeitschrift für Kirchenrecht, Regensburg bei Manz 1842. Bd. 1. Hft. 2. S. 3 ff., wo ein specieller Fall, der sich in Trier ereignet hat, gründlich erörtert wird. Von der Bewahrung des Beichtsiegels entbindet selbst die Gefahr nicht, das eigene Leben zu verlieren; dagegen ist es bekannt, daß die Kirche den heldenmüthigen Bewahrer des Beichtgeheimnisses, Johann von Nepomuck, als Heiligen verehrt. In neuerer Zeit haben weltliche Gesetze in verschiedenen Fällen den Geistlichen verpflichten wollen, das ihm im Vertrauen auf seine Verschwiegenheit Mitgetheilte zu offenbaren; von Seiten der Kirche ist aber die Unverletzbarkeit des Beichtsiegels vertheidigt worden. Wie viel confuse Ansichten über den katholischen Lehrbegriff in Umlauf sind, hat sich bei den Landtagsverhandlungen über diesen Gegenstand gezeigt. Es kam derselbe unter anderen auch auf dem Weimarschen Landtage 1836 zur Sprache; die Treulosigkeit, zu der man die Geistlichen verpflichten wollte, fand indeß Anstoß, so daß endlich einer der Abgeordneten, welche den Bruch des Beichtsiegels gesetzlich hatten machen wollen, zu der begütigenden Erklärung sich herbeiließ, daß der katholische Geistliche zu einer Anzeige bei der Staatsbehörde nur dann zu verpflichten sein solle, wenn der Beichtende die drei Erforderisse, die Reue, Bekenntniß und Buße nicht erfülle (Darmst. Allgem. K. Ztg. 1836. Nr. 100). Hiernach sollten also die Geistlichen gehalten sein, das Nichtgebeichtete zur Anzeige zu bringen. Vorbereitet waren übrigens die

Bestrebungen, den Beichtstuhl zum Vehikel politischer Processe zu machen, durch den Gallicanismus, der den Satz aufstellte, daß der Geistliche, wenn ihm von Attentaten gegen die Sicherheit des Staates Kunde zu Theil werde, zur Anzeige verpflichtet sein solle. Die Jesuiten widersetzten sich dem an sie gemachten Ansinnen, hiernach sich zu achten, und fanden hierin die nöthige Unterstützung. Vgl. Böhmer: jus. eccl. protest. Lib. 5. Tit. 38. § 50. — Warum die Kirche die Vorgänge im Beichtstuhle mit einem undurchdringlichen Geheimnisse umgeben hat, läßt sich leicht erklären. Nach der katholischen Lehre ist die Wiedererlangung der durch Sünden nach der Taufe verlorenen Gnade der Rechtfertigung durch die Absolution, die Absolution aber durch das reumüthige und vollständige Sündenbekenntniß bedingt. Ohne das Beichtsiegel würde die Bußanstalt mit Schwierigkeiten umgeben sein, die in dem Wesen derselben nicht liegen. Wollte also die Kirche ihrer Aufgabe, die Sünder zur Buße und Wiederversöhnung mit Gott zu führen, genügen, so mußte sie diese Schwierigkeiten zu beseitigen suchen, und diejenigen als zur Ausspendung der Gnaden unbrauchbare Individuen von ihren Stellen entfernen, welche den Weg zum Heile erschweren, indem sie dasjenige, was ihnen unter dem Siegel der Verschwiegenheit mitgetheilt worden, Andern mitzutheilen kein Bedenken tragen. Obwohl Luther die katholische Lehre von dem Verhältnisse der Absolution zur Rechtfertigung, und der Beicht zur Absolution aufgegeben, die Beicht vielmehr in das Belieben eines Jeden gestellt hatte, so behielt er doch zum Schutze derjenigen, welche der Beichte zur Erleichterung ihres Gewissens sich bedienen wollten, die Vorschriften der katholischen Kirche über das Beichtsiegel bei. Gefragt, ob der Pfarrer Zeugniß über den Inhalt der Beicht ablegen dürfe, erklärte er: „Mit Nichten, sintemal nicht mir, sondern Christo gebeichtet worden ist, und weil es Christus heimlich hält, so soll ich's auch heimlich halten und stracks sagen: Ich habe es nicht gehört; hat Christus was gehört, so sage er es." Die protestantischen Kirchenrechtslehrer verkündigten dieselben Grundsätze und nahmen nicht Anstand, zu ihrer Begründung auf jenes Buch sich zu berufen, dessen Verbrennung Luthern als eine große Heldenthat noch heute nachgerühmt wird. Vgl. Carpzov, jurisprud. consistorialis Lib. 3. def. 25. Doch griffen, wie aus den Additam. Beyers zu dieser Definition zu ersehen ist, die protestantischen Fürsten nicht selten diese Grundsätze an und verlangten von den Predigern Eröffnungen, die sich mit denselben nicht vertragen. — Die Strafe der Verletzung des Beichtsiegels tritt übrigens nicht ipso jure, sondern nur in Folge richterlicher Sentenz ein. Gonzalez Tellez Comment. Lib. I. Tit. 31. cap. 2. § 5. Der Fall einer Verletzung des Beichtsiegels liegt übrigens nicht vor, wenn entweder das Bekenntniß dolose, non ad recipiendum sacramentum abgelegt wurde, oder der Büßer die Erlaubniß zu derartiger Mittheilung gegeben hat, vorausgesetzt, daß diese Mittheilung die Schranken der Erlaubniß nicht überschreitet. Ueber die Erfordernisse dieser Erlaubniß vgl. Liguori, Theologia moralis Lib. 6. Tract. 4. § 657. [Buchmann.]

Beichtspiegel nennt man ein geordnetes Verzeichniß der gewöhnlichern Sünden für den Zweck der Gewissenserforschung. Derselbe dient zu einer Nachhilfe für Solche, welche im Nachdenken über ihre religiösen Pflichten weniger geübt sind, und bildet insofern einen wesentlichen Bestandtheil eines jeden guten Gebetbuches. Er führt die Pflichten gewöhnlich in der Form von Fragen und an der Hand der zehn Gebote Gottes und der fünf Gebote der Kirche auf. Der Unterschied zwischen Erwachsenen und Kindern begründet auch einen Unterschied in dem Umfang und in der Weise der Fragen. Uebrigens kann bei der großen Verschiedenheit der äußern Lebensverhältnisse ꝛc. ein solches Verzeichniß bei aller Ausführlichkeit niemals für Alle so vollkommen passend sein, daß das eigene Nachdenken vollständig durch dasselbe ersetzt wäre.

Beichtstuhl (sedes confessionalis), ein nach bestimmten Vorschriften eingerich-

teter Sitz zur Ausspendung des Bußsacramentes. Das Rituale Romanum sagt über die Stellung desselben: Habeat (sacerdos) in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat, quæ sedes patenti, conspicuo et apto ecclesiæ loco posita, crate perforata inter pœnitentem et sacerdotem sit instructa.

Beichtvater heißt der Ausspender des Bußsacramentes, weil er zu dem Gläubigen, dem er dieses Sacrament ausspendet, in ein geistliches Verwandtschaftsverhältniß tritt, welches dem des Vaters zum Kinde gleicht (can. 8. c. XXX. qu. 2 et qu. 10 ibid.), woher auch die Bezeichnung Beichtkind seinen Ursprung hat. Beichtväter können nur Priester sein (Conc. Trid. sess. XIV. can. 10), und zwar nur solche Priester, die vom Bischofe hiezu für fähig erklärt (Trident. sess. XXIII. cap. 15). — approbatio- und besonders jurisdictionirt worden sind. (Trid. sess. XIV. cap. 7.) Ob die approbatio vom Ordinarius pœnitentis, oder vom Ordin. sacerdotis, oder endlich vom Ordin. loci, ubi confessiones excipiuntur, einzuholen sei, darüber vgl. Liguori theol. moralis lib. VI. Tract. 4. § 548, wo durch päpstliche Entscheidungen nachgewiesen wird, daß der Ordinarius loci die approbatio zu ertheilen habe. Die ohne Jurisdiction ertheilte Absolution ist ungültig. Dem Beichtenden steht es übrigens frei, aus der Zahl der qualificirten Geistlichen sich einen Beichtvater nach Belieben zu wählen. Es wurde zwar c. 12. X. de pœnit. (5, 38) bestimmt, daß zur Osterzeit die Beichte bei dem proprius sacerdos, dem Pfarrer, abgelegt werden sollte; allein es wurden verschiedenen Orden ausgedehnte Privilegien in dieser Beziehung ertheilt. Gegenwärtig haben die Gläubigen auch bei dem Säcularclerus völlig freie Wahl. Vgl. Liguori: theolog. moralis lib. 6. Tract. 4. § 564. 574. Bei den Protestanten dagegen, wurden die Beschränkungen in der Wahl des Beichtvaters aufrecht erhalten. Nur mit Mühe konnten Fürsten die Freiheit erlangen, welche der geringste Katholik genießt. (Böhmer: jus eccl. protest. lib. 5. Tit. 38. § 61.) Bei Privatleuten zog der Wechsel des Beichtvaters, auch wenn der Neugewählte in derselben Parochie fungirte, nicht selten die Ausschließung vom Abendmahle von Seiten des früheren Beichtvaters zu (Böhmer l. c. § 65), so daß also der Canonist Böhmer a. a. O. mit Recht sagen konnte: Liquet majori libertate pollere pœnitentes in Ecclesiis Romano-Catholicis, quam in plerisque protestantium. Um einem preußischen Rathe die freie Wahl eines Beichtvaters zu sichern, bedurfte es noch 1696 einer eigenen Cabinetsordre und der Versicherung einer Abfindung des Beamten wegen des Beichtgeldes mit dem Prediger (Böhmer: jus parochiale sect. IV. cap. I. § 13). Es ist also wohl klar, daß der Grund dieser Strenge in dem Beichtgelde liegt, welches bei den Protestanten dem Prediger gezahlt wird. [Buchmann.]

Beichtzettel (schedula confessionis) ist ein Zeugniß, welches in der österlichen Zeit der Beichtvater dem Beichtkinde über die geschehene Beicht ertheilt, und welches den Zweck hat, daß dasselbe, wenn etwa vor der Ausspendung des hl. Abendmahls Zweifel entstehen sollte, ob es wirklich gebeichtet habe, sich dadurch ausweisen könne. Cf. Synod. Colon. anni 1549 in Harduini Collect. Concil. Tom. IX. p. 2108.

Beifall des Predigers ist das günstige Urtheil, welches der Zuhörer über den Prediger wegen seiner Predigt fällt; ein Urtheil, an welchem das Gemüth des Zuhörers gewöhnlich noch mehr Antheil nimmt, als der Verstand. Denn der Zuhörer fällt dem Prediger gleichsam mit seinem ganzen innern Menschen, mit Ueberzeugung, Herz und Willen zu oder bei. Aller Beifall setzt ein Gefallen voraus. Der Prediger muß also nicht nur nicht mißfallen, sondern eigentlich anziehen und gefallen, um Beifall zu erlangen. Objectiv gefallen kann aber nur das Wahre, Gute und Zweckmäßige in entsprechender Form. Um das Wahre und Gute, als stoffliche Bedingung des Beifalls, kann der katholische Prediger nie verlegen sein. Wenn er im Geiste seiner Kirche predigt, wenn er aus dem überreichen Borne katholisch-christlichen Glaubens und Lebens schöpft, so wird seine Predigt immer wahr

und gut sein; besonders, wenn ihn noch die eben so nöthige als besonnene Rücksicht auf die jeweiligen Bedürfnisse seiner Zuhörer bei der Auswahl des Stoffes leitet. Die dem Wahren, Guten und Zweckmäßigen entsprechende Form aber liegt in der kunst- und absichtslosen Schönheit und Würde der Darstellung und des Vortrages beschlossen, welche in der Natur der Sache selbst gegeben und sich von selbst zu machen scheint, und welche gerade desto mehr und desto allgemeiner gefällt, je ungesuchter und je ungekünstelter sie erscheint. Falscher Schmuck der Rede, gesuchter Witz und Künstelei in Rede und Vortrag mißfallen, sobald sie bemerkt werden, nicht weniger, als Verstöße gegen das natürliche Schönheitsgefühl des Zuhörers und gegen die Würde des Kanzelvortrages, von welcher selbst der ungebildete Zuhörer eine Ahnung hat, wenn er sich auch darüber keine Rechenschaft zu geben weiß. — Aber die Erfahrung lehrt, daß vielfältig Prediger großen Beifall finden, deren Predigten, objectiv betrachtet, weder dem Inhalte noch der Darstellung und dem Vortrage nach des allgemeinen Beifalls würdig scheinen. Das kommt daher, weil der Beifall — auf dem Urtheile der Zuhörer beruht, und weil dieses nach der jedesmaligen intellectuellen und moralischen Bildungsstufe, nach den oft ganz individuellen Ansichten und Bedürfnissen der Zuhörer sich richtet. Oft ist es bloß die persönliche Erscheinung des Predigers, welche ihm Beifall erwirbt. Jugendlichkeit und schöne äußere Rednergaben werden immer einen großen Theil der Zuhörer für sich gewinnen, und die Erfahrung des greisen Seelsorgers, die Würde seiner Erscheinung, der fleckenlose Wandel des Priesters und die ernste äußere Haltung des Missionärs predigen gleichsam von selbst. Die unterhaltungssüchtige Menge will oft von der Kanzel gerade so unterhalten sein, wie von der Bühne; witzige Einfälle und Histörchen aller Art sind es, welche den Beifall machen. Andere suchen im Prediger den Schauspieler und Declamator, und ahnen nicht, daß dadurch die Würde des christlichen Lehrvortrages leidet, und daß der Prediger auf ganz andere Weise mit seiner Predigt Eins sein muß, als der Schauspieler mit seiner Rolle, daß diese letztere, noch so tüchtig erfaßt und durchgeführt, eine Maske (persona) bleibt, hinter welcher der Schauspieler als ein ganz Anderer steckt. Nicht so der Prediger, dessen Predigt immer nur das treue Abbild der innersten Ueberzeugung und der Gradmesser des innern geistlichen Lebens sein kann und sein soll. Nicht so der Prediger, der da reden soll als Botschafter Christi, wie Einer, der Macht hat. — Vielfältig ist es unächte Sentimentalität, die fortwährend gerührt oder über blumige Auen der Rede geführt sein will; oft ist es der pharisäische Hochmuth und die lieblose Klatschsucht, welche an Strafreden gegen fremde Fehler und Laster sich erbauen. — Solche Thatsachen können und sollen den Prediger frühzeitig zwischen dem ächten und unächten Beifalle unterscheiden lehren; sie müssen seine Abhängigkeit vom Beifalle der Zuhörer bedeutend mindern, und ihn auffordern, einen höhern Maßstab für den ächten Beifall aufzufinden. Es gilt auch hier, vor Allem das Reich und die Sache Gottes zu suchen. Wenn der Prediger sich mit dem Ernste, mit der heiligen Scheu und Gewissenhaftigkeit auf seine Predigt vorbereitet, als wenn er selbe vor Christus und den hl. Aposteln selbst zu halten hätte, so wird er dieselbe gewiß gut ausarbeiten, und wenn er, sowie er auf die Kanzel tritt, einen Blick in sein Inneres, einen auf die des göttlichen Wortes bedürftige Menge des Volkes und einen auf den gekreuzigten Heiland wirft, so wird seinen Worten der richtige Aus- und Nachdruck niemals fehlen. Frömmigkeit und Gebetsliebe, vor Allem aber ein reines Herz, lebendiger Glaube und glühende Liebe zu Gott und dem Nächsten werden seiner Predigt das Feuersiegel ächter Beredtsamkeit aufdrücken, und ihr eine Weihe, Salbung und Kraft geben, welche weder Gelehrsamkeit, noch Kunst, noch alle übrigen Mittel zu ersetzen im Stande sind. Und einer solchen Predigt wird der wahre, der ächte Beifall niemals fehlen. — Sehr schön spricht hierüber der hl. Augustin (de doctrina christiana l. IV. n. 32): „Eloquens agit,

quantum potest, ut intelligenter, ut libenter, ut obedienter audiatur, et hoc se posse magis pietate orationum, quam sermonis facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis, quos est allocuturus, sit prius orator, antequam dictor et ipsa hora accedens, priusquam exserat proferentem linguam, ad deum levet animam sitientem, ut ructet, quod biberit, vel, quod impleverit, effundat." — Aber man erfährt den wahren, den ächten Beifall meistens auf ganz andern Wegen, als auf denen, welche gewöhnlich dafür angenommen sind. Eine mit Zuhörern überfüllte Kirche ist noch keineswegs ein sicheres Zeichen, daß der Prediger des ächten Beifalls würdig sei; auch nicht der nur zu oft gefährliche Ruf, weit und breit der gesuchteste Kanzelredner zu sein. Wie der denkende und feinfühlende Schauspielkünstler die richtige Durchführung seiner Rolle nicht nach dem Zuklatschen und Toben der Menge, sondern nach der Stille und Aufmerksamkeit, nach der steigenden Theilnahme der Zuschauer bemißt, so kann der Prediger, nach Massillons Bemerkung, den ächten Beifall, den er findet, nur daran erkennen, daß der Zuhörer vergißt, den Prediger zu loben, um desto schärfer sich selbst zu tadeln, daß er reuig an die Brust schlägt, und mit dem Zöllner ausruft: „O Gott! sei mir armen Sünder gnädig!" dabei aber nicht zufrieden, in den Beichtstuhl eilt und sich wahrhaft bekehrt. Da haben zwei gepredigt: die Stimme des Rufenden von Außen, und die Gnade Jesu von Innen. — Aus dem bisher Gesagten erhellt auch, was von dem Beifalle des Predigers zu halten sei. Der Prediger darf nicht gleichgültig bleiben, ob er Beifall finde, oder nicht, er darf sich aber nie um den Beifall der Zuhörer bekümmern, und wird immer darauf bedacht sein, den wirklich erhaltenen auf seinen wahren Werth zurückzuführen. Wer als Prediger gar wenig oder keinen Beifall findet, der hat alle Ursache, den Grund hievon bei sich selbst zu suchen. Es fehlt da, eine fleißige und gewissenhafte Vorbereitung vorausgesetzt, gewöhnlich, wenn nicht an der Wahrheit und Güte, doch an der Zweckmäßigkeit des Inhaltes, oder an der Darstellung, oder endlich im Vortrage der Predigt. Sehr häufig findet die Predigt von der Kanzel auch darum keinen Beifall, weil ihr die Predigt im Wandel des Predigers widerspricht. Den Grund des Mangels an Beifall aufzusuchen und, so viel es thunlich ist, aufzuheben, ist Gewissenspflicht für den Seelsorger, der Allen Alles werden soll, um selbe Christo zu gewinnen. Davon ist aber weit entfernt das eitle Haschen und das bekümmerte Streben nach dem Beifalle der Menge. Dieses wird leider! häufig geradezu zur schweren Sünde für den Prediger, als eine Versündigung an dem Worte Gottes, an der göttlichen Sendung des Predigers und an der Heilsbedürftigkeit des christlichen Volkes, dem angenehmer Ohrenkitzel für das Wort der Wahrheit, süßeinschläferndes Opium statt der wahren und ächten Fuß- und Augensalbe, eine schöngeistige Declamationsübung statt des einfachen Wortes vom Kreuze geboten wird. Wehe dem Prediger, der Sich selbst, und nicht Christum predigt! Die Heilsgefahr, welche dem Prediger aus dem Beifalle der Zuhörer erwachsen kann, muß ihn schon an und für sich darauf leiten, den bereits errungenen Beifall nach seinem wahren Werthe zu beurtheilen, und wenn er sich auch in keiner Rücksicht Etwas vorzuwerfen hat, dennoch stets vor Augen zu behalten, daß wir, wenn wir auch Alles gethan haben, doch nur unwürdige Diener des göttlichen Wortes sind, daß weder der, der pflanzt, noch der, welcher begießt, Etwas ist, sondern Gott, welcher das Wachsthum gibt (1 Kor. 3, 7.). — Lob und Tadel des Geistlichen überhaupt beruhen, wie der Beifall des Predigers, auf dem Urtheile der Menschen, und wollen ebenso nach ihrem ächten und objectiven Werthe oder Unwerthe beurtheilt sein; Gewissenhaftigkeit in Erfüllung der Berufspflichten, weise Rücksicht auf die oft ganz individuellen Bedürfnisse der Gemeinde bringen die dem Lobe und Tadel schuldige Aufmerksamkeit von selbst mit sich, ohne jene höhere und heilige Gleichgültigkeit gegen alle erschaffenen Dinge zu gefährden, welche der große Ascete Ignaz von Lojola unter die Fundamente des geistlichen Lebens

zählt (Exercitia spiritualia de Principio seu fundamento). Wer seine eigene Ehre sucht, der wird sie nicht finden (Luk. 17, 33.), oder, wenn er sie fand, so hat er seinen Lohn schon empfangen (Matth. 6, 2.); wer aber in allem Gottes Ehre sucht, wird dabei auch seine Ehre finden, und am sichersten für seine Ehre sorgen, denn es ist Einer, welcher sie für ihn suchen, und in seiner Sache richten wird (Joh. 8, 50.). [Bruno Schön.]

Beiram (بيرام), ein türkisches Wort, welches Fest bedeutet, ist der Name der beiden jährlich wiederkehrenden religiösen Feste der Mohammedaner, an welchen allein sie von aller Arbeit ruhen, und sich der Freude oder Erholung überlassen. Das erste fällt auf den ersten Tag des Monats Schewwal, welches der 10te ihres Jahres ist, und endigt das Fasten, welches sie während des vorhergehenden Monats Ramadan halten, und wird daher im Arabischen Id al-Fitr, d. i. Fest des Brechens der Fasten genannt; und das zweite 70 Tage nachher auf den 10ten des Monats Dsul-Hidscha, welches der 12te und zugleich der Wallfahrtsmonat ist, und heißt im Arabischen Id al-Korban, d. i. Fest des Opfers, weil an ihm das gesetzliche Opfer geschlachtet wird. Jenes dauert drei Tage, und dieses vier, weßhalb auch das erste das kleine und das zweite das große Beiram genannt wird. Die religiöse Feier ist, mit Ausnahme des Opfers, an beiden Festen gleich, und findet nur am ersten Tage eines jeden Statt; sie besteht darin, daß das gewöhnliche täglich fünfmal zu verrichtende Gebet noch einmal, und zwar eine Stunde nach Sonnenaufgang, in der Moschee verrichtet und unmittelbar nach diesem das Kotba, ein allgemeines Gebet, worin insbesondere der regierende Kaliph oder Sultan eingeschlossen ist, vorgetragen wird. (Dasselbe findet sich vollständig in Ohsson, Tableau gén. de l'empire Othoman. Tom. II. p. 214.) Die übrigen Tage des ersten Festes dienen bloß zur Erholung. Das Opfer an dem zweiten Fest besteht in einem Hammel oder Ochsen oder Kameel, welches jeder freie und ansässige Muselmann, wenn es sein Vermögen erlaubt, am ersten Tage gleich nach dem Beiramsgebet in seinem Hause schlachtet, davon einen Theil für sich behält, und den Rest — nicht unter einem Dritttheil — an die Armen vertheilt. Dasselbe geschieht auch von den Pilgern zu Mekka, wo überdieß ein Hammel als gemeinsames Opfer für alle Muselmänner geschlachtet wird. Es kann aber auch noch am zweiten und dritten Tag geschlachtet werden, aber nicht mehr am vierten. Die Feier dieser Feste unterscheidet sich von der des Freitags, als des wöchentlich wiederkehrenden, zum gemeinsamen Gottesdienst der Mohammedaner bestimmten, Feiertages dadurch, daß an letzterem das Kotba unmittelbar vor dem Mittagsgebet gesprochen, und nur während dieser Zeit keine Arbeit verrichtet wird. Da das Beiram beweglich ist, so kann es auf jeden Tag fallen; fällt es daher auf den Freitag, so wird an demselben sowohl das Beirams- als das Freitagsgebet, jedes zu seiner Zeit, in der Moschee verrichtet; und da das mohammedanische Jahr ein Mondjahr ist, und nur 354 Tage dauert, so kommt das Beiram innerhalb 33 Jahren in jeder Jahreszeit vor. [Wetzer.]

Beispiele nehmen im katechetischen und homiletischen Unterrichte eine Hauptstelle ein. Sie erläutern die abstracten religiösen Begriffe, wecken das Interesse und stärken die Willenskraft zur Nachahmung. Darum hat namentlich der Orden, welcher die Erziehung der Jugend zu seiner Hauptaufgabe gewählt, von jeher einen umfassenden Gebrauch von ihnen gemacht und zu gewissen Zeiten des Jahres eigene sog. Exempelpredigten zum Vortrag gebracht. Sie verfehlen indeß ihren Zweck, wenn der Unterricht damit zu überladen ist, oder wenn sie nicht einfach und treffend sind. Der erste Rang gebührt den biblischen Beispielen, wie schon Fenelon sagt: „Man suche den Kindern mehr Geschmack für die biblischen Geschichten als für andere beizubringen; nicht, indem man ihnen sagt, sie seien schöner, sondern, indem man ihnen ihre Schönheiten fühlbar macht, ohne darüber zu sprechen ...

Sie reizen die Neugierde der Kinder nicht nur, sondern sie offenbaren ihnen zugleich die Grundlagen der Religion, und prägen dieselbe ihrem Geiste ein. Man müßte das Wahre der Religion schlechterdings nicht kennen, wenn man nicht sähe, daß sie durchaus historisch ist. In einer Reihe wunderbarer Thatsachen finden wir ihre Gründung, ihre Dauer, alles dasjenige, was sie uns ausüben und an sie glauben lehren kann ꝛc." (Sur l'education des filles. p. 62.) An die biblischen Beispiele schließen sich die aus der Geschichte der Kirche und aus der Legende der Heiligen an. Auch geeignete Beispiele aus der Profangeschichte sind mit Nutzen zu gebrauchen. Erfundene Beispiele dagegen können in Predigtvorträgen niemals und im katechetischen Unterricht höchstens bei den untern Schulclassen zur Anwendung kommen, weil das Vertrauen, das die Worte des Predigers oder Katecheten mit unbedingtem Glauben hinnimmt, von diesem auch unbedingte Wahrheit verlangt, und weil durch den Mißbrauch dieses Vertrauens leicht auch die Zartheit des Glaubens an die religiösen Wahrheiten selbst gefährdet würde. [Schuster.]

Bekehrung. Die Sünde, in welcher der Mensch geboren wird, entwickelt sich ungehindert mit den Jahren und zweigt sich in mannigfache Aeste mit ihren Früchten aus; oder sie wird durch die Taufe in der Kindheit schon aufgehoben, kann aber dann an der zurückgebliebenen bösen Neigung sich wieder erzeugen und neuen Bestand und Fortgang haben. Sobald aber schwere Sünde vorhanden ist, ist die heiligmachende Gnade, das Einstrahlen des hl. Geistes in die Seele, von dem Menschen gewichen, er ist mit seinen Kräften und seinem Thun eigensüchtig sich selbst zugekehrt; er kann in diesem Zustand nichts Gottgefälliges wirken; deßhalb ist er ein Gegenstand des Mißfallens vor Gott und kann in diesem Zustande nie zur seligen Gemeinschaft mit Gott gelangen. Zugleich aber liegt die Sündenschuld auf dem Menschen, in Folge deren der Mensch zugleich nach Maßgabe der Größe und Menge seiner Sünden der Strafgerechtigkeit Gottes respective der ewigen Verdammung verfallen ist. Bekehrung nennt man nun die gänzliche Umkehr und Erneuung des Sünders, worin derselbe Furcht und Liebe Gottes faßt, in Folge davon reumüthig seine sündhafte Richtung aufgibt, in Allem seinen Willen Gott unterwirft, und anderseits von Gott Vergebung der Sünden und Heiligung der Seele empfängt. Jede Bekehruug kommt nur zu Stande in Folge der Thätigkeit Gottes und des Menschen zugleich, jedoch in der Weise, daß Gott es zuerst ist, welcher die Bekehrung einleitet. Es ist nämlich in keiner Weise denkbar, daß aus dem Menschen selbst ohne besonderes und zwar ungewöhnlich starkes Einwirken Gottes, Gedanke, Wille und Kraft der Bekehrung sich erzeuge, so wenig in dem Leichnam Leben und Gesundheit sich von selbst erzeugen kann; sondern wie es dem Leichnam natürlich ist, mehr und mehr in Verwesung sich zu zersetzen, so ist es auch dem Sünder natürlich, daß das natürlich Gute an ihm allmälig absterbe und moralische Verwesung sein ganzes Wesen verzehre. Gott, welcher nicht will, daß der Sünder verloren gehe, sondern daß er sich bekehre und gerettet werde, erweckt den Sünder durch die sogenannte zuvorkommende Gnade, indem Gott das Gewissen des Menschen entweder bloß innerlich anregt, oder indem Er dem Menschen äußerliche Begegnisse und Mahnungen zukommen läßt und zugleich die Seele zur Aufnahme derselben disponirt. Die Wege, auf welchen Gott den Menschen äußerlich und innerlich zur Bekehrung anregt, sind unendlich mannigfaltig, und wir dürfen annehmen, daß Gott keinen Sünder verloren gehen lasse, ohne ihm auf verschiedene Weise Bekehrung angeboten und nahe gelegt zu haben. Ob es wirklich dazu komme oder nicht, liegt im freien Willen des Menschen. Die erweckende Gnade, wenn der Mensch nicht mitwirkt, macht ihn einige Zeit unruhig und plagt ihn, ohne daß es zu einem heilbringenden Erfolg kommt, wie etwa ein Brechmittel, in ungenügender Dosis genommen, üble Empfindungen verursacht, ohne seine Wirkung zu thun. Im Ganzen verhält es sich mit der Aufnahme der erweckenden Gnade

Gottes von Seite der Sünder, wie mit der Aufnahme des Wortes Gottes, dessen verschiedenartige Aufnahme und Wirksamkeit Christus in der Parabel vom ausgestreuten Samen darlegt. Im günstigen Fall hält der Sünder die erweckenden Gedanken und Stimmungen fest, sucht sie durch freies Nachdenken, Lesen, Berathen, Gebet zu erweitern und zu verstärken. Namentlich ist das Thema, dem er forschend seine Betrachtung hauptsächlich zuwendet, die Menge und Größe seiner Sünde, die Majestät, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, gegen die er sich verfeindet hat; so erwacht dann ein tiefes Schuldgefühl und ein Schrecken vor den ewigen Folgen seiner Sünde. Hiemit steht nun der Sünder vor der Thüre zur Bekehrung; Bekehrung selbst ist dieser Seelenzustand noch nicht, weil wohl auch mit festgehaltener Selbstsucht und ohne alle Liebe Gottes diese Sündenangst sich verträgt; darum gibt es von hier aus auch noch einen andern Weg, der statt zur Bekehrung in Verzweiflung führt. Zur Bekehrung gelangt der Sünder nur, wenn er nun im Glauben an die Verdienste Jesu Christi die Hoffnung faßt, daß ihm Gott dieser wegen verzeihen könne und wolle. Je heller nun die Einsicht in die eigene Strafwürdigkeit und je lebendiger andererseits die frohe Hoffnung ist, daß Gott dennoch um Jesu willen vergeben wolle, desto wahrer und inniger erwacht auch Liebe Gottes und Jesu Christi, Reue aus Liebe und der entschiedene Wille, von nun an in Allem und für immer Gott zu dienen. So weit gelangt, ist der Mensch befähigt in die Kindschaft Gottes wieder aufgenommen zu werden; gewissermaßen ist er hiemit schon aufgenommen, seine Bekehrung ist eingetreten. Es mag nun, obschon nicht im engern Sinne streng unter den Begriff „Bekehrung" gehörig, noch kurz angegeben werden, worin dieselbe sich kirchlich vollendet. Gott hat nämlich einen äußern Act angeordnet, in welchem das, was unter Vermittlung der Gnade Gottes und der eigenen Bemühung des Menschen begonnen und geworden ist, seine vollständige Ausgeburt findet, das Sacrament der Buße (bei bisherigen Nichtchristen die Taufe). Die Vorbedingung, oder vielmehr das wesentlichste Element derselben, besteht in der inneren Umkehr des Sünders, wie sie bisher bezeichnet ist; hiezu kommt nun durch positive Anordnung des Christenthums die Beicht und Lossprechung. Es liegt schon im Wesen jeder Bekehrung, daß sie den Sünder drängt, die Sünde im Bekenntniß gewissermaßen auszuspeien, und die Kirche bringt dem Sünder diese Aeußerung jeder wahren Bekehrung zum Bewußtsein, indem sie im Auftrag des Herrn dieses Bekenntniß fordert. Findet der von der Kirche gesetzte Priester aus diesem Bekenntnisse, daß Reue und Besserungsernst im Sünder ist, und fordern pädagogische Zwecke nicht Verschub der Lossprechung, so spricht der Priester im Auftrag und Kraft Christi den Sünder los. Durch diese Lossprechung findet das göttliche Element der Bekehrung seine Vollendung. Ist keine Gelegenheit hiezu da, so gibt Gott auch ohne Vermittlung der Kirche, was in der Regel durch die sacramentalische Lossprechung gegeben wird. Ist die Bekehrung die Rückkehr des verlorenen Sohnes, so erscheint in der Lossprechung das Entgegenkommen und die Aufnahme von Seite des Vaters. Man könnte gewissermaßen dieselbe die der Bekehrung des Sünders entsprechende Bekehrung Gottes nennen, indem sich Gott demselben Individuum, dessen Seele ihm ein Gegenstand des Mißfallens sein mußte, in Liebe und Wohlgefallen zuwendet, allerdings nicht in Folge einer Umänderung in Gott, sondern einer Umänderung im Sünder. Es ist in und mit der Lossprechung nun der Erlaß der Sünde, die Wiederkehr der heiligmachenden Gnade und die Aufnahme in die Kindschaft Gottes ausgesprochen, realisirt und von Seite Gottes garantirt. Die Genugthuung, welche hierauf zu folgen hat, ist theils natürlich, theils positiv. Natürlich ist sie, insofern jeder Mensch, in welchem Bekehrung vor sich gegangen ist, schon von selbst in Folge davon sich getrieben fühlt, alles Böse, welches seine Sünde gestiftet, möglichst aufzuheben, wie das Beispiel des Zachäus zeigt. Positiv ist sie, indem ungeachtet Christus die Sündenschuld des Bekehrten tilgt, dennoch derselbe einige Strafe in

entsprechenden Bußwerken auf sich zu nehmen hat. In der Bekehrung ist übrigens wohl zu unterscheiden ihr Eintritt und ihre Vollendung. Schon in ihrem Beginn ist zwar die Umkehr des Willens zu Gott vorhanden, die Vergebung und Heiligung. Allein dieser Wille leidet noch an großer Schwäche, die Neigung zum Bösen ist oft noch sehr heftig, woher dann die Erscheinung kommt, daß äußerst häufig begonnene Bekehrungen in Kurzem wieder scheitern, daß aber auch im günstigsten Fall langer und schwerer Kampf nothwendig ist, in dem Maaße als der Sünder tief und lang gesunken war. Die Bekehrung vollendet sich in der Heiligkeit, wenn nämlich der Glaube, die Liebe und das Wirken für Gott in der Weise stetig und kräftig geworden ist, daß selbst jede böse Neigung hiedurch versengt und abgestorben ist. — Es mag nun hier noch eines Widerspruchs der protestantischen Confession gegen die katholische Lehre vom Zustand der Bekehrung erwähnt werden. Im Gegensatz mit dieser behauptet jene nämlich, die Sünde und Sündigkeit des Menschen werde in Folge der Bekehrung nicht ausgetilgt, sondern nur zugedeckt. Darauf dient zur Antwort, daß es vernünftiger Weise wohl denkbar ist, daß der Allmächtige, wie den übelriechenden Leichnam des Lazarus zum Leben und zur Frische, so auch die sündigtodte Seele zur Heiligkeit erwecken könne, nicht aber, daß der Allwissende sich gleichsam selbst die Augen zuhalte und etwas vor sich zudecken könne, was in Wahrheit vorhanden ist. Will man aber die rückbleibende böse Neigung als Beweis annehmen, daß die Sünde ungeachtet der Vergebung doch noch vorhanden, somit nur zugedeckt sei, so gilt zur Antwort: Es ist bekannt, daß Blut, Galle und manche körperliche Zustände ohne alle Betheiligung des Willens in verschiedener Richtung böse Neigungen erwecken und erhöhen können; deßgleichen können gewisse Getränke und Arzneimittel bewirken, daß manche Stimmungen, worin der Mensch höchst reizbar ist, sich legen und in Ruhe und Freundlichkeit sich verkehren. Wäre nun die Neigung schon die Sünde, so müßte der Arznei und dem Getränk das seltsame Verdienst beigelegt werden, einigermaßen von der Sünde erlöst zu haben. Die böse Neigung, welche auch nach der Sünde noch im Menschen zurückbleibt, ist, so lange ihr der Wille standhaft widerstrebt, so wenig Sünde, als eine von Außen kommende Versuchung, wenn der Mensch ihr widerstrebt; und jede unbefangene Lehre von der Zurechnung spricht sogar dem Menschen, welcher schwer gegen seine Neigungen zu kämpfen hat und Gott treu bleibt, noch einen höhern moralischen Werth zu, als dem schon von Natur gutgemütheten Menschen bei gleicher Treue. [A. Stolz.]

Bekenner (Confessores). Nach einem in die älteste Zeit der Kirche hinaufreichenden Sprachgebrauche unterscheidet man zwei Hauptclassen von Heiligen, Martyrer (s. d. A.) und Bekenner (oft auch Apostel, Martyrer und Bekenner). Unter den letztern verstand man anfangs nur solche Heilige, die zur Zeit der Verfolgung den christlichen Glauben vor den Richtern muthvoll bekannten, ohne wirklich durch leibliche Mißhandlung verfolgt, namentlich aber ohne getödtet zu werden. Bald hat sich jedoch der Begriff des Wortes erweitert, und man bezeichnete, namentlich nachdem die Christenverfolgungen aufhörten, mit dem Worte Bekenner diejenigen männlichen Heiligen, welche sich durch hohe Glaubenskraft, durch hohe Frömmigkeit und hohe sittliche Vollendung, dann zum Theil auch zugleich durch hohe Verdienste um Kirche und Religion im Leben ausgezeichnet hatten. In diesem Sinn ist dann das Wort Bekenner in der Kirchensprache herrschend geworden, und man begreift daher unter diesem Namen alle männlichen Heiligen außer den Martyrern. Der Name Bekenner selbst, obschon er ohnehin auch aus der Natur der Sache erklärt werden kann, lehnt sich offenbar an Matth. 10, 32. an. In den Bekennern sucht demnach die Kirche heiligen Vollendeten aus allen Jahrhunderten und aus allen Kreisen des kirchlichen Lebens ein ehrendes Andenken zu erhalten. Es gehören dahin Vollendete, die entweder, wie die Apologeten und Kirchenväter, dem Christenthum durch die Waffen der Intelligenz und

Wissenschaft sein Dasein und seine Herrschaft auf Erden erhalten und gründen halfen; oder solche, die theils als begeisterte Glaubensboten auch in spätern Zeiten das Licht und den Samen des Evangeliums unter heidnische Völker trugen, theils als Säulen der Kirche dieselbe unter allen Stürmen aufrecht erhielten und das Christenthum durch die Nacht und Barbarei der Jahrhunderte retteten; endlich Männer und Jünglinge, die durch das ideale Beispiel ihres gottbegeisterten Glaubens und Sinnes, ihrer großen Tugenden, ihres reinen Wandels, ihrer hohen Selbstverläugnung, ihrer glühenden Andacht und innigen Frömmigkeit unendlich viel dazu beitrugen, das Bewußtsein und den Geist des christlichen Glaubens und Lebens, die Begeisterung für Gott und Christus in der Kirche und in der Menschheit zu erhalten, fester zu gründen und in weitern Kreisen zu verbreiten. — Wenn in der kirchlichen Liturgie unter den verschiedenen Bekennern verschiedene Unterscheidungen zugelassen werden (Pontifices, non Pontifices, Doctores), so geschieht dieß theils wegen der verschiedenen Fassung der Gebete und Gesänge und des Officiums überhaupt mit Beziehung auf die verschiedene Wirksamkeit der Bekenner, theils auch wegen des verschiedenen Grades der Verehrung selbst, die ihnen gewidmet ist. Diese letztere Verschiedenheit beruht aber keineswegs auf dem höhern oder geringern äußern Range, den diese Heiligen im Leben einnahmen, sondern in dem größern Verdienste um Kirche und Religion, das etwa zur innern Vollendung noch hinzukam. Durch jene Unterscheidungen soll daher keineswegs ein äußeres Rangverhältniß bezeichnet werden. Im Gegentheil tritt gerade in der kirchlichen Verehrung der Bekenner recht fühlbar der innere Grund hervor, um deßwillen die Kirche ihr Gedächtniß ausgezeichnet hat. Denn neben den Päpsten und Prälaten, den Fürsten, Königen und Kaisern erscheinen in gleicher Linie arme Bürger, schlichte Landleute, demüthige, zu ihrer Zeit der Welt unbekannte Mönche, von allem weltlichen Glanze verlassene Einsiedler, Bettler. Es ist also bloß der innere Werth und das höhere Verdienst, das hier Geltung erhält, warum ihr Gedächtniß der Vergangenheit entrissen und von der Nachwelt gefeiert wird. Die Verehrung der Bekenner trat, wenigstens nach den uns vorliegenden Zeugnissen, nicht so frühe in den kirchlichen Cultus ein als die Verehrung der Martyrer, die mit der der Apostel den ersten Zeiten des Christenthums angehört, eine Erscheinung, die uns nicht befremden kann. Die Verehrung der Bekenner mußte schon darum in der ersten Zeit zurücktreten, weil der Schmuck der Heiligkeit ohne das Martyrium in der ersten Kirche keine Auszeichnung Einzelner, sondern der ganzen Kirche oder doch der Mehrzahl ihrer Glieder war. Nur in den Martyrern offenbarte sich in jenen Jahrhunderten die Heiligkeit in eminentem Grade. Auf ihrem Heldenmuthe ruhete die Erhaltung des Christenthums, und ihre begeisterte Verehrung selbst hatte eine große moralische Kraft zur Erweckung gleicher heroischer Begeisterung für den Glauben in den übrigen Gläubigen. Dennoch begegnen uns schon frühe Spuren auch von der liturgischen Verehrung der Bekenner. Ganz abgesehen davon, daß schon theilweise die Apostel selbst hierher bezogen werden müssen — denn gewiß wendete sich ihnen die liturgische Verehrung schon der ersten Kirche nicht bloß als Martyrern, sondern eben als Aposteln zu — wird von den kirchlichen Schriftstellern und namentlich von den kirchlichen Rednern der ersten Jahrhunderte schon die Aufforderung zur Nachahmung der Martyrer keineswegs auf das bloße Martyrium selbst beschränkt, sondern dieselben werden von ihnen als Ideale der frommen Begeisterung und christlichen Selbstverläugnung überhaupt dargestellt. So war schon in der Verehrung der Martyrer die Verehrung der Bekenner selbst gegeben oder nahe gelegt. Es finden sich aber auch vom dritten Jahrhundert an für das Dasein dieser Verehrung ausdrückliche Zeugnisse. Schon Origenes spricht von einer Fürbitte aller Heiligen Gottes (De orat. c. 11. In Cantic. 4, 4. Contr. Cels. l. 8.) In demselben Jahrhundert ist Cyprian bemüht, den Bekennern gleiche Verehrung mit den Martyrern zu vindiciren (Ep. 37

ad Presbyt. et Diac. de zel. et liv.). Mehr Spuren begegnen uns indessen vom vierten Jahrhundert an (Hieron. ep. 108 ad Eust. — Vit. s. Hilar. Sozom. 3, 14). Besonders tritt die Verehrung der hl. Jungfrau in dieser Zeit bestimmt hervor. Im Abendlande wissen wir namentlich vom hl. Martinus, Bischofe von Tours, der um das J. 400 starb, daß ihm bald nach seinem Tode eine hohe kirchliche Verehrung, zunächst im fränkischen Reiche, zu Theil ward, das ihn zu seinem Patron erhob und seinen Sterbetag als allgemeinen Feiertag beging. Von jetzt an wurde die Verehrung der Bekenner allgemeiner und floß bald mit der der Martyrer zusammen. Uebrigens erscheint die größere Theilnahme für die Verehrung der Bekenner gerade vom vierten Jahrhundert an an ihrer geeigneten historischen Stelle, indem sich gerade jetzt ein ruhigeres kirchliches Leben zu bilden anfing, und das Beispiel stiller Tugenden daher jetzt besondere Bedeutung gewann. Auch die Aufnahme alttestamentlicher Personen zur kirchlichen Verehrung gehört den ersten Jahrhunderten an. — Die wirkliche kirchliche Verehrung der Bekenner ist übrigens erst von der kirchlichen Ermächtigung dazu abhängig (s. Beatification und Canonisation). Vielen Bekennern wird nur in gewissen Ländern und Kirchen, andern in der ganzen Kirche die kirchliche Verehrung zu Theil. Zu den letzteren gehören fast ohne Ausnahme diejenigen, welche durch die Aufnahme in die römische Liturgie eines universellen Gedächtnisses gewürdigt worden sind. Vgl. J. B. Lüft, Liturgik (s. Heilige). [Lüft.]

Bekenntniß, s. Beicht.

Bekenntnißschriften, s. symbolische Bücher.

Bel, s. Baal.

Bel und der Drache. Das 14te Capitel des Buches Daniel nach der Vulgata und LXX enthält zwei Berichte über Daniels spätere Wirksamkeit und Schicksale am babylonischen Hofe, die im hebräisch-chaldäischen Daniel nicht vorhanden sind und zu den deuterocanonischen Abschnitten des Buches gehören. — I. Der erste bezieht sich auf den babylonischen Götzen Bel und seinen Tempel. Daniel nämlich wurde vom babylonischen Könige gefragt, warum er den Bel nicht verehre, und erwiederte, daß er nur den lebendigen Gott, nicht aber von Menschenhänden verfertigte Bilder anbete. Auf die Bemerkung, daß auch Bel ein lebendiger Gott sei, da er ja täglich eine große Menge von Speisen und Getränken zu sich nehme, antwortete Daniel, daß nicht Bel selbst dieses thue, sondern seine Priester dießfalls für ihn einstehen. Die sofort zur Rede gestellten Priester läugneten dieses, und es wurde auf ihren Wunsch der Altar Bels mit Speisen und Getränken beladen, dann die Thüre des Tempels verschlossen und mit dem königlichen Siegel versehen. Am folgenden Morgen fand man das Siegel unversehrt, nach Oeffnung der Thüre aber doch keine Speisen und Getränke mehr auf dem Altare, und Daniel schien Unrecht zu haben. Er hatte aber am Abend zuvor den Boden des Tempels mit Asche bestreuen lassen, und nun zeigte er dem Könige die in der Asche sichtbaren Fußtritte von Männern, Weibern und Kindern. Die Priester, wiederum zur Rede gestellt, entdeckten jetzt ihren geheimen Gang in den Tempel und wurden sofort hingerichtet, und Daniel, dem der Tempel zur Verfügung gestellt wurde, ließ denselben zerstören. — II. Der zweite jener Abschnitte bezieht sich auf den zu Babylon verehrten Drachen. Als Daniel gefragt wurde, warum er diesen nicht anbete, der doch offenbar ein lebendiger Gott sei, erbat er sich die Erlaubniß, beweisen zu dürfen, daß er kein Gott sei, und als ihm dieses gestattet wurde, machte er Kuchen aus Pech, Fett und Haaren und gab sie dem Drachen zu fressen, worauf derselbe zerbarst. Die Babylonier, hierüber erzürnt, forderten die Auslieferung Daniels und warfen ihn in eine Grube, in der sieben hungrige Löwen waren, die ihn jedoch nicht beschädigten. Bis zum sechsten Tage war er ohne Speise, jetzt erhielt er solche durch den Propheten Habakuk, den ein Engel aus Palästina nach Babylonien und wieder zurück brachte. Am siebenten Tage kam

der König selbst zur Löwengrube, ließ den Daniel herausnehmen und seine Verfolger hineinwerfen, die sogleich von den Löwen zerrissen wurden. — Als Urtext unseres Capitels betrachten die neuern Gelehrten meistens den noch erhaltenen griechischen Text, die älteren dagegen halten ihn größtentheils für die Uebersetzung eines hebräischen Originals. Für diese Ansicht hat sich auch Eichhorn wieder entschieden, und ohne Zweifel mit Recht. Denn es zeigen sich in dem verhältnißmäßig kleinen Abschnitte wirklich Spuren eines hebräischen oder chaldäischen Urtextes, wie z. B. daß der ganze Bericht mit καὶ beginnt, ohne damit an etwas Vorausgehendes anzuknüpfen, daß καὶ im Anfang des Nachsatzes steht (V. 14) und die Redensarten πάσης σαρκὸς κύρεια (V. 5), δος μοι ἐξουσίαν καὶ ἀποκτενῶ (V. 26) als Hebraismen oder Chaldaismen erscheinen. Sodann hat auch Theodotion, der sich sonst nach dem hebräischen Texte richtet, dieses Capitel ebenfalls und zwar in einer von der alexandrinischen Uebersetzung etwas abweichenden Gestalt. Endlich findet sich ein Theil desselben in einem alten rabbinischen Buche (Bereschit rabba) in chaldäischer Sprache und solcher Gestalt, daß es sich nicht wohl als Uebersetzung des alexandrinischen oder Theodotion'schen Textes ansehen läßt und mithin wahrscheinlich noch ein Ueberrest des ursprünglichen Textes ist, vielleicht zu Gunsten rabbinischer Ansichten etwas entstellt. Und es ist bemerkenswerth, daß der Theodotion'sche Text diesem etwas näher steht als der alexandrinische; jener wird daher auch hier wie überhaupt beim ganzen Daniel den Vorzug vor diesem verdienen. — Ueber den Verfasser der fraglichen Berichte sind die Gelehrten nicht einig. Daß sie von Daniel selbst herrühren, war im Alterthum die herrschende Ansicht (cf. Goldhagen, introductio. II. 476); weil jedoch im alexandrinischen Texte die Aufschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί vorangeht, so haben Manche auch den Propheten Habakuk für den Verfasser gehalten. Da jedoch diese Aufschrift in dem zuverlässigeren Theodotion'schen Texte fehlt, so kann sie nicht wohl für mehr als eine bloße Vermuthung über den Verfasser gehalten werden. Von ihr aber abgesehen kommt nichts in dem Abschnitt vor, was in eine nachdanielische Zeit führte oder entscheidend gegen Daniels Auctorschaft spräche, wiewohl sich dieselbe durch positive Gründe allerdings auch nicht ausreichend beweisen läßt. Der historische Charakter der beiden Berichte wird von den meisten neuern Gelehrten nachdrücklich angefochten und dabei auf einige historische Verstöße, Unglaublichkeiten und Wunder aufmerksam gemacht. Zu jenen Verstößen rechnet man, daß Daniel als Priester bezeichnet werde, da er doch vom königlichen Hause abstammte, daß den Babyloniern Schlangencult zugeschrieben werde, dem sie doch nie ergeben waren, und daß Daniel den Belustempel zerstört haben soll, was doch erst weit später durch Xerxes geschehen sei. Allein die königliche Abstammung Daniels ist unerwiesen und unerweislich; gewiß ist nur, daß er von vornehmer Abkunft war, das konnte er aber auch als Priester sein; zudem ist ἱερεῖς eben Uebersetzung von כֹּהֵן, was auch höhere Staatsbeamten bezeichnet. Sodann daß die Babylonier keinen Schlangencult gekannt haben, ist unwahr; schon die Verehrung einer Belschlange (חזרמרבכ) bei den Phöniziern deutet auf den engen Zusammenhang des Bel- und Schlangencultes auch bei den Babyloniern, und die Bildsäule der Rhea im Belustempel zu Babylon hatte ja wirklich silberne Schlangen neben sich (Diod. Sic., Biblioth. II. 9). Endlich daß Daniel den Belustempel dem Erdboden gleich gemacht habe, wird nicht gesagt, wenigstens liegt dieß nicht nothwendig in dem κατέστρεψεν V. 22; wenn aber auch, so war dessen Wiederherstellung lange vor Xerxes für die Babylonier ein Leichtes. Als unglaublich bezeichnet man, daß der Perser Cyrus als Polytheist erscheine, und den Priestern gegenüber die größte Leichtgläubigkeit, sowie dem stürmischen Volke gegenüber die größte Schwäche zeige. Allein mag man von den persischen Religionsbegriffen des Cyrus sagen, was man will, Polytheist war er wirklich, wenigstens benahm er sich als solchen, wie Xenophon ausdrücklich bezeugt (Cyrop.

VII. 5, 57). War er aber Polytheist, so kann seine Leichtgläubigkeit den Priestern gegenüber nicht mehr befremden. Mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Götzen war die Neigung, dem falschen Vorgeben der Priester zu glauben, natürlich mitgegeben. Endlich dem stürmischen Volke nachzugeben, konnte Cyrus leichtlich durch seine augenblickliche Lage sich genöthigt sehen. Von den auffallenden Wundern kommt das eine, die Erhaltung Daniels in der Löwengrube, auch im hebräisch-chaldäischen Daniel vor (Cap. 6), und kann hier so wenig wie dort gegen historischen Gehalt etwas beweisen; das andere, die Speisung Daniels durch Habakuk, ist unserm Berichte allerdings eigenthümlich, kann aber nicht mit Recht für unhistorisch erklärt werden, so lange nicht die Unmöglichkeit der Wunder überhaupt bewiesen ist (vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. II. 3. S. 255—263). [Welte.]

Beleidigung ist eine durch Worte oder Handlungen vollbrachte Verletzung der dem Nächsten gebührenden Achtung (s. d. A.). Geschieht sie in Gegenwart des Nächsten namentlich durch entehrende Aeußerungen, so heißt sie Beschimpfung. Indessen ist die Beleidigung oder Beschimpfung vom gerechten Vorhalt, welcher für den Zweck der Besserung (Matth. 8, 26.) oder zur Beschämung der verstockten Bosheit (Matth. 23; Apg. 7) gemacht wird, wohl zu unterscheiden. Sie ist gleich der Verleumdung oder Ehrabschneidung (s. d. A.) Ungerechtigkeit in Betreff der Sache, unterscheidet sich aber von dieser wieder durch die Heftigkeit oder Leidenschaftlichkeit ihrer Weise, und wird von der göttlichen Offenbarung (Matth. 5, 22; Röm. 12, 44; Eph. 4, 31) aufs Strengste verworfen. Ihre Würdigung im Einzelnen hängt von dem Grade der Verletzung, der Größe des Affectes und den begleitenden Umständen ab. Gleich der Ehrabschneidung fordert sie Restitution in der Form der Abbitte (s. d. A.), des Widerrufs, der Ehrenerklärung ꝛc. [Schuster.]

Belial, s. Teufel.

Beliten. Unter den verschiedenen Ketzereien, welche Philastrius vor den Zeiten Christi findet, nennt er auch die der Beliten. Sie soll darin bestanden haben, daß ihre Anhänger, wie schon der Name andeutet, den in der vorderasiatischen Mythologie berühmten König Belus abgöttisch verehrten.

Bellarmin, Franz Romulus Robert, wurde am 4. Oct. 1542 in dem Städtchen Monte Pulciano im Gebiete von Florenz geboren, und war ein Neffe des Cardinals Cervino, der im J. 1555, während des Trienter Concils, unter dem Namen Marcell II. den päpstlichen Stuhl bestieg. Doch starb dieser schon am 21sten Tage nach seiner Erhebung, also viel zu frühe, um auf das Geschick seines Neffen Einfluß haben zu können. Bellarmin war damals erst 13—14 Jahre alt und hatte die höheren Studien noch nicht begonnen. Seine erste Bildung erhielt er in seiner Vaterstadt und zeichnete sich schon als Knabe durch außerordentliche Talente aus. Als Jüngling von 18 Jahren trat er im Jahre 1560 in den eben unter Jacob Lainez, dem Freunde und Nachfolger des hl. Ignatius, blühenden Jesuitenorden und machte als angehender Jesuite zu Rom seine philosophischen Studien. Nach Beendigung derselben (1563) schickten ihn seine Obern nach Florenz, damit er hier auf einige Zeit ein Gymnasiallehramt übernehme, wie es denn bekanntlich Sitte der Jesuiten war, ihre jungen Mitglieder in der Zwischenzeit zwischen den philosophischen und theologischen Studien einige Jahre lang für den Gymnasialunterricht zu verwenden. Nicht lange, so wurde Bellarmin von Florenz nach der Stadt Mondovi in Piemont versetzt, um hier im Jesuitencollegium drei Jahre lang (von 1564—1567) Rhetorik zu lehren und die großen griechischen Redner zu erklären. Im J. 1567 begann er sofort das Studium der Theologie und widmete sich derselben zwei Jahre lang zu Padua und hierauf noch ein Jahr lang zu Löwen in den Niederlanden, wohin ihn der Ordensgeneral um höherer Rücksichten willen geschickt hatte. Der Gesellschaft Jesu stand nämlich nach dem Tode des Lainez der hl. Franz Borgia vor, welcher früher einer der höchsten

Granden Spaniens, Herzog von Gandia und Vicekönig von Catalonien gewesen war, aber nach dem Tode seiner Frau aus religiösem Eifer in den Jesuitenorden trat, alle ihm angetragenen Bisthümer und Erzbisthümer, selbst den Cardinalpurpur zurückwies, dagegen im J. 1564 nach dem Tode des Jacob Lainez das Amt eines Jesuitengenerals übernahm und bis zu seinem seligen Ende im J. 1572 die berühmte Gesellschaft mit frommem Eifer leitete. Dieser heilige Mann hatte den jungen Bellarmin ausersehen, daß er gegen die in den Niederlanden sich ausbreitende Reformation einen festen Damm bilden sollte, und schickte ihn darum schon im letzten Jahre seiner theologischen Studien nach Löwen. Gleich nach Beendigung derselben beauftragte er ihn (im J. 1570), an der gleichen Universität Theologie zu lehren, und Bellarmin war der erste Jesuite, der eine Lehrkanzel der Gottesgelehrsamkeit zu Löwen bestieg. Während seiner sechs- bis siebenjährigen Wirksamkeit daselbst nahm er an dem Streite seines Ordens mit Michael Bajus Antheil und verfaßte zwei gelehrte Werke, nämlich eine sehr oft gedruckte hebräische Grammatik und eine Art Literärgeschichte oder Patrologie, mit dem Titel: de scriptoribus ecclesiasticis. Letzteres Buch wird noch heutigen Tags von den Theologen gebraucht. Die hebräische Grammatik dagegen ist nunmehr veraltet und vergessen. Im J. 1576 von dem vierten Jesuitengeneral, Eberhard Mercurian, nach Italien zurückberufen, hielt Bellarmin im Jesuitencollegium zu Rom unter außerordentlichem Zulaufe 12 Jahre lang (von 1576—1589) jene berühmten polemischen Vorlesungen, aus welchen sein Hauptwerk: Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos erwuchs, das in der ersten Ausgabe zu Rom im J. 1581 in drei Foliobänden erschien, seither aber unendlich oft in den verschiedensten Ländern und Städten und in allerlei Format, wieder abgedruckt wurde. Es ist dieß das ausführlichste Werk, welches zur Vertheidigung des katholischen Glaubens, namentlich gegen die Angriffe der Protestanten, bis auf den heutigen Tag erschien, und hat sowohl durch die ungeheure Erudition, die darin zu Tage tritt, als durch die würdige, von aller Schmähung der Gegner freie Polemik dem Verfasser unvergänglichen Ruhm gebracht. — Bald darauf veröffentlichte Bellarmin auch seine Schrift: de translatione imperii Romani a Græcis ad Francos, gegen den Protestanten Flacius Illyricus gerichtet, sowie sein Schriftchen über den Ablaß (de indulgentiis et jubilæo). — Derselbe genoß jetzt schon in Rom solcher Achtung, daß ihn der Papst und mehrere Cardinäle bei wichtigen Angelegenheiten zu Rath zogen; Sixtus V. aber, der ein besonderer Verehrer Bellarmin's war und sich seiner auch bei Herausgabe der Vulgata bedient hatte, schickte ihn im Januar 1590 als Gehilfen des Legaten Cajetan nach Frankreich, damit er dem Umsichgreifen des Protestantismus in diesem Lande durch Colloquien mit den huguenottischen Theologen steure und die Interessen der katholischen Kirche in dieser eben für Frankreich sehr stürmischen Zeit schütze und bewahre. Es war nämlich Jahrs zuvor König Heinrich III. von Frankreich durch Jacob Clement am 1. August 1589 ermordet und von den Liguisten der Cardinal von Bourbon zum Könige von Frankreich ausgerufen worden, im Gegensatze gegen den huguenottischen Heinrich (IV.) von Navarra, welcher den französischen Thron als sein rechtmäßiges Erbe beanspruchte. Den Liguisten lag Alles daran, unsern Bellarmin und durch ihn den Papst zur Theilnahme an der Ligue und zur Opposition gegen Heinrich IV. zu bewegen; aber der kluge Jesuite widerstand allen diesen Versuchen, hielt sich von der Politik gänzlich ferne und beschränkte sich einzig auf seine religiöse und theologische Mission. Während Bellarmin sich in Paris aufhielt, wurde diese Stadt von Heinrich IV. (im Mai 1590 und den folgenden Monaten) belagert, und Ersterer hatte alle Bedrängnisse dieser, namentlich durch Hungersnoth so furchtbaren Begebenheit zu ertragen. Um diese Zeit starb der große Sixtus V. (den 24. August 1590), und da seine Nachfolger, namentlich Gregor XIV., in Betreff Frankreichs einer andern Politik

huldigten, d. h. die Ligue unterstützten, so war dieß wohl der Grund, daß Bellarmin so schnell von Paris abgerufen wurde. Uebrigens blieb er auch bei Gregor XIV. und Clemens VIII. in hohen Ehren und wurde von ihnen zur Verbesserung der Sixtinischen Vulgata verwendet. Bald darauf, 1592, erhielt Bellarmin das Amt eines Rectors am Jesuitencollegium zu Rom und wurde drei Jahre später, 1595, zum Provincial seines Ordens im Königreiche Neapel erhoben. Aber im J. 1597 rief ihn Clemens VIII. nach Rom zurück, erhob ihn an der Stelle des Cardinals Franz von Toledo zu seinem Theologen, zum Rathe an der Inquisition, sowie zum Examinator der Bischöfe, und schmückte ihn im J. 1599 trotz seines Sträubens mit dem Purpur des Cardinalats. Aber auch in dieser hohen Stellung blieb Bellarmin der einfache Mönch, wie zuvor, lebte in strengster Erfüllung seiner Ordenspflichten, mied sogar den mit seiner Kirchenwürde fast nothwendigst verbundenen höheren Aufwand, befleißigte sich einer wahrhaft apostolischen Armuth und legte stets die größte Uneigennützigkeit und Selbstverläugnung an den Tag. Dabei bewies er zugleich auch eine edle Freimüthigkeit, und trug kein Bedenken, den Papst Clemens auf alle Mißbräuche und Fehler, welche er in der Regierung der Kirche und des Kirchenstaats entdeckte, aufmerksam zu machen. Der Papst aber nahm alle diese Rügen freundlich auf und war so wenig beleidigt, daß er hie und da in aller Güte gegen den Tadel des allzustrengen Censors Einwendungen machte. Dagegen scheint Bellarmin durch etwas Anderes doch die Gunst dieses Papstes einigermaßen eingebüßt zu haben, wenigstens entfernte ihn Clemens im J. 1602 aus Rom, indem er ihm das Erzbisthum Capua ertheilte. Der Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung liegt wohl in Folgendem: Bellarmin hatte sich zwar für seine Person, namentlich in seinen Disputationen adversus hæreticos, der strengern Gnadenlehre zugewandt, wie dieselbe von den Thomisten vertheidigt wurde. Als aber jetzt der Kampf zwischen den Jesuiten und Dominicanern (Thomisten) über die Gnade ausbrach, stellte er sich doch auf die Seite seines Ordens und suchte seinen Einfluß auf den Papst zu dessen Gunsten zu verwenden. Als darum die öffentlichen Sitzungen der Congregatio de auxiliis zu Rom begannen, wurde Bellarmin, wie es scheint, auf Verlangen der Dominicaner entfernt, denen der Papst wohl darum entsprach, weil er selbst ein thomistischer Theologe war und weil ihn Bellarmin hatte hindern wollen, in dieser Sache eine Entscheidung zu geben. Während dieser Art von Exil verfaßte Bellarmin im J. 1603 einen Katechismus, dem die Ehre zu Theil geworden ist, in äußerst viele Sprachen der Welt übersetzt zu werden. Ursprünglich italienisch geschrieben, ward er bald ins Lateinische (christianæ doctrinæ explicatio), dann ins Arabische, Slavonische, Armenische, Syrische, Neugriechische, Albanische und in alle neue europäische Sprachen übertragen. Nach dem Tode des Papstes, 1605, erschien Bellarmin wieder in Rom, nahm Antheil an der Wahl Leo's XI., erhielt schon dießmal viele Stimmen und wäre nach Leo's schnellem Tode selbst zum Papste gewählt worden, wenn er sich nicht entschieden hiegegen erklärt und wenn nicht Cardinal Aldobrandini gegen die Erhebung eines Jesuiten allerlei politische Bedenken vorgebracht hätte. So kam jetzt die Tiare an Paul V., welcher den Bellarmin wieder in Rom festhielt und ihm auf seinen dringenden Wunsch auch das Erzbisthum abnahm. Der fromme Cardinal wollte keine kirchliche Stelle besitzen, der er nicht in persönlicher Anwesenheit vorstehen könnte. Ja er schlug sogar ein Jahrgeld aus, welches der Papst ihm auf jenes Erzbisthum anweisen wollte. Die weitern 15 Jahre seines Lebens widmete er ganz seiner kirchlich-politischen und literarischen Thätigkeit, und übernahm namentlich auch die Aufsicht über das teutsche Collegium zu Rom. Besondere Erwähnung verdient es, daß Bellarmin als Mitglied der römischen Inquisition auch beim ersten Processe Galiläi's betheiligt war. Ein merkwürdiges hieher gehöriges Actenstück, von der Hand Bellarmin's selbst geschrieben, ist erst im J. 1811 in Frankreich veröffentlicht worden (in der Biographie universelle Tom. IV.

p. 92), scheint aber bis auf den heutigen Tag in Teutschland wenig bekannt zu sein, weßhalb wir uns erlauben, die Hauptstelle daraus mitzutheilen. „Da wir Robert Cardinal Bellarmin in Erfahrung gebracht haben, daß Herr Galiläi verläumdet und ihm nachgesagt worden ist, er habe in unsere Hände seine Lehre abgeschworen und sei zu einer Buße verurtheilt worden, so erklären wir anmit wahrheitsgemäß, daß der genannte Herr Galiläi nicht abgeschworen hat, weder in unsere Hände, noch in die eines Andern, weder zu Rom, noch anderswo, und daß er auch zu keiner Buße, sei sie was immer für eine, verurtheilt worden sei." Dieses Actenstück ist vom 26. Mai 1616 datirt und enthält zugleich die weitere Nachricht, daß dem Galiläi bedeutet worden sei, die copernikanische Lehre dürfe nicht förmlich behauptet, sondern nur als Hypothese dargestellt werden. Der weitere Verlauf der Galiläischen Angelegenheit aber, namentlich seine zweite Processirung im J. 1633, ist aus den Münchner historisch-politischen Blättern (Bd. VII.) bekannt. Bellarmin war damals schon über 10 Jahre todt. In die letzte Periode seines Lebens fällt auch seine Theilnahme an den Kämpfen des heil. Stuhles mit Venedig. Diese stolze Republik hatte um die Mitte des 16ten Jahrhunderts jene Politik einzuhalten begonnen, deren höchster Triumph in Vernichtung der kirchlichen Freiheiten besteht. Alte Privilegien der Kirche und des Clerus wurden ohne Achtung des historischen Rechtes und Besitzstandes auf wahrhaft revolutionäre Weise vernichtet; so z. B. wurde der seit Jahrhunderten bestehende und durch die ältesten bürgerlichen Gesetze von den Zeiten des Kaisers Constantin an bestätigte und anerkannte privilegirte Gerichtsstand des Clerus auf einmal für aufgehoben erklärt, die Geistlichen ihren geistlichen Richtern entzogen und den weltlichen unterstellt. Eine zweite drückende Neuerung bestand darin, daß der Kirche das Recht genommen wurde, unbewegliche Güter, Aecker, Wiesen, Wälder u. dgl. zu erwerben, zu kaufen, als Pfand oder als Geschenk anzunehmen. Das Kirchenvermögen sollte nur in dem Wandelbaren und unsichern Geldbesitz bestehen, und der Kirche jene solide und sichere Grundlage genommen werden, welche, wie Jedermann weiß, in dem Grundbesitze besteht. Dazu kamen noch einige andere Beeinträchtigungen der kirchlichen Freiheiten, und es war darum kein Wunder, daß Papst Paul V. (Camillo Borghese), in welchem der Geist seiner großen Vorfahren lebte, und der mit seltener juristischer Bildung die Energie eines Sixtus V. verband, als Vertheidiger der Kirche gegen die übermüthig gewordenen Kaufleute auftrat. Auf eine trotzige Antwort der Republick drohte Paul mit dem Bann und Interdicte, der venetianische Senat aber nahm jetzt den berüchtigten Servitenmönch Paul Sarpi, diesen geheimen Calvinisten, als Staatsrath (consultore di stato) in seine Dienste, welcher seinem bittern Hasse gegen Rom nunmehr alle Befriedigung zu verschaffen vermochte und das Möglichste that, um die Kluft zwischen Venedig und dem hl. Stuhl stets offen zu erhalten. Ich kann mich nicht enthalten, über diesen Mönch die Worte des großen Johannes von Müller anzuführen: „Er war der Reformation fast günstiger, als ihm erlaubt sein mochte. Denn Venedig wollte katholisch bleiben, und man hat von ihm einen ungedruckten Brief an einen Genfer Geistlichen, worin er meldet, er arbeite schon seit mehreren Jahren an Vereinigung der beiden Seen (des Genfersee's und der See von Venedig, d. h. er wolle Venedig calvinisch machen) und glücklicher Weise habe es Niemand gemerkt." (Johannes von Müller, sämmtliche Werke. Thl. 32. S. 8. Cotta'sche Ausgabe 1831). Wahrscheinlich auf seinen freisinnigen(!) Antrag geschah es, daß jedem Geistlichen, der dem Papste in Betreff des Interdictes gehorche, mit Lebensstrafe gedroht wurde. Aus dem Venetianischen wanderten nun fast alle Klostergeistlichen aus, um dem ernstlich drohenden Tode zu entgehen. Man ließ sie unbehindert ziehen, und verbannte zugleich die Jesuiten aus dem ganzen Umfang des Staates. Sarpi war ja ihr Todfeind. Unter den vielen

Streitschriften nun, welche dieser Kampf hervorrief, nehmen die Bellarmin'schen eine Hauptstelle ein. Der neapolitanische Priester Dr. Johann Marsilli, der in Venedig lebte, hatte in einer Schrift die Republik gegen den Papst zu vertheidigen gesucht. Bellarmin antwortete ihm sogleich, im J. 1606, und brachte seinen Gegner zum Schweigen. Diese Schrift Bellarmin's führt den Titel: Risposta del Card. Bellarm. ad un libr. intit. Risposta di un dottore ad una lettera. In Roma 1606. 4. In dem gleichen Jahre publicirte er eine zweite gegen Sarpi selbst gerichtete Schrift: Risposta ad un libr. intit. Trattato e resoluzione sopra la validita della scommuniche di Giov. Gersone. in Roma 1606. 4. (Diese und die obige Schrift erschienen auch zusammen lateinisch: Responsio ad duos libellos in favorem reipublicæ Venetæ conscriptos), dadurch veranlaßt, daß der Servite ein Büchlein des alten Pariser Kanzlers Gerson über die Excommunication herausgegeben und in der Vorrede die päpstliche Strafsentenz gegen Venedig als ungerecht und ungültig darzustellen gesucht hatte. Es wird Niemand, der den Sarpi einigermaßen kennt, vermuthen, daß Bellarmin's Schrift einen wohlthätigen Eindruck auf ihn hätte machen können; dieß gelang auch dem großen Baronius nicht, der gleichfalls an dem Streite Theil nahm; im Gegentheil wurde Sarpi's Feder immer giftiger, und eine Vorladung desselben nach Rom blieb natürlich ohne Erfolg. Der weitere Verlauf dieses venetianischen Kampfes berührt den Cardinal Bellarmin nicht, und ich beschränke mich darum auf die Bemerkung, daß im J. 1607 durch den französischen Gesandten Cardinal Joyeuse ein Vergleich zu Stande kam, in Folge dessen die päpstlichen Censuren gegen Venedig aufgehoben, von der Republik aber sehr wenig nachgegeben und die vom Papste verworfenen Gesetze beibehalten wurden. Die Unterstützung Heinrichs IV. von Frankreich hatte Venedig so unnachgiebig und trotzig gemacht. Die neue Politik, eine würdige Tochter Machiavelli's, hatte also gesiegt. — Ein zweiter kirchlich-politischer Streit, an welchem Cardinal Bellarmin um diese Zeit Theil nahm, betraf England und die Verhältnisse der Katholiken in diesem Lande. König Jakob I. hatte von seinen katholischen Unterthanen, welche er bekanntlich ungeheuer bedrückte und ihres Glaubens wegen mit schweren Geldstrafen belastete (wer den König nicht auch als Kirchenhaupt anerkennen, also nicht von der katholischen Kirche abfallen wollte, mußte monatlich 20 Pfund Sterling, also über 200 Gulden in jedem Monat bezahlen; jeder Protestant aber, der einen Katholiken in Dienst nahm, wurde monatlich um 10 Pfund Sterling bestraft. Lingard, Geschichte von England Bd. IX. S. 34 u. 80), auch einen neuen Eid verlangt, und die Eidweigernden mit ewigem Gefängnisse bedroht, so daß der französische Gesandte sagte, diese Strafen scheinen eher von Barbaren als von Christen dictirt zu sein. Den englischen Katholiken aber schien es zweifelhaft, ob sie den verlangten Eid mit gutem Gewissen leisten könnten, und sie wandten sich darum nach Rom, um eine Entscheidung zu erhalten. Als hierauf Papst Paul V. den Eid für unerlaubt erklärte, begann König Jakob die ganze Grausamkeit seiner Gesetze zu entfalten und ließ mehrere katholische Priester sogar auf dem Schaffote verbluten, war aber bei seiner bekannten und von Walter Scott herrlich geschilderten Eitelkeit abgeschmackt genug, auch als Schriftsteller und Theologaster aufzutreten (von seinem Lehrer Buchanan hatte Jakob gelernt: „der Souverain müsse der größte Gelehrte seines Landes sein"), und in einer besondern Piece: „Apologie des Eides der Treue," die von ihm vorgeschriebene Eidesformel zu vertheidigen. Lange hatte er alle Reichsgeschäfte gänzlich verabsäumt, keinen Minister mehr vor sich gelassen und sich mit seinen Lieblingstheologen so lange eingeschlossen, bis sein Büchlein zur Welt geboren war, 1607. König Jakob hatte in demselben den Cardinal Bellarmin insbesondere angegriffen, weil letzterer in einem Schreiben an den englischen katholischen Erzpriester Blackwell den Eid als unerlaubt bezeichnet hatte. Darum glaubte Bellarmin dem königlichen Polemiker antworten zu müssen, wollte

es aber doch, aus einer höflichen Rücksicht, nicht mit Vorsetzung seines Namens thun, und veröffentlichte so nun das pseudonyme Werkchen: Matth. Torti responsio ad librum, cui titulus: Triplici nodo triplex cuneus sive apologia pro juramento fidelitatis etc. Wiederum schloß sich König Jakob mit seinen Theologen ein und arbeitete eine neue dickleibigere Ausgabe seiner Apologie aus, um zugleich mit vielen Beweisen zu zeigen, daß der Papst der Antichrist sei. Auch sollte das Werk gelehrte Dissertationen über die Offenbarung Johannis enthalten, weßhalb es der französische Gesandte für den größten Narrenstreich unter der Sonne erklärte. Nach Monate langer Arbeit strich jedoch Jakob das Meiste wieder aus und publicirte wieder seine alte Apologie mit neuer Vorrede, während auch Bellarmin in einem zweiten Schriftchen zu antworten für gut fand: Pro responsione sua ad librum Jacobi, Britanniæ regis. Er hätte vielleicht bedenken sollen, was Jesus Sirach (22, 7) sagt: „wer einen Thoren belehren will, leimt Scherben zusammen." Eine Folge des Streites mit König Jakob war die weitere Schrift Bellarmins: „über die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen gegen Wilhelm Barclay" — „De potestate summi Pontificis in rebus temporalibus contra Guil. Barclaium. Romæ 1610." Dieser damals nicht unberühmte Jurist, der, aus Schottland geboren, wegen seines katholischen Glaubens in seinem Vaterlande kein Amt erhalten konnte, war Professor der Jurisprudenz zu Angers in Frankreich geworden und hatte hier vor Kurzem ein Werk: de potestate papæ veröffentlicht, worin er den Papalrechten engere Grenzen anzuweisen suchte. Diese Schrift wurde erst fünf Jahre nach seinem Tode († 1605) von seinem Sohne Johann herausgegeben, gerade zu der Zeit, als Bellarmin mit König Jakob in Fehde lag. Darum beeilte sich der Cardinal, auch auf diese Schrift, welche, weil von einem angesehenen katholischen Juristen verfaßt, in diesem Streite von Bedeutung war, sogleich zu antworten; überschritt aber auch seinerseits, wie uns scheint, die rechten Schranken der Mäßigung und wollte dem Papste Rechte über die Fürsten vindiciren, welche demselben nicht zustehen und nur zur Zeit einer ganz andern, der mittelalterlichen Weltanschauung geltend gemacht werden konnten. So kam es, daß das Pariser Parlament die fragliche Schrift Bellarmin's am 26. November 1610 feierlich verbot, und bei Strafe des Majestätsverbrechens den Kauf, Verkauf oder Druck derselben untersagte. — Von weiteren Werken Bellarmin's sind noch zu nennen sein Tractat von den Pflichten eines christlichen Fürsten: De officio principis christiani. Rom. 1609; sein schönes Ermahnungsschreiben über das, was einem Bischofe noth thut, wenn er selig werden will, an seinen Neffen, den Bischof von Theana gerichtet: Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum, quæ necessaria sint episcopo, salutem æternam in tuto ponere volenti. Paris. 1618, namentlich aber sein für jene Zeit trefflicher, lateinisch geschriebener Commentar über die Psalmen, welcher sich durch präcise und accurate Fassung der Gedanken, sowie durch ernstes und tieferes Eingehen in den Sinn der heiligen Gesänge auszeichnet und vor gar vielen neuen Psalmencommentarien den Vorzug verdient, was sicher noch mehr der Fall sein würde, wenn er nicht an gar vielen Stellen, wo die Vulgata vom hebräischen Urtext abweicht und sich mit ihm nicht ohne Zwang vereinigen läßt, der ersteren den Vorzug geben würde. Weiterhin sind die Predigten Bellarmin's sehr unterrichtend und methodisch, wenn auch weniger feurig, so daß sie sich eher der Manier theologischer Abhandlungen nähern. Seine kleineren ascetischen Abhandlungen sind betitel: a) De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum Par. 1606; b) De æterna felicitate Sanctorum, Antv. 1616; c) De gemitu columbæ s. de bono lacrymarum, Antv. 1617. Diese Schrift hat nach seinem Tode einen Federkrieg unter den Mönchen verursacht, weil darin Mißbräuche und Unordnungen der Mönche gerügt sind. d) De septem verbis Domini in cruce prolatis, Antv. 1618; e) De arte bene moriendi. Antv. 1620. Er hatte diese Schriften

im Noviziathause der Jesuiten zu Rom ausgearbeitet, wohin er sich alljährlich auf vier Wochen zurückzog, um eine Retraite zu halten, und hier starb er auch am 17. September 1621 in einem Alter von 79 Jahren. Da er ebenso durch Frömmigkeit wie durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet war, so gedachte man wiederholt, ihn unter die Heiligen zu versetzen. Man stieß jedoch jedesmal auf Hindernisse; namentlich soll die Aeußerung Bellarmin's in der von ihm gefertigten Vorrede zur Clementinischen Ausgabe der Vulgata: „die Fehler der Sixtinischen Ausgabe seien nur Druckfehler," sowie der Umstand, daß er die Clementinische Edition auf dem zweiten Titelblatt als eine jussu Sixiti V. recognita atque edita bezeichnete, Veranlassung zur Nichtcanonisirung geworden sein. Zum Letztenmal kam die Sache unter Papst Benedict XIV. zur Sprache, der sich schon als Cardinal eifrigst dafür interessirt hatte; aber der Sturm, der eben damals von den bourbonischen Höfen gegen die Jesuiten ausbrach, erlaubte nicht, einen Jesuiten zu canonisiren, weil dieß die fraglichen Höfe als eine absichtliche, gegen sie gerichtete Kränkung angesehen hätten. Uebrigens bleibt Bellarmin jedem Katholiken, auch ohne canonisirt zu sein, in hohem Grade verehrungswürdig, und diejenigen, die ihn besudeln wollten, haben nur sich selbst eine Schandsäule errichtet. Noch bei Bellarmin's Lebzeiten nämlich erschien im protestantischen Teutschland ein Buch mit dem Titel: „Zuverlässige und wahrhafte Geschichte des verzweiflungsvollen Todes Rob. Bellarmin's." Wir glauben gerne, daß sie diesen Mann längst lieber unter den Todten als unter den Lebenden gesehen hätten; aber es gehörte wahrlich eine große Verzichtleistung auf alles Ehrgefühl dazu, um eine Schrift zu veröffentlichen, von der jetzt die Protestanten selbst sagen, daß sie ein Buch sei „voll grober Lügen und Verläumdungen, das die Verehrung der katholischen Zeitgenossen gegen den Cardinal nur erhöhen konnte." (Ersch und Gruber, Encyclopädie Bd. 8. S. 434.) Wer noch ausführlichere Nachrichten über Bellarmin wünscht, wird sie in der Biographie des großen Mannes finden, welche der Jesuit Jakob Fuligatti im J. 1624 zu Rom in italienischer Sprache erscheinen ließ. Eine lateinische Uebersetzung davon lieferte der Jesuit Sylvester Petra Sancta, Lüttich 1626, ins Französische aber wurde das Buch übertragen von Jean und Pierre Morin. Auch das Werk von Daniel Bartoli „de vita Bellarmini, Rom 1677," gibt über unsern Cardinal nähere Auskunft; ebenso die imago virtutum Rob. Card. Bellarmini a Marcello Cervino ejus nepote (Ingolst. 1625 u. Solisbaci 1843). Die neueste Biographie Bellarmin's erschien 1846 zu Augsburg bei Kollmann, nach dem Werke des Petra Sancta von einem Geistlichen in Franken bearbeitet. Eine Gesammtausgabe der Werke Bellarmin's erschien zu Cöln im J. 1619 in 7 Foliobänden. [Hefele.]

Belsazar, בלשאצר oder בלאשצר (LXX. *Βαλτάσαρ*, vulg. Baltasar oder Balthasar) ist nach dem Buche Daniel der Name des letzten babylonischen Königs. Er wird in diesem Buche als schwelgerischer, übermüthiger Tyrann gezeichnet (siehe Daniel 5.) — (der Name kommt außer diesem Capitel noch Dan. 7, 1. u. 8, 1. und Baruch 1, 11. 12. vor), dem mitten im Taumel des Genusses eine geheimnißvolle Schrift das Todesurtheil ansagt, das gleich darauf der Prophet Daniel deutet und die Heldenmacht des Cyrus vollstreckt. In dieser biblischen Nachricht ist ohne Zweifel der Nabonnedos des Berosus (Jos. c. Ap. 1, 10) und der Labynetos des Herodot (l. 77. 188) zu verstehen. Die Nachricht Xenophons von der Eroberung Babylons (Cyrop. VII. 5, 30) stimmt mit der biblischen hinsichtlich der Todesart und des Charakters dieses Königs ganz überein. Die Mutter Nitokris steht dem Labynetos (Herod. I. 188) auf ähnliche Weise als eigentliche Königin zur Seite, wie dem Belsazar eine Königin rathgebend zu Hilfe kommt. Es hat daher längst schon der hl. Hieronymus nach dem Vorgange des Fl. Josephus (Antt. X. 11, 2) mit andern Vätern den Belsazar für identisch mit Labynet gehalten. Ueber die einzelnen Schwierigkeiten siehe Calmet zu Daniel 5, 1.,

wo im Wesentlichen Alles beigebracht ist, was die neuere Kritik über diesen Punkt weiß. [Haneberg.]

Belustigung, freiwillige, am Sittlich-Bösen. Der Ausgangspunct aller sittlichen Thätigkeit liegt im Willen, der seinerseits zur äußern Bethätigung stufenweise fortschreitet und in diesem Stufengange die Einwilligung, sein Eingehen in die ihm objectiv gegenüberstehende That vermittelt. Diese kündigt sich dem Willen durch das Wohlgefallen, das Gelüsten an. Mit der Aufnahme dieses Elementes in seine Sphäre betritt der Wille die erste Stufe zur That, bei deren abstracten Gedanken er anfänglich stehen bleibt, sich innerlich an ihr belustigend, ohne zum Wunsch (desiderium) oder Entschluß (propositum) fortzugehen. Dieses anfangende Moment der thätigen Willensbewegung nennt die Schule „Belustigung" (delectatio). Thomas von Aquin unterscheidet (Summ. theol. I. II. qu. 31. art. 4. 5) zwei Arten derselben: eine rein geistige (intelligibilis; gaudium) und eine mit sinnlichem Lustgefühle verbundene (sensibilis; delectatio s. str.). An und für sich trägt weder die eine noch die andere einen sittlich-bösen Charakter an sich; dieser tritt nur in dem Falle ein, wenn die Belustigung als freiwillige auf etwas Sittlich-Böses geht (siehe Thomas a. a. O. qu. 34. art. 1). Mit dieser Bestimmung sind wir zum moralistischen Begriff der „delectatio morosa" gekommen, worunter man zunächst das freiwillige Wohlgefallen an einer sittlich-unerlaubten Sache versteht; im Gegensatze zur Begierde (s. d. A.) aber, die als „unwirksame" (inefficax) eine thatsächliche, sündliche Lustbefriedigung begehrt, falls sich Gelegenheit dazu darböte, und als „wirksame" die entsprechenden Mittel zu jener ergreift, wird von der Belustigung der Wunsch und das Streben nach wirklicher Thathandlung für ausgeschlossen betrachtet. Den Ausdruck morosa erklärt Thomas (a. a. O. qu. 74. art. 6. resp. ad 3) in folgender Weise: Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit. In den weitern Context verwebt derselbe fragmentarisch ein Citat aus Augustin (de trinit. l. 12. c. 12), das im Zusammenhange also lautet: Nec sane, quum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum. Weiterhin bestimmt Augustin an derselben Stelle, daß man durch eine freiwillige Belustigung an Sittlich-Bösem eine verdammungswürdige Sünde begehe. Totus quippe homo — sagt er — damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. Diesen Lehrsatz begründet Thomas (qu. 15 de verit. art. 4) durch nachstehende Argumentation: Quandocumque ratio se subjicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale. . . . Tunc autem ratio se subjicit peccato mortali per approbationem, quando se subjicit hinc delectationi perversæ. Tunc autem se subjicit hinc delectationi perversæ, quando in eam consentit. An demselben Orte spricht er sich auch über die sittliche Beschaffenheit der delectatio morosa in Betreff der Gattung und Schwere aus. Delectatio — heißt es dort (ad 8) — quæ consequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. . . . Unde constat, quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est inordinatione, qua est inordinata delectatio exterior. (Vgl. Thomas Summ. theol. I. II. qu. 74. art. 8.) Um überhaupt eine Sünde zu begründen, ist erforderlich, 1) daß das Object der Belustigung ein sittlich-böses sei; 2) daß das Subject sich dieses Wohlgefallens an einem sittlich-bösen Objecte bewußt werde; 3) daß seinerseits auch nach dem Bewußtwerden (post reflexionem) keine Unterbrechung oder Reaction, sondern vielmehr eine ausdrückliche oder stillschweigende (indirecte, interpretative) Einwilligung erfolge. Wann letztere eintrete, bestimmt Thomas (quæst. 15 de verit. art. 4. ad 10) in Folgendem:

Antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet (voluntas) interpretativum consensum, etiamsi non resistat. Sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente et de nocumento consequente, nisi expresse resistat, videtur consentire. Was das gegen die aufgetauchte und zum Bewußtsein gekommene Belustigung zu beobachtende Verhalten betrifft, so unterscheiden die Moralisten ein negatives Verhalten (negative s. permissive se habere) und einen positiven Widerstand des Willens. Ueber die Frage, ob und welche Sünde ein bloß negatives Verhalten des Willens nach bewußtgewordener sinnlicher Lusterregung begründe, führt Liguori (Theol. moral. Par. 1834. T. IV. 324 seqq.) drei Entscheidungen (sententiæ) an, die die ganze moralische Scala: keine Sünde, läßliche Sünde und Todsünde, durchlaufen, mithin in schroffe Gegensätze auseinander gehen. — Faßt man die Gründe und Standpuncte dieser Entscheidungen näher ins Auge, so wird sich zeigen, daß eine Versöhnung derselben möglich ist. In Folge der Tridentinischen Bestimmung (Sess. V. decret. de pecc. orig.) steht dogmatisch fest, daß die Begierlichkeit (s. d. A.), die sinnlichen Lustgefühle und Bewegungen, auch wenn sie auf ein sittlich-böses Object gehen, in der Form unwillkürlicher Erregungen Denjenigen nicht zu schaden vermögen, welche nicht einwilligen und männlich widerstehen (non consentientibus, viriliter repugnantibus). Wenn die Vertreter der bezeichneten drei divergirenden Entscheidungen mit Anerkennung dieses Glaubenssatzes auch — wie Liguori bemerkt — in der Voraussetzung übereinkommen, daß in dem vorliegenden Fall keine Gefahr der Einwilligung in die unwillkürliche Lusterregung vorhanden ist, so kann das punctum saliens der Differenz nirgend anders liegen, als in dem Sinne, den man mit dem Ausdrucke „negatives Verhalten" verbindet. Eine Verständigung über diesen Punct schließt nothwendig die Lösung der Gegensätze in sich. Jene liegt aber darin, daß man einerseits den schwankenden, arbiträren Charakter der Grenzbestimmung, wie sie die fraglichen divergirenden Moralisten, jeder in seinem Interesse, vornahmen, sich zum Bewußtsein bringt, und daß man andererseits die Thatsache anerkennt, daß in manchen Fällen ein negatives Verhalten sogar zweckdienlicher und rathsamer ist, als eine positive Resistenz. Diesen Begriff beschränkten die Einen auf Gebet, erbauliche Lectüre, Betrachtung, Gespräch, Zerstreuung u. dgl., während die Andern schon den Act einfachen Mißfallens, die Wegwendung des Gedankens von dem unerlaubten, obscönen Gegenstande, die Verachtung der lockenden Reizungen u. dgl. hieher rechneten (siehe Concina, Theol. christ. T. IV. p. 442, ed. Rom. 1749. lib. 8 in decal. diss. 2 de meretr. qu. 17). Dehnt man den Begriff der positiven Resistenz so weit aus, so ist nicht abzusehen, welcher Inhalt dem Begriffe des negativen Verhaltens übrig bleibt. In dieser Leerheit muß er zur bloßen Indifferenz zusammenschrumpfen; damit hört aber seine ganze practische Anwendbarkeit auf, da ein indifferentes Verhalten des Willens, ein absolutes Gleichgewicht desselben als eine bloße Abstraction erscheint. Je mehr man aber die Grenzen der „positiven Resistenz" verengt, desto öfter wird man in den Fall kommen, zugestehen zu müssen, daß sie in concreto nicht möglich sei; und so wird man die vorhin zugeschärfte Spitze für die concrete Beurtheilung selbst wieder abstumpfen müssen. Aus diesen Andeutungen leuchtet ein, daß jene starren Gegensätze abstracter Schulentscheidungen, auf dem Grunde und im Flusse des concreten Lebens betrachtet, nicht Stand zu halten vermögen. Was übrigens die dritte Meinung, die ein negatives Verhalten im gesetzten Falle für eine Todsünde erklärt, noch insbesondere anlangt, so steht sie mit sich selbst im offenbaren Widerspruch, da sie trotz der Voraussetzung: „cessante periculo consensus" von einer förmlichen Sünde spricht. Setzt doch jede formelle Sünde eine Einwilligung voraus; wie soll nun da eine Sünde begründet sein, wo zugestandenermaßen keine Gefahr der Einwilligung vorhanden ist? — Es müßte nur mit jenem cessans periculum consensus eine ähnliche Bewandtniß haben, wie mit dem Gewehr, das nach der Befürchtung

jenes iſraelitiſchen Rekruten losgehen kann, wenn es auch nicht geladen iſt. — Findet dagegen die Gefahr der Einwilligung ſtatt, ſo iſt es ohne Zweifel ſtrenge Pflicht, die Verwahrungsmittel der negativen oder poſitiven Reſiſtenz nach Möglichkeit zu ergreifen und anzuwenden. Es wird darauf ankommen, ob die negative oder die poſitive Reſiſtenz für den concreten Fall zweckdienlicher ſei. Es gibt eine Claſſe von Verſuchungen, denen man, wie der hl. Franz v. Sales in ſeiner Philothea (l. 4. c. 9) verſichert, kein beſſeres Mittel entgegenſetzen kann, als daß man ſich nicht ſonderlich darum kümmert. Solche ſolle man, nach dem Rathe dieſes großen Lehrers der chriſtlichen Lebensführung, der Verachtung preisgeben und ſie gleich Mücken um die Ohren ſumſen und um ſich herumlaufen laſſen, ſo lange ſie wollten; gewahre man aber, daß ſie ſich in das Herz einniſten möchten, ſo verjage man ſie ganz einfach, ohne mit ihnen zu ſtreiten, und beſtehe nicht etwa hartnäckig darauf, derartigen Verſuchungen eine entgegengeſetzte Tugend mit Gewalt entgegen zu ſtämmen (vgl. Concina a. a. O.). Kann man ſonach dieſer Gattung von Erregungen gegenüber ſich auf ein negatives Verhalten beſchränken, ſo gibt es wieder eine andere, bei der eine poſitive Reſiſtenz als das einzig zureichende Mittel geltend gemacht werden muß. Papſt Innocenz XI. hat darum mit Recht den (17) Satz des Michael Molinos verurtheilt: Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commoveatur, oportet sinere, ut commoveatur, quia est natura. — Für die ſtrenge Pflicht der erforderlichen Widerſtandsleiſtung gegenüber den aufſteigenden und ins Bewußtſein eingetretenen böſen Lüſten und Begierlichkeiten ſpricht das Schriftwort 1 Petr. 5, 8. 9. (resistite fortes in fide); Kol. 3, 5.; dafür erklärt ſich der römiſche Katechismus (P. III. c. 10. de 9 et 10 decal. præc. qu. 10) mit den Worten: Tum peccatum natura existit, cum post malarum cupiditatum impulsum animus rebus pravis delectatur, atque his vel assentitur, vel non repugnat; und Thomas Summ. theol. l. II. qu. 74. art. 6. resp. — Noch müſſen wir in Betreff der delectatio morosa auf einen andern Punct hinweiſen, der in ſeinen erſten zwei Beſtimmungsmomenten an die Thomiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen res cogitata und cogitatio (a. a. O. Art. 8), im dritten an den modus des Th. Cajetan (Summula ad v. delectatio morosa) ſich anſchließt. Dieſelbe kann nämlich auf den Inhalt eines vorgeſtellten ſittlich-böſen Objects als ſolchen gehen (delectatio practica); oder ſie beſchäftigt ſich mit dem abſtracten Gedanken, mit der theoretiſchen Erkenntniß deſſelben (delect. speculativa), oder auch mit der Form und Wirkung eines ſolchen. Im erſten Falle iſt ſie durchweg ſündhaft; der Grad der Sündhaftigkeit ſteigert ſich nach Maßgabe des ſittlich-böſen Inhalts (ſiehe Thomas ebendaſelbſt). Den zweiten Fall betreffend, muß unterſchieden werden, ob die Kenntnißnahme von unſittlichen Dingen eine pflichtmäßige (ex justa causa) iſt, oder nicht: die erſtere iſt ſittlich-gut; die letztere, weil aus bloßer Neugier, müßigem Fantaſieſpiel u. ſ. f. entſprungen, erſcheint in dem Maße ſündhaft, als die Gefahr der Einwilligung eintritt und wächst (vgl. Liguori a. a. O. S. 333 ff.). Im dritten Falle wird keine Sünde begründet, ſofern die Beluſtigung eine ſittlich-böſe und unerlaubte Handlung lediglich unter dem Geſichtspuncte der Liſt, Gewandtheit, Klugheit, Kunſtfertigkeit, womit ſie ausgeführt wurde, oder von Seite des Vortheils, den ſie zur Folge hatte (sub ratione effectus boni secuti), betrachtet, ohne ſich auf ſelbe als ſolche zu beziehen (vgl. Liguori ebendaſelbſt S. 333 ff.). Würde aber die Beluſtigung auf die Sache ſelbſt übergehen, ſo müßte ſie unter den erſten Fall ſubſumirt, mithin zur Sünde angerechnet werden: was aus den von Papſt Innocenz XI. verworfenen Sätzen hervorgeht: Prop. 13: Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci effectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolu-

mentum. Prop. 15: Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hereditate consecutas. Ueber die casuistischen Fragen, die sich nach verschiedenen Richtungen noch mit der delectatio morosa verknüpfen, gibt Liguori a. a. O. S. 337 ff. die erforderlichen Aufschlüsse. [Fuchs.]

Belzebub, s. Baal und Teufel.

Bembus, Petrus, ein Sprößling der alten venetianischen Familie Bembo, welche der Republik Venedig so viele ausgezeichnete Staatsmänner geliefert hat, war am 20. Mai 1470 daselbst geboren und von Natur nicht zwar mit bedeutender schöpferischer Kraft des Geistes, wohl aber mit einem ausnehmend feinen Gefühle für Eleganz und Schönheit der Form und einem tiefen Sinne für vollendete Reinheit und Richtigkeit der Sprache ausgestattet. Sein Vater, Bernardo Bembo, der ein eben so eifriger Freund der Wissenschaften als verdienter Staatsmann war, und seinen Namen allein schon durch das schöne Denkmal verewigt haben würde, welches er auf Dante's Grabe in Ferrara auf seine Kosten errichten ließ, während er die Stelle eines Podesta daselbst bekleidete, nahm seinen kaum 8 Jahre alten Sohn mit sich nach Florenz, als er dorthin von Seiten der Republik Venedig als Botschafter gesandt wurde, und ließ ihm während seines zweijährigen Aufenthaltes daselbst den sorgfältigsten Unterricht in der toscanischen und lateinischen Sprache ertheilen, während er selbst im freundschaftlichsten Verkehre mit den Mitgliedern der damals aufblühenden Academie des Lorenzo Medici stand. Nach Venedig zurückgekehrt, setzte Petrus das angefangene Sprachstudium unter trefflichen Lehrern eifrig fort, und als er gar geläufig und zierlich lateinisch zu schreiben verstand, ging er im J. 1492 nach Messina, um unter Constantin Laskaris die griechische Sprache zu studiren. Zwei Jahre blieb er dort, und nach seiner Rückkunft in Venedig legte er die erste Probe seines Talentes ab, indem er, um den vielen Fragen seiner Freunde über den Aetna mit einem Male zu genügen, eine in dialogische Form gekleidete Beschreibung desselben gab (de Aetna liber), welche aus der Aldinischen Officin eben so zierlich auch äußerlich ausgestattet hervorging (1495 in 4. u. 1504), wie sie aus Bembo's Feder geflossen war. Dem Wunsche seines Vaters, sich um ein Staatsamt zu bewerben, wollte er sich zwar anfangs fügen, allein gar bald gab er den Gedanken wieder auf, und um ungestört den schönen Wissenschaften zu leben, beschloß er, Priester zu werden, was jedoch erst viel später in seinem hohen Alter wirklich geschah. Er ging nach Padua, um schöne Literatur, dann nach Ferrara, um unter seinem Landsmann, dem berühmten Arzte und Philosophen Nic. Leoniceno Philosophie zu studiren. Hier schloß er ein inniges Freundschaftsbündniß mit Herkules Strozzi, mit Tibaldeo und insbesondere mit Sadoletus, der ihm stets der liebste Freund blieb. Durch seine Gedichte (Carmina, darunter Benacus, carm. heroic.), welche zum Theil einzeln gedruckt, nachmals aber unzählige Male allein oder in Sammlungen mit andern, z. B. Vened. 1553, 8.; Carm. quinque illustr. pœt. ital. (Bembi, Naugerii, Castilionei, Cottae, Flaminii). Vened. 1548. 8. Florenz 1549. 8. Carm. Bembi, Naugerii, Casae, Politiani et Castilionei, Bergamo 1753. 8. erschienen sind, und größtentheils dieser seiner frivolen Jugendzeit angehören, durch seine hohe weltmännische Bildung und seine heitre Anmuth im Umgange wurde er an dem glänzenden herzoglichen Hofe von Ferrara äußerst beliebt, und trat 1502 auch in vertraute, freundschaftliche Verhältnisse mit der geistreichen und schönen Lucrezia Borgia, der Gemahlin des Erbprinzen Alphonso d'Este. Ueber dieses Verhältniß ist verschieden geurtheilt (s. Balthazar Oltrocchi sopra i primi amori di Msgr. Pietro Bembo in der neuen Sammlung der Werke des P. Calogera B. IV.); uns scheint so viel unzweifelhaft, daß dasselbe den Anlaß zu dem Buche gab, welches gar bald die Lieblingslectüre der galanten Welt in Italien wurde und Bembo's Namen auch über Italien hinaus berühmt machte, indem dasselbe ins Französische

und Spanische übersetzt und in unglaublich vielen italienischen Ausgaben verbreitet wurde. Nach dem Vorbilde der Tusculanen des Cicero hatte Bembus dieses Buch, welches philosophische Gespräche über die Liebe enthält, von Asolo im Trevisanischen, wo die Handlung spielt, Asolanen (Gli Asolani lib. III.) genannt, und der Herzogin Lucrezia Borgia den 1. August 1504 zugeeignet. Die Zueignung ist in den meisten Exemplaren der ersten Ausgabe unterdrückt. Außer diesen Producten der eignen Muse besorgte er noch während seines Aufenthaltes in Ferrara eine kritische Ausgabe der italienischen Gedichte des Petrarca (Veneb. bei Aldus 1501. 8.) und der terze rime des Dante (1502. 8.) für die Officin des Aldus Manutius, und als er im J. 1503 nach Venedig zurückkehrte, trat er der drei Jahre vorher gestifteten Aldinischen Academie bei, wurde eines der eifrigsten Mitglieder derselben, und erwarb sich große Verdienste um die schönen Ausgaben der Classiker, welche aus der berühmten Aldinischen Druckerei hervorgingen. Von einer Reise nach Rom zurückgekehrt, begab er sich 1506 an den Hof von Urbino, der Heimath der schönen Künste und Wissenschaften, und blieb daselbst, bis er 1512 mit Julius von Medici, dem Bruder des Cardinals Johann, der bald darauf Papst Leo X. wurde, wieder nach Rom ging. Von dieser Zeit an stieg der Ruhm seines Namens rasch höher und der Glanz seines äußeren Lebens mehrte sich von Tag zu Tag. Eben um die Zeit seiner Ankunft in Rom hatte Papst Julius II. eine in tironischen Noten geschriebene Handschrift des Hyginus de sideribus aus Dacien zugesandt erhalten, und Bembus gelang die von Andern vergebens versuchte Entzifferung derselben. Der Papst Julius II. verlieh ihm die reiche Johanniter-Commenthurei in Bologna; sein Nachfolger Leo X. ernannte ihn, noch ehe er das Conclave verließ, nebst seinem Freunde Sadoletus 1513 zum Secretär der Breven, zeichnete ihn durch mehrere ehrenvolle und bedeutende Aufträge aus, und überhäufte ihn mit Würden und Ehren. Sein sittlicher Wandel war auch um diese Zeit, und überhaupt ehe er Priester wurde, nichts weniger als musterhaft, und seine Verbindung mit der Morosina, welche ihm zwei Söhne, Lucilio (starb jung 1531) und Torquato (Canonicus in Padua, Erbe des väterlichen Vermögens), und eine Tochter Helena (mit reicher Ausstattung an den Venetianer Petro Gradenigo verheirathet), gebar, bleibt ein nicht zu tilgender Fleck in seinem Leben. Um die Reinheit und Richtigkeit der italienischen Büchersprache, in welcher er Petrarca und Bocaccio als die einzigen Muster gelten ließ, und um die Förderung eines reinen lateinischen Styls, in welchem er Cicero und Virgilius, vielleicht oft zu knechtisch, nachahmte, erwarb er sich unsterbliche Verdienste. Um seine Nachahmung des Cicero zu rechtfertigen, schrieb er in dieser Zeit De imitatione sermonis, an Picus de Mirandola gerichtet (in dessen Opusc. Basel 1518. 4.); und um die Regeln und Gesetze seiner Muttersprache wissenschaftlich zu begründen, verfaßte er die Prose, nelle quali si ragiona della volgar lingua, lib. III., eines der bedeutendsten unter seinen Werken, welches zuerst in Venedig 1525. fol., am besten von B. Varchi durchgesehen, in Florenz 1548. 4., colle giunte di L. Castelvetro, Neapel 1714, 2 vol. 4. und sonst unzählige Male erschienen ist, viele Kritiken und Antikritiken hervorgerufen hat und von dauerndem Einflusse auf die Bildung der italienischen Sprache geblieben ist. Auch seine Rime, eine Sammlung von Sonetten und Canzonen, welche als Nachbildungen classischer Vorgänger sich mehr durch Correctheit und Schönheit der Sprache als durch hohe Begeisterung und Innigkeit des Gefühls empfehlen, dennoch aber in mehr als 50 Ausgaben erschienen, ferner die Schrift De Virgilii Culice et Terentii fabulis Ven. 1530. 4.; De Guido Ubaldo Feretrio deque Elisabetha Gonzaga Urbini ducibus libr. Ven. 1530. 4., gehören zum Theil in diese Zeit. — Noch während der Regierung Leo's X. hatte sich Bembus zur Wiederherstellung seiner Gesundheit in die Bäder von Padua begeben, und als er dort die Nachricht von Leo's Tode (1. December 1521) erhielt, beschloß er, sich von Geschäften ganz

zurückzuziehen. Er lebte in Padua und des Sommers auf der seiner Familie gehörigen Villa Bozza mit fürstlichem Aufwande, sammelte um sich Künstler und Gelehrte, und legte eine reiche Bibliothek, ein sehr geschätztes Münzcabinet, eine Sammlung von Alterthümern (von Fiorillo kl. Schr. 7. Aufs. beschrieben) und einen botanischen Garten an. Nur mit Widerstreben nahm er die ihm von der Republik Venedig nach Navagero's Tode im J. 1529 übertragene Stelle als Historiograph seiner Vaterstadt und Bibliothekar bei St. Marcus an, und bezog mit Verzichtleistung auf den Gehalt die ihm vom Staate eingeräumte Wohnung. Die Rerum Venetarum historiæ libri XII. (Venet. ap. Fil. Aldi 1551 fol., mit der von ihm selbst 1544 verfertigten italienischen Uebersetzung. Venedig 1552. 4. am besten von J. Morelli Venedig 1790. 2 voll. 4.) waren die Frucht dieses neuen Amtes. Sie umfassen die Geschichte Venedigs von 1487 bis 1513, dem Tode Julius II., und zeichnen sich durch Reinheit und künstlerische Schönheit des Styls, so wie durch klare Anordnung des Stoffes aus. — Auch in dieser Stellung sollte Bembus nicht bleiben. Als Paul III. im J. 1534 den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, richtete er schon bei der ersten Cardinalspromotion sein Augenmerk auch auf Bembus; allein das frühere Leben desselben und die Frivolität mehrerer seiner Gedichte hinderten anfangs die Ausführung seiner Absicht. Am 24. März 1539 erhob der Papst ihn indessen dennoch zur Cardinalswürde. Wiewohl dieß ohne das Zuthun und wider die Wünsche Bembo's geschah, so änderte er doch von Stund an sein bisheriges Leben. Morosina war bereits am 13. August 1535 gestorben, er aber entsagte jetzt der Dichtkunst und profanen Gelehrsamkeit, und beschäftigte sich nur noch mit dem Studium der hl. Schrift und der Kirchenväter. Am Weihnachtstage desselben Jahres empfing er die Priesterweihe, wurde dann (1541) Bischof von Gubbio und bald nachher von Bergamo, lebte aber bis zu seinem 77ten Jahre in Rom, wo er am 18. Januar 1547 starb, und in der Kirche S. Maria sopra Minerva zwischen Leo X. und Clemens VII. begraben wurde. Auch in der Kirche des hl. Antonius in Padua ist ihm ein herrliches Denkmal errichtet. Außer den genannten Werken sind noch seine vielen Briefe in italienischer und lateinischer Sprache zu merken. Die Lettere volgari, erst nach seinem Tode in vier Bänden gedruckt, gehören zu seinen am meisten geschätzten Schriften, die sechszehn Bücher der Epistolarum Leonis X. nomine scriptarum. Venedig 1535 fol. sind zum Theil von hohem Werthe für die Geschichte jener Zeit, und die Epistolarum familiarium lib. VI. zeichnen sich durch vollendete Schönheit des lateinischen Styls aus. Eine Gesammtausgabe seiner Werke, Opere del Cardinale Pietro Bembo ora per la prima volta tutte in un corpo unite Venezia 1729, 4. voll. fol. besorgte Ant. Fed. Segghezi. Dieser Ausgabe ist das Leben des Bembus von Gualteruzzi vorgedruckt; besser als diese und die von Beccadelli und Th. Porcacchi verfaßten Lebensbeschreibungen ist die von G. la Casa, welche sich in Battesii vit. sel. p. 140 sq. und in andern Ausgaben der einzelnen Werke findet. [Seiters.]

Benaja (בְּנָיָהוּ oder בְּנָיָה, LXX. *Βαναίας*, Vulg. Banajas) 1) ein Sohn Jojada's, einer der ersten Helden Davids und Oberster seiner Leibwache, der Krethi und Plethi (2 Sam. 8, 18. 20, 23. 23, 20.). Er schlug zwei Löwen Gottes aus Moab, d. h. entweder zwei moabitische Helden, oder nach den LXX, mit denen Josephus übereinstimmt (Antt. VII. 12, 4.), die zwei Söhne des Moabiten Ariel; ob das eine oder das andere richtig sei, es ist jedenfalls als Beweis seines Heldenmuthes erwähnt. Ferner erschlug er selbst unbewaffnet einen bewaffneten Aegyptier mit dessen eigenem Wurfspieße, und stieg in eine Zisterne hinab, in welcher ein Löwe war, und tödtete denselben (2 Sam. 33, 20—22.). In den letzten Tagen Davids, wo Adonia (s. d. A.) sich gewaltsam des Thrones bemächtigen wollte, war Benaja auf Salomo's Seite (1 Kön. 1, 36. ff.), von dem er später mit der Hinrichtung Joabs beauftragt und dann an dessen Stelle dem ganzen Heere als Oberfeldherr vorgesetzt wurde (1 Kön. 2, 29—35.). — 2) Einer

jener Israeliten, die zur Zeit Esra's mit ausländischen Frauen verehlicht waren und sie zu entlassen genöthigt wurden (Esr. 10, 43.) [Welte.]

Benedicamus Domino (Preisen wir den Herrn!) ist eine sowohl im Breviergebete als in der Messe oftmals vorkommende liturgische Formel. Dort finden wir es in jeder Hore, die drei Nocturnen ausgenommen, hier in denjenigen Formularien, welche das Gloria nicht haben und keine Requiem sind. Der Grund, warum die Messen ohne Gloria anstatt des „Ite missa est" das „Benedicamus Domino" haben, liegt in der Praxis der alten Kirche, wonach an Trauer- und Bußtagen das Volk nach geendigter Messe nicht entlassen wurde, sondern dem darauf folgenden Psalmengebete noch anwohnte. Die Antwort auf die in dieser Formel liegende Aufforderung ist stets „Deo gratias" (Gott sei Dank!). Die Melodie, nach welcher sie gesungen wird, ist meistens die des „Ite missa est", und verändert sich nach dem Range des betreffenden Festes oder kirchlichen Tages. [Mast.]

Benedict I—XIV., Päpste. Benedict I. bei den Griechen Bonosus, ein Römer, folgte Johannes III. am 3. Juni 574, nach einer Sedisvacanz von 10 Monaten und 21 Tagen. Seine Regierung fiel in die traurige Zeit, wo seit 568 die Longobarden ganz Ober- und Mittel-Italien verwüsteten, und allmälig, mit Ausnahme von Rom und Ravenna, Stadt und Land besetzten. Es entstand damals eine schreckliche Hungersnoth in Rom und Italien, welcher Kaiser Justin, wahrscheinlich auf die Vorstellung P. Benedict I., durch reichliche Getreidezufuhr aus Aegypten zu steuern suchte. Uebrigens haben wir keine Nachrichten über die Wirksamkeit dieses Papstes, denn der Brief an den spanischen Bischof David über die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen ist nicht authentisch. Benedict starb vor Trauer über den Gräuel der Verwüstung, die ihn umgab, am 30. Juli 578, und hatte Pelagius II. zum Nachfolger. — Benedict II., ein Römer, von Jugend auf im Dienste der Kirche, viel erfahren in der hl. Schrift und in kirchlichen Dingen, fromm, bescheiden und wohlthätig gegen die Armen, folgte auf Leo II. († 3. Juli 683) und empfing die Ordination am 26. Juni 684. Schon als erwählter Papst verwendete er sich für den aus seinem Sitze vertriebenen Bischof Wilfried von York, auch betrieb er die Annahme der sechsten ökumenischen Synode bei den spanischen Bischöfen, welche auf der 14ten Synode von Toledo (684) und nachträglich auf der 15ten Synode ebendaselbst (688) seinem Ansinnen entsprachen. Wahrscheinlich auf sein Ansuchen hatte Kaiser Constantin V. Pogonatus, die zuerst von Odoaker, dann von den byzantinischen Kaisern in Anspruch genommene Bestätigung der Papstwahlen aufgegeben, indem er erlaubte, daß jeder neugewählte Papst ordinirt werden könne, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten. Ja die Verehrung des Kaisers gegen Benedict ging so weit, daß er durch Uebersendung der Haarlocken seiner Söhne, Justinian und Heraklius, an den Papst, diesen, nach damaliger Sitte (Pauli Diaconi de Gestis Longobardorum lib. 6. cap. 53), für ihren Adoptiv-Vater erklärte. Vergeblich bemühte sich Benedict, den zu Rom im Exile lebenden Patriarchen von Antiochien, Macarius, vom Monotheliismus abzubringen. Während seiner kaum einjährigen Regierung that er Vieles für die Wiederherstellung und Ausschmückung der kirchlichen Gebäude in Rom. Er starb am 7. Mai 685. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen am 7. Mai. Sein Nachfolger war Johannes V. — Benedict III., ein Römer und Cardinalpriester, wegen seiner Sanftmuth, Frömmigkeit und Mildthätigkeit allgemein, selbst von Photius gepriesen, wurde nach dem Tode Leo's IV. († 17. Juli 855) schnell und einmüthig zum Papste erwählt und halb mit Widerstreben im Lateran auf den Thron gesetzt. Gleich nach seiner Inthronisirung wurden Gesandte an Kaiser Lothar und dessen Sohn Ludwig, König von Italien, abgeordnet, um die geschehene Wahl auf die herkömmliche Weise anzuzeigen. Unterwegs aber wurden sie von Arsenius, Bischof von Gubbio und Haupt einer für den von Leo IV. excommunicirten Cardinal Anastasius sich bildenden Partei,

überredet, von Benedict III. abzufallen, und als es dieser Partei gelungen war, auch die in Rom anlangenden kaiserlichen Gesandten für Anastasius zu gewinnen, so wurde Benedict aus dem Lateran vertrieben und sein Gegner mit Gewalt auf den Thron gesetzt. Aber Clerus und Volk erklärte sich fortwährend für Benedict, und zwar mit dem Erfolge, daß die kaiserlichen Gesandten, nach einem dreitägigen Fasten und Beten der Anhänger Benedicts, den Anastasius fallen ließen, den mittlerweile eingekerkerten Benedict im Lateran wieder einsetzten und seiner Bischofsweihe am 29. September 855 anwohnten. Rührend war es, wie nach den vorgenannten Bußtagen fast alle Anhänger des Anastasius zu den Füßen des rechtmäßigen Papstes Verzeihung erflehten und erhielten. Sein vorzüglichstes Augenmerk richtete Benedict III. auf die Ausschmückung der kirchlichen Gebäude in Rom; Anastasius (de vitis Rom. Pontif. Editio Vaticana 1718. Tom. I. p. 400—403) zählt in langer Reihe die Geschenke auf, welche Benedict den verschiedenen Kirchen widmete. Diesen Eifer unterstützten auch weltliche Fürsten. Kaiser Michael III. schickte eine eigene Gesandtschaft mit reichen Geschenken, und Ethelwolf, König der Angelsachsen, kam wahrscheinlich noch unter Leo IV. persönlich nach Rom, nachdem er schon früher seinen Sohn Alfred dahin entsendet hatte. Während seines längern Aufenthaltes stellte er die von Engländern in Rom errichtete Schule wieder her, und bestätigte gewisse, angeblich schon früher an den Papst entrichtete Abgaben aus England auch für die Zukunft. Bald nach seinem Regierungsantritte bestätigte Benedict die auf einer Synode zu Constantinopel (854) vom Patriarchen Ignatius verfügte Absetzung des unwürdigen Bischofes Gregorius von Syracus, der dann die Vertreibung des Ignatius erwirkte, an dessen Stelle den Photius zum Patriarchen weihte, und so zum griechischen Schisma Veranlassung gab. Wir haben vier Schreiben Benedicts III. (Mansi Tom. XV. p. 110—120). Das Erste an Hinkmar von Rheims, worin er, jedoch unter der Voraussetzung wahrhafter Relation, die von Leo IV. verweigerte Bestätigung der Synode von Soissons (853) ertheilt, auf welcher Hinkmar die Bestrafung mehrerer von dem abgesetzten Erzbischofe Ebo geweihter Cleriker mit vieler Härte durchgesetzt hatte. Das Zweite, in welchem er den sittenlosen und kirchenräuberischen Subdiacon Hubert, einen Sohn des Grafen Boso, nach Rom citirt, ist an die Bischöfe im Reiche Karls des Kahlen gerichtet. Das dritte und vierte Schreiben bestätigen die Privilegien der Abteien Corbie und St. Denis. Benedict III. starb am 8. April 858 und hatte Nicolaus I. zum Nachfolger. Zwischen Leo IV. und Benedict III. setzt die Fabel die Päpstin Johanna (s. d. A.), deren Existenz und Regierung von katholischer und protestantischer Kritik längst verurtheilt wurde, und, wie Döllinger treffend bemerkt, nur noch als „Paradoxie" in Schutz genommen werden kann. — Benedict IV., ein Römer, wegen seiner Liebe zu den Armen gerühmt, und einer der bessern Päpste im traurigen 10ten Jahrhunderte, folgte auf Johannes IX. († im August 900) nach wenigen Tagen. Gleich beim Antritte seines Pontificates hielt er in Rom eine Synode und erließ zwei Schreiben: das erste an die Bischöfe und Fürsten in Gallien, das zweite an den Clerus und das Volk von Langres (Mansi XVIII. S. 233—236) zur Wiedereinsetzung des vertriebenen Bischofes Argrinus von Langres. Unterdessen kam Ludwig, König der Provence, mit Berengar um die Kaiserkrone kämpfend, siegreich nach Rom, und wurde von Benedict IV. am Anfange des Jahres 901 als Ludwig III. zum Kaiser gekrönt, bald aber von seinem Gegner geblendet. In die Zeit Benedicts IV. fallen zum Theil auch die glücklichen Feldzüge Alfons III. von Leon gegen die Mauren, mit welchen die allmälige Befreiung Spaniens von der Herrschaft der Saracenen beginnt. Benedict starb Anfangs October 903, und hatte Leo V. zum Nachfolger. — Benedict V., ein Römer, mit dem Beinamen Grammaticus, und Cardinaldiacon, folgte dem lasterhaften Johannes XII. († 14. Mai 964) durch einmüthige Wahl der Römer, aber gegen den Willen Kaiser Otto's I., der schon 963 Johannes XII.

absetzen, und Leo VIII., einen Laien, zum Papste wählen ließ, auch den Römern das Versprechen abgenommen hatte, daß sie ohne seine und seines Sohnes Zustimmung keinen Papst wählen sollten. Aber sowohl die Absetzung Johannes XII. als die Wahl Leo's VIII. war uncanonisch, und Johannes, nach Vertreibung seines Gegners, bis zu seinem Tode wieder im rechtmäßigen Besitze des Pontificates. Die Römer hatten dem zu Rieti verweilenden Kaiser den Tod des Johannes und die vorhabende Wahl angezeigt, aber seine Einwilligung nicht erhalten. Als sie dennoch Benedict V. wählten und weihten, so schloß der Kaiser die Stadt Rom ein, und bezwang sie theils durch Aushungerung, theils mit der Gewalt der Waffen. Vergeblich drohte Benedict dem Kaiser mit dem Banne, die Römer lieferten ihn aus, und gelobten dem Leo Gehorsam. Auf einer darauf von Leo gehaltenen Synode wurde Benedict, der, nach Luitprands Fortsetzer (Luitprand. l. 6. cap. 11), schwach genug war, in seine Absetzung einzuwilligen, bis zum Diacon degradirt und dem Kaiser übergeben. Dieser führte ihn mit sich nach Teutschland und ließ ihn dort bei dem Bischofe Adaldag von Hamburg in Verwahrung. Eine furchtbare Sterblichkeit im kaiserlichen Heere schon bei dem Abzuge von Rom schien es rächen zu wollen, daß der Kaiser an Gottes Gesalbtem sich vergriffen hatte. Adaldag aber hielt Benedict V. in hohen Ehren, bis dieser zu Hamburg anfangs Juli 965 starb. Mittlerweile war auch Leo VIII. gestorben, und eine Botschaft aus Rom verlangte vom Kaiser Benedict V. zum Papste, da er schon im Grabe lag. Es wurde nun Johannes XIII. gewählt; Kaiser Otto III. ließ Benedicts Asche von Hamburg nach Rom bringen. — **Benedict VI.**, ein Römer, wurde nach dem Tode Johannes XIII. († 5. oder 6. September 972) in Gegenwart der kaiserlichen Gesandten gegen das Ende des J. 972 zum Papste geweiht, und bestätigte sofort gewisse Rechte der Metropolitankirchen von Salzburg und Trier. (Mansi XIX. p. 38 und 45) Als Kaiser Otto I. am 6. Mai 973 gestorben, und sein Sohn, Otto II., zu sehr in Teutschland beschäftigt war, strebten die Italiener und besonders die Römer nach der Unabhängigkeit vom Kaiser. In Rom bemächtigte sich der Consul Crescentius, ein Sohn der berüchtigten Theodora, im Einverständnisse mit dem ehrgeizigen Cardinal Franco, einem Sohne des Römers Ferrucci, des Papstes, warf ihn in der heutigen Engelsburg in den Kerker, wo er entweder Hungers starb, oder von Franco erdrosselt wurde. Nun drängte sich Franco unter dem Namen Bonifacius VII. auf den päpstlichen Stuhl, flüchtete aber nach einem Monate aus Furcht vor den Grafen von Tusculum mit den der Basilica im Vatican geraubten Schätzen nach Constantinopel, und an seine Stelle trat durch die tusculanische Partei Donus II., der aber nur wenige Monate regierte, denn wir finden schon im Anfange des Jahres 973 Benedict VII. auf dem päpstlichen Stuhle. Nach Giesebrechts Ansicht (Jahrbücher des teutschen Reichs unter Otto II. Berlin 1840. S. 141 ff.) existirte gar kein Papst Donus II., sondern Benedict VII. folgte unmittelbar auf Benedict VI., wie dieser auf Johannes XIII. — **Benedict VII.**, aus der Familie der Grafen von Tusculum, bereits Bischof von Sutri, wurde in Beisein der kaiserlichen Gesandten auf den päpstlichen Thron erhoben, nachdem der Abt Majolus von Clugny die von Kaiser Otto II. ihm angetragene päpstliche Würde ausgeschlagen hatte. Schon im ersten Jahre seines Pontificates (975) hielt er eine Synode zu Rom, auf welcher der Cardinal Franco (Bonifacius VII.) excommunicirt wurde. Gleichzeitig überließ er dem vertriebenen Bischofe Sergius von Damascus die Kirche des hl. Bonifacius und Alexius zu Rom, bei welcher dieser griechische Bischof ein lateinisches Mönchskloster errichtete. Ueberhaupt zeigte sich Benedict VII. gegen die Klöster sehr willig. Er stellte selbst einige wieder her, z. B. das hl. Kreuzkloster sammt Kirche in Rom, wo er auch seine Grabstätte fand, andern bestätigte er ihre Rechte und Privilegien (Mansi XIX. 55, 71). Eben so besorgt war er für die Rechte der Bischöfe und ihrer Kirchen. Schon 975 bestätigte er dem letzten Bischofe von Lorch, Piligrin, gewisse Vorrechte, welche

diesem durch den Erzbischof von Salzburg beeinträchtigt schienen, und begründete so die ehemaligen Diöcesanrechte von Passau über das heutige Ober- und Nieder-Oesterreich (Lambecii biblioth. cæs. lib. 2. p. 641 et sqq.). Durch eine eigene Bulle (Mansi XIX. 57) bestätigte er die Rechte der Erzbischöfe von Trier, und auf einer zu diesem Zwecke abgehaltenen Synode (im J. 983) übersetzte er den würdigen Bischof Giseler von Merseburg auf den erzbischöflichen Sitz von Magdeburg (Mansi XIX. 77). Ebenso eiferte er für die Kirchenzucht, indem er 983 eine Synode gegen die Simonie hielt (Mansi XIX. 77). Während Benedicts Pontificate hatte Kaiser Otto II. den unglücklichen Feldzug gegen die Griechen und Saracenen unternommen, und nach der unglücklichen Schlacht bei Basentello sich furchtbar an den Beneventanern und Römern gerächt, weil sie ihn im Treffen verlassen hatten. Von Benevent brachte er die Reliquien des hl. Apostels Bartholomäus nach Rom und ließ sie auf der Tiberinsel beisetzen. Von düsterer Schwermuth ergriffen, starb er aber bald darauf (983). Unter den Zeitgenossen Benedicts kommen zu erwähnen: Roßwitha von Gandersheim und Bischof Ulrich von Augsburg. Einen erfreulichen Gegensatz zu den Händeln in Italien bilden um diese Zeit die Bemühungen englischer Könige, wie Edgar und Eduard, gegen die Zuchtlosigkeit des Clerus (Mansi XIX. 61 et sqq.). Benedict VII. starb nach rühmlicher fast neunjähriger Regierung im J. 983 und hatte Johannes XIV. zum Nachfolger. — Benedict VIII., früher Johannes, Cardinalbischof von Porto, wie Benedict VII. aus der Familie der Grafen von Tusculum, folgte auf Sergius IV. um die Mitte des J. 1012. Ein guter Papst, der sein Amt mit Kraft und Selbstständigkeit verwaltete. Ein gewisser Gregorius, der ihm die Wahl streitig gemacht hatte, vertrieb ihn mit Hilfe einer mächtigen Partei noch im J. 1012 aus Rom. Benedict floh zum teutschen König Heinrich II. nach Sachsen, und rief seinen Beistand an. Der König, gerade damals gegen Polen im Kriege, trat den Zug nach Italien erst im September 1013 an und kam im Februar 1014 vor Rom. Bei der Annäherung des Königs flüchtete sich der schismatische Papst Gregor aus der Stadt, und Benedict hatte seinen Sitz schon wieder inne, als der König anlangte. Gleichzeitigen Nachrichten zufolge ging der Papst dem Könige vor die Stadt entgegen, und übergab ihm einen goldenen, mit zwei Edelsteinreifen und mit einem Kreuze gezierten Apfel zum Geschenke, den Heinrich nach der Krönung dem Kloster Clugny sendete. Einen solchen Apfel hatte schon Kaiser Otto I. im Wappen geführt, und wenn man aus diesem Geschenke Benedicts auch nicht den Ursprung des spätern Reichsapfels herleiten mag, so kann man doch nicht die symbolische Bedeutung des Geschenkes verkennen. Am 14. Februar erfolgte die kaiserliche Krönung Heinrichs und seiner Gemahlin Kunigunde im Vatican, nachdem Heinrich vorher gelobt hatte, ein wahrer Vertheidiger der Kirche zu sein, und dem Papste und seinen Nachfolgern in Allem treu zu bleiben. Nach der gewöhnlichen Annahme bestätigte der nunmehrige Kaiser Heinrich II. gleich nach der Krönung die Privilegien und Schenkungen seiner Vorfahren an den hl. Stuhl, und erweiterte selbe durch Zugabe mehrerer Kirchen und Klöster in Teutschland. Auch soll er damals schon die Wahl des römischen Papstes unter dem Vorbehalte freigegeben haben, daß die Consecration desselben in Anwesenheit kaiserlicher Gesandten geschehe. Das hierauf bezügliche Diplom bei Mansi XIX. 331. scheint aber erst zu Bamberg, wahrscheinlich während der zweiten Anwesenheit des Papstes in Teutschland um 1020, abgefaßt worden zu sein. Nachdem der Kaiser nach Teutschland zurückgekehrt war, kamen die Saracenen aus Sardinien nach Toscana herüber, und bedrohten die Gränzen des Kirchenstaates. P. Benedict aber vertrieb sie nach einer dreitägigen und blutigen, aber siege- und beute-reichen Schlacht (1016), und die Pisaner vertrieben sie vollends aus Sardinien, weßhalb sie vom Papste mit dieser Insel belehnt wurden. Aber trotz dieser äußern Kämpfe war Benedict doch fortwährend für das Wohl der Kirche bedacht. In Ravenna hatte er schon früher die Rechte des Erzbischofs Ar-

nold, des Bruders des Kaisers, gegen den Eindringling Adalbert gehandhabt, und zugleich die schon von seinen Vorgängern an die Kirche von Ravenna gemachte Schenkung der Städte Ravenna, Bologna, Imola, Faenza, Forli und Cervia erneuert. Im J. 1018 erließ er eine Excommunicationsbulle zu Gunsten seines Freundes, des hl. Abtes Odilo, und der Mönche von Clugny gegen die Bedränger dieser Abtei (Mansi XIX. 324). Ferner hielt Benedict wenigstens zwei Synoden; die erste zu Rom im J. 1015; von den Acten derselben ist aber nur das Privilegium eines Klosters auf uns gekommen (Mansi XIX. 361). Die zweite hielt er zwischen 1014—1020 in Pavia wegen der Enthaltsamkeit der Cleriker, und bezüglich der Söhne unenthaltsamer Cleriker (Mansi XIX. 343—356). Die sieben Decrete dieser Synode erhielten auch die Bestätigung des anwesenden Kaisers. Mittlerweile hatten die Griechen Apulien verwüstet, und theils der Fortschritt ihrer Waffen, theils die Einladung des Kaisers zur Consecration der Cathedrale des neuerrichteten Bisthums Bamberg (s. d. A.) hatte den Papst bewogen, zum zweiten Male (1020) nach Teutschland zu gehen; der Kaiser empfing ihn mit hohen Ehren und machte ihm die Stadt Bamberg zum Geschenke, die unter Leo IX. gegen Benevent vertauscht wurde. Auch für die Feier des Gottesdienstes und für die Ausschmückung der Gotteshäuser sorgte Benedict VIII. Auf die Vorstellung des frommen Kaisers Heinrich II. hatte er den Gebrauch, bei der Messe das nicänische Symbolum abzusingen, in Rom eingeführt; das Kloster von Monte-Casino bedachte er mit vielen hl. Reliquien, und zur Förderung des kirchlichen Gesanges berief er den Benedictinermönch Guido von Arezzo nach Rom, damit er die Cleriker die von ihm erfundene Gesangsmethode lehren sollte. So wie während seiner Regierung manichäischen Grundsätzen huldigende Cleriker auf einer Synode in Orleans zum Feuertode verdammt wurden (Mansi XIX. 373), so erlitten auch (1022) frevelnde Juden in Rom eine harte Bestrafung. Unter Benedict VIII. kam auch der Camaldulenserorden, gestiftet vom hl. Romuald, in Aufnahme. Benedict VIII. endigte sein thätiges Leben in der ersten Hälfte des J. 1024, und hatte seinen leiblichen Bruder, unter dem Namen Johannes XIX., zum Nachfolger. Nach einer bei Petrus Damiani (in vita s. Odilonis und in epist. ad Nicolaum II.) erzählten Vision mußte Benedict VIII. im Fegefeuer büßen, bis er durch das Gebet des hl. Odilo und seiner Mönche, so wie durch das Almosen seines Bruders und Nachfolgers befreit wurde. — **Benedict IX.**, früher Theophylactus, ein Sohn Alberichs, des Grafen von Tusculum, und Neffe Benedicts VIII. und Johannes XIX., folgte dem letztern in der zweiten Hälfte des J. 1033, als Jüngling von achtzehn Jahren, und als der siebente Papst aus der tusculanischen Familie. Obwohl er durch Simonie auf den päpstlichen Stuhl gelangt war, indem ihn sein Vater durch reichliche Geldspenden auf denselben zu erheben wußte, und obwohl er sein Amt durch den lasterhaftesten Lebenswandel beschimpfte, so wurde er doch bis zu seiner Abdankung im J. 1044 für das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche gehalten. Er hielt als solches 1036 eine Synode zu Rom, auf welcher Bischof Andreas von Perugia drei Klöster an ihn abtrat, ertheilte drei Erzbischöfen das Pallium, intervenirte in den Streitigkeiten wegen der Patriarchate Grado und Aquileja (Mansi XIX. 605), dispensirte, angeblich, den polnischen Königssohn Casimir von den Ordensgelübden und canonisirte den Mönch Simeon von Syrakus, welcher 1035 sein Leben zu Trier in hl. Strengheit geendet hatte. Auch Kaiser Konrad II. erkannte ihn für den rechtmäßigen Papst, indem er ihn 1037 bei einer Zusammenkunft in Cremona mit vielen Ehren empfing, und, als ihn 1038 die Römer vertrieben hatten, auf seinen Stuhl zurückführte. Allen Lastern fortwährend hingegeben, mußte Benedict zum zweiten Male (1044) vor den vom Consul Ptolomäus aufgewiegelten Römern entweichen, die ihm nun, mit Geld bestochen, einen Gegen-Papst, Sylvester III., in der Person des Bischofs Johann von Sabina aufstellten. Aber schon in wenigen Monaten vertrieb Benedict seinen Gegner mit Hilfe seiner

Verwandten. Weil er aber als Privatmann freier und bequemer zu leben hoffte, und weil er nebenbei den steigenden Haß des Volkes fürchtete, so resignirte er seine Würde zu Gunsten des Erzpriesters Johannes, eines frommen, sittlich unbescholtenen und wohlgesinnten Mannes, nachdem dieser ihm theils eine Summe geboten, theils die Einkünfte, welche der päpstliche Stuhl aus England bezog, überlassen und durch Geldgeschenke die Einflußreichsten im Volke für sich gewonnen hatte. Zu solchen Mitteln mußte Johannes, der den Namen Gregor VI. annahm, greifen, um nach seiner Ueberzeugung die Kirche vor noch ärgerer Schmach zu bewahren. Benedict aber bereute seine Resignation in Bälde, und trat unter dem Schutze seiner Verwandten neuerdings als Papst auf. So standen sich also drei Päpste gegenüber, die Kirche sah sich am tiefsten entwürdigt, ihre Güter waren größtentheils in fremden Händen und Gregor mußte Almosen von fremden Fürsten sammeln, um die Kirche der Apostel ausbessern zu können. Rom und seine Umgebungen waren so voll von Räubern, daß selbst die Oblationen auf dem Altare vor ihnen nicht sicher waren, und Gregor an der Spitze gewaffneter Mannschaft die Sicherheit herstellen mußte. Um das Schisma zu heben, war der teutsche König Heinrich III. (1046) nach Italien gekommen, und vermochte auf einer Synode zu Sutri Gregor VI. zur Abdankung, Sylvester III. aber ließ er absetzen und in ein Kloster sperren. Sodann bezeichnete er den Bischof Suidger von Bamberg als geeignet für die päpstliche Würde, und ließ sich von diesem, als Papst Clemens II. genannt, zum Kaiser krönen. Aber der ernste und fromme Clemens starb zu bald für das Wohl der Kirche, und Benedict IX., welcher auf der Synode zu Sutri gar nicht mehr berücksichtigt wurde, weil er schon früher resignirt habe, bemächtigte sich zum dritten Male des eben erledigten päpstlichen Stuhles und behauptete denselben neuerdings durch acht Monate unter dem Schutze der tusculanischen Partei. Erst an dem Tage, als der neugewählte Papst Damasus II. inthronisirt wurde (17. Juli 1048), verließ Benedict die heilige Stadt, und zog sich, nach der Meinung Einiger, von Reue über seine Unthaten ergriffen, und auf den Rath des frommen Abtes Bartholomäus in das Kloster Grotta Ferrata bei Frascati zurück, und starb daselbst im J. 1056. Nach der Erzählung des Petrus Damiani aber (epist. ad fratres Eremi.) scheint er in Unbußfertigkeit gestorben zu sein. Mittlerweile hatten Leo IX. (1048—1054), Victor II. (1055—1057) und Stephan IX. (1057—1058) die Kirche mit kräftiger Hand geleitet, als es nach dem Tode Stephans († zu Florenz 29. März 1058) der tusculanischen Partei noch einmal gelang, mit bewaffneter Hand und durch Bestechung den Cardinalbischof Johannes Mincius von Velletri, aus dem gräflichen Hause von Tusculum, unter dem Namen — Benedict X. — auf den päpstlichen Thron zu setzen. Dieser wußte sich aber nur etwas über neun Monate im Pontificate zu behaupten. Denn die Römer hatten dem Papst Stephan IX. kurz vor seinem Tode eidlich versprochen, nicht eher zu der Wahl eines neuen Papstes zu schreiten, bis Hildebrand, der Archidiacon der römischen Kirche (nachmals Papst Gregor VII.), von der ihm aufgetragenen Gesandtschaft aus Teutschland zurückgekehrt wäre. Als nun doch die tusculanische Partei des römischen Adels und der schlechtere Theil des Clerus, leichtsinnige Cardinäle an der Spitze, die Abwesenheit Hildebrands benützten, um Benedict X. der Kirche aufzudringen, so protestirten die ernster gesinnten Cardinäle, und unter diesen vorzüglich Petrus Damiani, der Cardinalbischof von Ostia, gegen die tumultuarische Einsetzung des Tusculaners, der, wie aus einem Schreiben desselben Petrus hervorzugehen scheint, sich von dem Erzpriester von Ostia ordiniren ließ. Damiani und die gleichgesinnten Cardinäle mußten sich flüchten. Entschlossen, lieber noch einmal vom teutschen Hofe sich einen Papst vorschlagen zu lassen, als sich einem von den nichtswürdigen Adelsfactionen Aufgedrungenen zu unterwerfen, ordneten sie noch von Rom aus eine Gesandtschaft an die Kaiserin Agnes, Mutter und Vormünderin des sechsjährigen Königs Heinrich IV. ab, mit

der Erklärung, sie wollten dem K. Heinrich die Treue, die sie seinem Vater gelobt hätten, halten, und seien bereit, den Mann, der ihnen vom teutschen Hofe bezeichnet würde, zum Papste zu wählen. Hildebrand, der eben auf der Rückreise aus Teutschland in Florenz weilte und die Wünsche der Kaiserin kannte, versammelte die vertriebenen Cardinäle und römischen Großen zu Siena, und leitete die Wahl auf Gerard, Bischof von Florenz, der sich Nicolaus II. nannte. Nach vollzogener Wahl wurde eine Gesandtschaft nach Teutschland geschickt, um die Anerkennung derselben zu erwirken. Diese erfolgte, und Herzog Gottfried, der Gemahl der reichen Mathilde, Markgräfin von Toscana, erhielt den Auftrag, den Neugewählten nach Rom zu geleiten, den Eindringling Benedict X. aber zu vertreiben. Auf einer unterwegs in Sutri abgehaltenen Synode wurde die Absetzung und Excommunication Benedicts X. ausgesprochen. Als Nicolaus mit seiner glänzenden Begleitung der Stadt sich näherte, legte Benedict die päpstlichen Insignien ab und zog sich nach Velletri zurück. Einige Tage nach der Inthronisation des neuen Papstes warf sich Benedict diesem zu Füßen und erwirkte sich wohl die Aufhebung der Excommunication, jedoch nur mit Zulassung zu der Laiencommunion. Er starb bald darauf im April 1059. Petrus Damiani schildert ihn als einen höchst unwissenden und ungebildeten Mann. — **Benedict XI.** vorher Nicolaus Boccasini, Cardinalbischof von Ostia, folgte Bonifacius VIII. († 11. Oct. 1303) am 22. Oct. 1303 durch einstimmige Wahl und im ersten Scrutinium. Er war zu Treviso geboren, von niedriger Herkunft, trat vierzehn Jahre alt in den Dominicanerorden und stieg bis zur Würde eines Generals in demselben. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wurde er von seinem Vorgänger im J. 1298 zum Cardinalpriester und später zum Cardinalbischof von Ostia ernannt. Nachdem er zu mehreren wichtigen Gesandtschaften nach Ungarn, Polen und in die südslavischen Länder verwendet worden war, stand er dem unglücklichen Bonifacius VIII. in Anagni treu zur Seite, während die andern Cardinäle sich flüchteten, und als er Papst geworden war, nannnte er sich, in dankbarer Erinnerung an den hohen Gefangenen, nach dessen Taufnamen Benedictus. Er wird als solcher der Eilfte genannt, obwohl Benedict X. kein rechtmäßiger Papst war. Vier Monate waren seit Benedicts Erhebung verflossen, da sandte König Philipp der Schöne von Frankreich eine Gesandtschaft mit einem Glückwünschungsschreiben an ihn, in welchem der König dem Papste viele Hochachtung bezeugt, aber seinen Vorgänger als falschen Hirten erklärt. Die Gesandten hatten die Vollmacht, mit Benedict wegen der mit Bonifaz gehabten Streitigkeiten zu unterhandeln, und die Lossprechung von den Kirchenstrafen, in welche der König gefallen sein möchte, zu *empfangen*. Der Papst nahm die Gesandten und das Schreiben mit der ihm eigenen Freundlichkeit und Milde auf, sprach den König in Gegenwart jener, und ohne darum gebeten zu sein, von allen Censuren los, und zeigte dieses in einem äußerst liebevollen und oberhirtlichen Briefe vom 2. April 1304 dem Könige selbst an. In vier aufeinander folgenden Decreten gab er der Universität zu Paris die Promotionsrechte wieder zurück, hob die Suspension apostolischer Gnaden und Indulte, dann das päpstliche Reservationsrecht bei Besetzung erledigter Prälaturen, und endlich die Excommunication, welche Bonifacius über geistliche und weltliche Gegner seiner Person und des apostolischen Stuhles in Frankreich verhängt hatte, aus apostolischer Machtvollkommenheit wieder auf, und annullirte so alle Acte seines Vorgängers gegen den König und das Reich, gegen dessen Räthe, Officiale und Dienstleute. Nur der einzige Kanzler Wilhelm von Nogaret, und jene, welche persönlich Hand an Bonifaz gelegt hatten, wie Sciarra Colonna, waren von diesen Begünstigungen ausgeschlossen, oder vielmehr der apostolischen Lossprechung unter der Bedingung vorbehalten, daß sie binnen einer bestimmten Frist vor dem Papste sich stellen sollten. Auf wiederholte Bitten des Königs nahm er selbst die beiden Cardinäle Jakob und Peter Colonna

in Gnaden auf, ohne ihnen jedoch ihre Würden oder kirchlichen Güter zurückzugeben. Dieselbe friedfertige Gesinnung, welche Benedict XI. gegen Frankreich so glänzend bethätiget hatte, legte er auch in dem Streben dar, die Streitigkeiten zwischen den Factionen in Florenz, und zwischen Kaiser Albrecht und dem Erzbischofe von Mainz beizulegen. Auch schien er den Gedanken an die Wiedereroberung des heiligen Landes neuerdings aufzugreifen, aber es war ihm nur eine kurze Regierung beschieden, da er schon am 6. Juli 1304 zu Perugia, wo er mit seinem Hofe verweilte, wahrscheinlich durch Vergiftung, starb. Benedict war ein frommer, milder und demüthiger Mann, und wurde nach seinem Tode von Gott durch Wunder verherrlicht, weßhalb er seit 1733 in der Zahl der Seligen steht. Seine Demuth zeigte er nach der Erhebung auf den päpstlichen Stuhl in rührender Weise. Als nämlich seine noch lebende Mutter im vornehmen Anzuge zu ihm kommen wollte, um dadurch seine hohe Würde zu ehren, so ließ er sie nicht vor, indem er sagte, seine Mutter sei weder adelig, noch so vornehm gekleidet. Und erst als sie in ihrem vorigen standesgemäßen Kleide wieder kam, schloß er sie freudig in seine Arme und erwies ihr große Ehre. Wir haben von ihm Commentarien über einen Theil der Psalmen und über das Evangelium Matthäi, ein Werklein über die kirchlichen Gebräuche, und mehrere Festreden. Im Bullarium Magnum (Lugduni 1692. Tom. I. p. 207 u. 208) finden sich zwei Bullen zu Gunsten der Serviten und Cölestinermönche. Unter den von ihm ernannten Cardinälen that sich später zu Gunsten der französischen Partei besonders sein Ordensbruder Nicolaus Martini von Prato, Cardinalbischof von Ostia, hervor, den Benedict auch zur Beilegung der Streitigkeiten in Florenz, jedoch mit minderem Glücke, ersehen hatte. Nach einer Sedisvacanz von fast einem Jahre folgte auf Benedict XI. Clemens V., welcher die päpstliche Residenz nach Avignon (s. d. A.) verlegte. — **Benedict XII.**, vorher Jakob de Nouveau, genannt Fournier, geboren zu Saverdün an dem Arriègeflusse, von niedriger Herkunft. Er trat in den Cistercienserorden, wurde Abt, darauf Bischof von Pamiers, und später von Mirepoix. Am 18. December 1327 ernannte ihn sein Vorgänger Johann XXII. († 4. Dec. 1334) zum Cardinalpriester, und als solcher hieß er von seinem weißen Ordenshabite allgemein „der weiße Cardinal." Seine theologische und canonistische Gelehrsamkeit, so wie seine Thätigkeit als Bischof, brachte ihn in große Achtung. Er war der dritte Papst, welcher zu Avignon residirte, und wurde am 20. December 1334 einmüthig erwählt, nachdem der Cardinalbischof von Porto, Johann von Comminge, das Pontificat abgelehnt hatte, weil er die Bedingungen der französischen Partei, welche die Rückkehr des Papstes nach Italien zu verhindern suchte, nicht annehmen wollte. Auch Benedict XII. gab kein solches Versprechen, und war ein wohlgesinnter und thätiger Papst, der die Gebrechen der Kirche klar einsah und nach Kräften zu bessern suchte. Einer seiner acht Biographen bei Baluze erhebt ihn über alle Vorgänger seines Namens, und rühmt seine vorzügliche Frömmigkeit, seinen Pflichteifer und seine Demuth. Am Tage nach seiner Wahl vertheilte er 100,000 Gulden unter die Cardinäle zu ihrer Nothdurft, und am 8. Januar 1335 ließ er sich im Dominicanerkloster zu Avignon krönen. Am darauffolgenden Tage erließ er eine Encyclica an alle Bischöfe und Fürsten, und einen Brief an die Aebte des Cistercienserordens. Am 10. Januar verwies er die Schaar geistlicher Höflinge, die, nach neuen Beneficien lüstern, den Hof zu Avignon umlagerten, in ihre Kirchen zurück, und zwar sollten sie schon bis Lichtmeß bei ihren Pfründen sein, wenn sie nicht einen gesetzlichen, dem Papste selbst zu eröffnenden Grund hätten, noch länger am Hofe zu verweilen. Vom 24. bis 30. Januar war er mit Prüfung der Bittschriften der Cardinäle beschäftigt, und am 31. Mai widerrief er alle Commenden auf Cathedralen und Abteien, so wie alle Exspectativen, welche die letzten Päpste ertheilt hatten; nur die an Cardinäle und Patriarchen verliehenen sollten davon ausgenommen bleiben. Zur

Verhütung von Mißbräuchen befahl er ferner die Einregistrirung der von ihm signirten Gesuche, und durch eine eigene Constitution vom 18. December 1335 (Mansi XXV. 987) beschränkte er die Gebühren der Visitatoren; endlich durch eine andere vom 19. December 1339 verpönte er den Unfug, die für die Erlangung von Beneficien vorgeschriebene Prüfung durch Andere bestehen zu lassen (Bullar. Magn. T. I. p. 274. Lugduni 1692). Gleichzeitig mit diesen eben so nöthigen als wichtigen Reformen beschäftigte ihn auch die durch Johann XXII. angeregte Frage über den Zustand der Seligen im Himmel und der Verdammten in der Hölle vor der Auferstehung des Fleisches. Schon am 2. Februar 1335 hatte er in öffentlicher Predigt den Seligen im Himmel für die Zeit vor dem jüngsten Gerichte die klare Anschauung Gottes vindicirt, und am 4. Februar berief er alle Anhänger der Meinung seines Vorgängers, um ihre Gründe zu hören. Am 6. Juli ließ er seine eigene Schrift (er schrieb zwei Tomos de statu animarum ante generale judicium und zwölf quæstiones desselben Inhaltes) in einer Versammlung von Theologen und Cardinälen vorlesen und prüfen; endlich am 29. Januar 1336 erließ er die Constitution: Benedictus Deus (Mansi XXV. 985), welche diesen, später auf dem Concil zu Florenz (Sess. ultim.), und zu Trient (Sess. 25) noch ausführlicher behandelten Gegenstand entscheidet. — Noch im ersten Pontificatsjahre, in welches die vorberührten Acte größtentheils fallen, nämlich am 6. Juli 1335, erschienen Gesandte aus Rom vor Benedict, welchen dieser nach Italien zurückzukehren versprach, ohne jedoch die Zeit seiner Rückkehr zu bestimmen. Auch sprach er in einem eigenen öffentlichen Consistorium den Entschluß aus, seine Residenz nach Bologna zu verlegen, wofern die Bürger dieser Stadt dazu willig wären, ihm Gehorsam und Treue zu halten. Aber die zur Erforschung der Gesinnung der Bologneser abgesendeten Boten konnten über Bologna's und des Kirchenstaates rebellischen Zustand keinen günstigen Bericht abstatten. Ja die Widerspenstigkeit der Bologneser dauerte fort bis zum J. 1340. Benedict baute daher für sich und seinen Hof einen neuen Palast in Avignon an der Stelle des bischöflichen mit großem Aufwande. Raynald und die meisten Kirchenhistoriker nehmen an, daß vorzüglich König Philipp VI. von Frankreich und die französischen Cardinäle die Rückkehr des Papstes nach Italien zu hintertreiben gewußt hätten, so wie sie auch die Vereitelung einer Aussöhnung des Papstes mit dem von Johann XXII. excommunicirten Kaiser Ludwig dem Bayer, eben jenem Könige und den ihm ergebenen Cardinälen zuzuschreiben pflegen. Wohl mag die Wankelmüthigkeit Ludwigs eben so große Schuld tragen; aber so viel bleibt gewiß, daß der Papst sich zu dieser Versöhnung sehr geneigt zeigte, und bald nach dem Antritte des Pontificates Gesandte an den Kaiser abordnete, welche ihm günstige Vorschläge thun sollten; auch hat er die gegen Ludwig geschleuderten Anatheme niemals erneuert. Und eben so gewiß ist es, daß Ludwig von 1335 an zu wiederholten Malen sich zu Allem erbot, was nur billiger Weise von ihm gefordert werden konnte, und daß eine eigene Gesandschaft teutscher Bischöfe im J. 1338 den Papst um die Lossprechung des bußfertigen Kaisers ersuchte, ohne daß diese erlangt werden konnte. Und so wurde die Verwirrung in Teutschland nur um so größer, indem ein großer Theil von Mönchen und Geistlichen das Interdict fortwährend für verbindlich erachtete, während die Fürsten auf dem Reichstage zu Frankfurt (1338) Ludwig von aller Schuld am Interdicte freisprachen, und jene Geistlichen, die es noch für bindend halten wollten, als Ruhestörer erklärten. Und nachdem am 16. Juli desselben Jahres die Churfürsten zu Rhense ihre Wahlrechte auf eine Weise erklärt hatten, die den Rechten des Papstes Eintrag machen mußte, so erneuerte sich auch der leidenschaftliche Schriftwechsel für und gegen Papst und Kaiser, wie er bereits unter Johann XXII. begonnen hatte; besonders brachte Wilhelm von Occam das Ansehen des Papstes vollends herab. Kurz vor dem Tode Benedicts verwendete sich selbst der Erzfeind des Kaisers, König Philipp VI., für den-

selben, weil er wichtige Zugeständnisse von ihm erhalten hatte. Aber der Papst widerstand dem Ansinnen des Königs, weil er wohl einsehen mochte, daß die Verwendung nur zum Schein geschehe. Besser sorgte Benedict für die politischen Verhältnisse Italiens, indem er zur Abwehr größerer Verwirrung den Häuptern der mächtigsten Familien in verschiedenen oberitalischen Städten eine Art Reichsvicariat übertrug. Obwohl man Benedict XII. gegenüber dem Könige von Frankreich, vornehmlich in der Angelegenheit des Kaisers, hie und da Schwäche vorwerfen möchte, so verdient doch folgender Zug apostolischen Freimuthes rühmende Erwähnung. König Philipp VI. hatte unter Vorspiegelung eines Kreuzzuges in das gelobte Land von Johann XXII. den Genuß der Zehnten in seinem Königreiche überlassen erhalten, Benedict aber widerrief diesen Gnadenact, als er sah, daß der König mit dem Kreuzzuge nicht Ernst mache. Als nun Philipp im März 1336 persönlich nach Avignon kam, um den Papst zur Zurücknahme seines Widerrufs zu bewegen, so verwahrte sich dieser gegen die Zumuthung des Königs mit den Worten: „Wenn ich zwei Seelen hätte, so wollte ich gerne eine aufopfern, um in Euer Begehren einzuwilligen; da ich aber nur Eine habe, und diese zu retten wünsche, so möget Ihr Euere Bitten also beschränken, daß Nichts in denselben vorkomme, was Gott beleidigt und meine Seele gefährdet." — Ebenso rühmliche Erwähnung verdient seine Abneigung vor allem Nepotismus. Er konnte nur mit Mühe bewogen werden, einen seiner Neffen, einen überdieß hiezu ganz würdigen Mann, zum Erzbischofe von Arles zu ernennen, weigerte sich aber standhaft, denselben zur Cardinalswürde zu erheben. Seine Nichte, um deren Hand bedeutende Große angesucht hatten, gab er einem wenig bemittelten Kaufmanne in Toulouse zur Ehe; auch pflegte er zu sagen, daß der Priester nach der Ordnung Melchisedeks ohne Vater, ohne Mutter und ohne Stammbaum sein müsse. In der Besetzung erledigter und ihm reservirter Beneficien ging er so vorsichtig und bedacht zu Werke, daß viele lange Zeit leer stehen blieben. Ein Hauptaugenmerk richtete er auf die Reformation der religiösen Orden, sowohl der Benedictiner, Cistercienser und regulirten Chorherren des hl. Augustinus (s. Augustiner), als der Bettelorden. Die hierauf bezüglichen Constitutionen: für die Cistercienser vom 12. Juli 1335, für die Benedictiner vom 20. Juni 1336, für die regulirten Chorherren des hl. Augustinus (s. Augustiner-Eremiten) vom 15. Mai 1339 finden sich im Bullarium Magnum Tom. I. p. 233 et seqq. Eine Constitution vom 28. November 1336 zur Reformation der Minoriten und Clarisserinnen erwähnt Pagi (Breviarium Tom. IV. p. 93). Die Fortschritte der Türken schreckten den griechischen Kaiser Andronikus, er schickte daher Abgeordnete an den päpstlichen Hof nach Avignon und drang auf ein allgemeines Concilium zur Vereinigung der Griechen mit den Lateinern; allein die Unterhandlung blieb ebenso ohne Erfolg, wie unter Johann XXII. Ein merkwürdiges Actenstück bildet der Brief, welchen ein mongolischer Chan durch Andreas Frank im J. 1338 an Benedict XII. sandte (Jo. Palatii gesta Pontif. Venet. 1688. Tom. III. p. 262). Im J. 1341 suchte Benedict durch ein Schreiben an den König und den Patriarchen der unirten Armenier mehrere Irrthümer zu berichtigen, welche sich in ihren Schriften vorfanden. — Unter den Schriften, welche Benedict XII. hinterließ, sind vorzüglich zu nennen die obenerwähnten de statu animarum ante generale judicium; Reden auf die Feste des Jahres; dann mehrere kirchenrechtliche Schriften, die Reformation religiöser Orden betreffend, darunter besonders seine commentaria adversus Fratricellos, deren Grundsätze er bald nach Antritt des Pontificats verdammte; Psalmenerklärungen und einige Gedichte. Zahlreiche Briefe und Constitutionen finden sich bei Waddingus (Annal. Minor. Tom. III. 424—477. Regesta 241—262). Er starb am 25. April 1342 und hatte Clemens VI. zum Nachfolger. Die Erzählung des Squarciaficus und Mornäus von einem Liebesantrage, welchen Benedict XII. der schönen Schwester des (1338) in Rom gekrönten Dichters Petrarca gemacht haben soll, wird schon durch das Stillschweigen des Letztern, der dem Hofe zu

Avignon gar nicht gewogen war, hinlänglich widerlegt. — Benedict XIII. Petrus Franciscus, aus dem herzoglichen Hause Orsini-Gravina, geboren zu Gravina im Königreich Neapel am 2. Februar 1649, trat gegen den Willen seiner Eltern und Verwandten am 12. August 1667 in den Dominicanerorden und erhielt in demselben den Namen Vincenz Maria. Papst Clemens IX. prüfte selbst seinen Beruf zum Ordensstande, und beschwichtigte sofort seine Angehörigen. Bruder Vincenz Maria verlegte sich nun mit größtem Eifer auf die Wissenschaften, und wurde von dem mit seinem Hause verschwägerten Papst Clemens X. den 22. Februar 1672 mit dem Cardinalshute beehrt, den der demüthige Ordensmann erst nach langem Weigern annahm. Etwas später erhielt er das Erzbisthum Manfredonia. Nach dem Tode Clemens X. († 1676) stand er auf der Seite jener Cardinäle, welche man Zelanten nennt, weil sie sich verbunden hatten, keinen Cardinal zum Papste zu erwählen, den nicht das ganze hl. Collegium ohne alle Rücksicht auf weltliche oder irdische Interessen für den würdigsten halte. Papst Innocenz XI. verlieh ihm 1680 das Bisthum Cesena in der Romagna, und 1686 das Erzbisthum Benevent, wo er sich bis zu seiner Erwählung als Papst fast beständig aufhielt, und als ächter Bischof lehrte, lebte und wirkte. Zeugniß davon geben die zwei Provincialconcilien, welche er 1693 und 1698 hielt, sein Eifer im Predigen, seine Sorge für die Rechte seines Erzbisthums und besonders seine Wohlthätigkeit gegen die Armen, die sich bei dem Erdbeben im J. 1688, wobei sein eigenes Leben wunderbar erhalten wurde, auf das Glänzendste bewies. Obwohl Cardinal und Erzbischof, lebte er doch stets als einfacher Ordensmann, die freie Zeit mit gottseligen Uebungen und mit der Abfassung von Schriften theologisch-practischen Inhaltes redlich ausfüllend (opp. theol. Rom. 1728. 3 Tom. f.). Mittlerweile war der päpstliche Stuhl noch viermal erledigt worden, und Cardinal Orsini wirkte bei den vorkommenden Papstwahlen stets im Sinne und Geiste der Zelanten. Als aber Innocenz XIII. am 8. Mai 1724 gestorben war, so fiel, nach längern Verhandlungen der Cardinäle unter einander, am 29. Mai desselben Jahres die Wahl auf Orsini, der jedoch die päpstliche Würde erst unter vielen Thränen und auf den Obedienzbefehl des Dominicanerordensgeneral, Pater Pipin, annahm. Er wählte anfänglich den Namen Benedict XIV.; da er sich aber besann, daß Peter de Luna (s. d. A.) unter dem Namen Benedict XIII., nur ein schismatischer Papst gewesen, so ließ er sich Benedict XIII. nennen. Seine Wahl zum Papste hatte große Freude erregt, denn er genoß wegen seiner ungeheuchelten Demuth, wegen seiner Strenge in Erfüllung der Ordenspflichten, und wegen seines Eifers im bischöflichen Hirtenamte eine hohe Verehrung. Seine ersten Bemühungen als Oberhaupt der Kirche galten der Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin. Er erließ deßhalb mehrere Vorschriften gegen den Prunk der Cardinäle und rücksichtlich der Kleidung der Geistlichen. (Seine Constitutionen, 80 an der Zahl, finden sich in der Continuatio magni Bullarii Romani, Edit. Luxemburg. Tom. II. (1727) p. 472—507. Tom. IV. (1730) p. 226—412.) Bei dem auf 1725 ausgeschriebenen Jubiläum verwaltete er in eigener Person das Amt eines Großpönitentiarius. Auch dachte er ernstlich daran, die öffentliche Bußdisciplin wieder einzuführen. Zur Förderung der bischöflichen Seminarien errichtete er eine eigene Congregatio Seminariorum. Auf der 1725 im Lateran versammelten Synode drang er mit aller Kraft auf die Anerkennung der Constitution: Unigenitus, für deren Annahme er (1728) endlich auch den Cardinal-Erzbischof von Paris, L. A. Noailles, zu bewegen wußte. Auf den Vorschlag des Cardinals Prosper Lambertini setzte er in der Allerheiligenlitanei nach Johannes dem Täufer den Namen des hl. Joseph, und die andächtige Abbetung des englischen Grußes (s. Ave Maria) bei dem dreimaligen Glockenzeichen beschenkte er mit verschiedenen Ablässen. Unter den von ihm canonisirten Heiligen sind die bekannteren: Peregrinus Latiosus, Johann vom Kreuze, Aloysius Gonzaga, Stanislaus Kostka und Johannes von Nepomuk. Das ihm theuer gewordene

Erzbisthum Benevent behielt er auch als Papst noch bei, und ließ es durch einen Vicarius verwalten; ja er besuchte dasselbe während seines Pontificats noch zweimal, im Frühlinge 1727 und 1729. Die unter seinen Vorgängern restaurirte Kirche St. Johann im Lateran weihte er 1726 feierlichst ein, auch ließ er den Dichter Perfetti aus Siena mit dem Lorbeerkranze krönen, was man seit Petrarca in Rom nicht mehr gesehen hatte. In seiner großen Liebe zum Frieden ordnete er die seit Clemens XI. schwebende Angelegenheit wegen der Privilegien der sicilischen Monarchie, indem er die Constitution Clemens des XI. aufhob und dem Kaiser Carl VI., als König von Neapel und Sicilien, so wie dessen Nachfolgern die Einsetzung eines geistlichen Richters in dritter Instanz bewilligte, jedoch unter Vorbehalt der wichtigern Angelegenheiten für den hl. Stuhl. Von eben diesem Kaiser erwirkte er die Zurückgabe von Comachio, das die Kaiserlichen seit 1708 besetzt gehalten hatten. Die mit Victor Amadeus von Savoyen und Sardinien entstandenen Streitigkeiten legte er dadurch bei, daß er dem Könige das Patronat über alle Kirchen und Klöster seiner Länder, nicht aber über die Einkünfte der erledigten Stellen einräumte, und dem von Turin zurückkehrenden päpstlichen Nuntius die Cardinalswürde ertheilte. Minder glücklich aber war er gegenüber dem Könige von Portugal, Johann V., der nach dem Vorrechte anderer katholischer Mächte, sogenannte Kroncardinäle vorzuschlagen, strebend, mit Ungestüm für den wegen zweideutiger Haltung von Lissabon abberufenen Nuntius Vincenz Bicchi den rothen Hut verlangt hatte, und als der Papst, zufolge einer Protestation des Cardinalcollegiums, in dieses Begehren sich nicht fügte, alle Portugiesen von Rom abrief, alle Gemeinschaft mit dem römischen Hofe verbot, und die Absendung der gewöhnlichen Almosen aus den portugiesischen Klöstern, so wie der Dispensgesuche in gewissen Ehehindernissen nach Rom zu verhindern suchte. Nicht minder bereitete ihm das Officium Gregors VII., dessen Name längst im römischen Martyrologium stand, an mehreren Höfen Verdrießlichkeiten, weil in der Lection die Excommunication und Absetzung Heinrichs IV. vorkam. Benedict XIII. regierte nur fünf Jahre, acht Monate und drei Tage, und starb am 21. Februar 1730. Er hatte während seines Pontificates 29 Cardinäle ernannt. Obwohl man seinen persönlichen Tugenden und seinen väterlichen Gesinnungen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, so hatte seine kurze Regierung dennoch mehrere Schattenseiten, und die Trauer bei seinem Hintritte war keineswegs so groß, als die Freude bei seiner Erwählung zum Papste. Denn er hatte sein ganzes Vertrauen dem scheinheiligen und habsüchtigen Nicolaus Coscia geschenkt, den er schon in Benevent beständig um sich und sogar zum Cardinal und Coadjutor von Benevent ernannt hatte. Die Habsucht dieses nichtswürdigen Günstlings hatte der apostolischen Kammer den größten Schaden zugefügt und den hl. Stuhl mannigfach um sein Ansehen gebracht, indem man einzelne Vergünstigungen desselben bei Coscia erkaufen konnte und bisweilen auch mußte. Auf Benedict XIII. folgte Clemens XII. — **Benedict XIV.**, vorher Prosper Lorenz Lambertini, geboren zu Bologna am 31. März 1675, aus einem alten Geschlechte. In einem Alter von 13 Jahren kam er nach Rom in das Collegium Clementinum, wo er den schon zu Bologna bewiesenen Eifer in Erlernung der Wissenschaften fortsetzte, und sich besonders in der Theologie und in dem canonischen Rechte auszeichnete. Mit dieser fleißigen Ausbildung seiner glücklichen Anlagen verband er fortwährend ein mildes und heiteres Benehmen, unbescholtene Sitten und kindliche Frömmigkeit. Nach beendeten Studien wurde er nacheinander Consistorialadvocat, Promotor Fidei, Canonicus Theologus bei St. Peter im Vatican, päpstlicher Hausprälat, Consultor des hl. Officiums und Beisitzer in den Congregationen der Kirchengebräuche, der Immunitäten, der Residenz der Bischöfe und bei der Signatura gratiæ. Später ernannte ihn Clemens XI. zum Secretär der Congregatio Concilii, auch stand er der römischen Universität als Rector vor. Trotz der Ermüdung bei so vielen Geschäften,

widmete er doch alle freie Zeit theologischen und kirchenrechtlichen Studien und dem Umgange mit Gelehrten, stets seine unschuldige Heiterkeit und herzliche Frömmigkeit bewahrend. Innocenz XIII. ernannte ihn 1722 zum Canonisten der Pönitentiaria, und Benedict XIII., der ihn wegen seiner Geschäftserfahrung und Gelehrsamkeit in hohen Ehren hielt, zog ihn bei verschiedenen außerordentlichen Congregationen, namentlich in der Quesnellischen Angelegenheit, bei, ernannte ihn nacheinander zum Erzbischof von Theodosia in partibus, dann von Ancona, und endlich zum Cardinalpriester, als welcher er am 30. April 1728 promulgirt wurde. Bald hierauf begab sich Lambertini in seine neue Diöcese. Von Benedicts Nachfolger, Clemens XII., wurde er im April 1731 auf den erzbischöflichen Stuhl seiner Vaterstadt Bologna versetzt, und lebte fortan bis zum Tode des Papstes dem Wohle seiner Diöcese und den Wissenschaften. Zeuge davon sind seine „Institutiones ecclesiasticæ", d. i. eine Sammlung von Hirtenbriefen und andern erzbischöflichen Erlassen, welche wegen ihres höchst instructiven Gehaltes häufig aufgelegt und in andern Diöcesen verbreitet wurden. Dann sein classisches Werk: „de Servorum dei beatificatione et canonisatione" in vier Bänden, das er nach einem schon früher angelegten Pläne bearbeitete; ferner seine „Quæstiones canonicæ", sein Werk: „de Sacrificio missæ", und das: „de Festis D. N. J. Ch. et B. M. V.", so wie einiger Heiligen, die in Bologna gefeiert werden. Schon damals beschäftigte er sich auch mit dem berühmten Werke: „de Synodo diœcesana", das er als Papst herausgab. Dabei erwarb er sich durch eifrige Beförderung der kirchlichen Disciplin, durch Verschönerung mehrerer Kirchen, durch seine Freundlichkeit, Güte und Uneigennützigkeit während der 10 Jahre seines erzbischöflichen Amtes in seiner Vaterstadt die allgemeine Hochachtung. Gegen Papst Clemens XII. benahm er sich mit eben so seltener als edler Freimüthigkeit, ohne deßhalb seine Gunst zu verlieren. Als dieser am 6. Februar 1740 gestorben war, trat Cardinal Lambertini am 5. März in das Conclave. Die bourbonisch gesinnten Cardinäle waren für Aldobrandini, konnten aber die absolute Stimmenmehrheit für denselben nicht erwirken. Da schlug Albani den Lambertini vor, und dieser wurde, wider sein Erwarten, am 17. August 1740 gewählt, und nahm, wahrscheinlich aus Dankbarkeit gegen Benedict XIII., der ihm den Cardinalshut verliehen hatte, den Namen Benedict XIV. an. Man erzählt, daß er eines Tages im Conclave zu den Cardinälen, die sich nicht einigen konnten, in gutmüthigem Scherze gesagt habe: „Wozu das viele Untersuchen? Wollt ihr einen Heiligen, so nehmt Gotti, wollt ihr einen Politiker, so nehmt Aldobrandini, wollt ihr einen gutmüthigen Alten, so nehmt mich." Das war aber nur ein Scherz, wie ihn Benedict XIV. liebte; er selbst machte sich keine Hoffnung, Papst zu werden, und gehörte zu keiner Partei im Conclave, was wohl schon daraus hervorgeht, daß sein Name durch 6 Monate nie genännt wurde, bis Albani ihn nannte. Benedict rechtfertigte seine Wahl auf glänzende Weise. Er war als Papst eben so gewissenhaft, fromm, als duldsam, aufgeklärt und frei von aller Schwärmerei; aufrichtig, heiter, wohlwollend, edel und einfach im Umgange, besorgt für das Wohl seiner Unterthanen, und klug in der Wahl der Staatsdiener und seiner Freunde. Nach Außen wußte er die Würde des apostolischen Stuhles durch verständige Nachgiebigkeit und weise Mäßigung so zu wahren, daß ihm alle katholischen und protestantischen Fürsten Achtung zollten. Sein natürlicher Hang zu den Wissenschaften machte ihn aber den öffentlichen Geschäften abgeneigt, und am glücklichsten fühlte er sich in seiner Privatbibliothek, wo er zu studieren pflegte. Seine gelehrten Arbeiten fanden allgemeine Anerkennung bei Katholiken und Protestanten, und man zählt ihn zu den gelehrtesten Päpsten, welche je auf St. Peters Stuhl gesessen. Auch als Papst setzte er den Briefwechsel fort, den er mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit angeknüpft hatte. Während seiner achtzehnjährigen Regierung leistete er sehr Vieles für die Aufnahme des Gottesdienstes, indem er mehrere Kirchen Roms theils neu herstellen, wie die Marcel-

luskirche, theils mit großen Kosten restauriren und mit den schönsten Mosaiken ausschmücken ließ, wie die Basilika Liberiana u. a. m.; indem er die Festtage Mariens und der hl. Apostelfürsten mit würdiger Feier umgab, die Basilika des Vaticans zu den Beatifications- und Canonisationsacten bestimmte (unter den fünf von ihm canonisirten Heiligen ist auch Fidelis von Sigmaringen), und verschiedene altehrwürdige Gotteshäuser, wie die Grabeskirche des hl. Franciscus zu Assisi, mit Vorzügen und Ehren ausstattete. Dagegen verminderte er auf Ansuchen der betreffenden Fürsten die allerdings zu große Zahl der Festtage, zunächst (1748) für Sicilien und Toscana, später für Sardinien und Oesterreich, und dann auch für den Kirchenstaat selbst. Für die bessere Ausstattung der liturgischen Bücher trug er eine vorzügliche Sorgfalt, er besorgte eine correctere Ausgabe des römischen Rituals, Ceremonials und Pontificals, und besonders des römischen Martyrologiums, welches König Johann V. von Portugal auf eigene Kosten auflegen ließ. Im J. 1750 wurde das allgemeine Jubiläum in Rom gefeiert, auf welches sich Benedict selbst mit rührender Andacht vorbereitet hatte. Des Papstes Vorsorge für die Vielen zu diesem Bußfeste in Rom eintreffenden Fremden war musterhaft. Mit vielem Ernste drang er auf die gewissenhafte Erfüllung des Fastengebotes, eiferte gegen das Duell, gegen die laxern Meinungen in der Moral, und erneuerte das Verbot der Freimaurergesellschaften durch ein eigenes Verdammungsbreve vom 18. März 1751. Von den Pfarrern und ihren Stellvertretern verlangte er die Application der hl. Messe an Sonn- und Festtagen für die Gemeinde, und über die Verwaltung des hl. Bußsacramentes erließ er mehrere wichtige Anordnungen. Ueber die gemischten Ehen äußerte er sich auf die ernsteste Weise. Zu dem Baue der katholischen Hedwigskirche in Berlin trug er mit seinen Cardinälen im J. 1747 eine große Summe bei, und die Gesellschaft der Adeligen, die sich in Ungarn zur Verbreitung und Vertheidigung des katholischen Glaubens gebildet hatte, begünstigte er in besonderer Weise. Damit die Kirche immer würdige Vorsteher habe, ordnete er eine Congregation von 6 Cardinälen an, die sich mit der Prüfung des Lebenswandels der Bisthumscandidaten beschäftigen sollte. Er promovirte 64 Cardinäle, errichtete mehrere neue Bisthümer in Amerika und Europa. (Darunter gehört auch die frühere Abtei Fulda. Den Bischof von Würzburg entschädigte er für die hiedurch verlorenen Rechte auf einen Theil dieser neuerrichteten Diöcese mit dem Pallium.) Das Erzbisthum Bologna behielt er als Papst noch so lange bei, bis das Seminarium ausgebaut und die Restauration der Metropolitankirche vollendet war. In den Streitigkeiten, welche sich in den chinesischen und malabarischen Missionen über die Beobachtung der religiös-politischen Gebräuche des Landes von Seite der Eingebornen erhoben hatten, hielt er die strengere Ansicht fest und verbot 1742 durch die Bulle: „Ex quo Singularis“ die Beobachtung der chinesischen, und 1744 durch die Bulle: „Omnium sollicitudinum“ die der malabarischen Ceremonien, insoweit sie ihm superstitiös und mißbräuchlich erschienen. Aber dieses Verbot zog in China eine Christenverfolgung nach sich, in welcher 78 Missionäre und viele Christen das Leben verloren, bis es 1753 dem Könige von Portugal gelang, den Kaiser von China gegen die Christen milder zu stimmen. Während Benedict so für das Wohl der Kirche sorgte, kam er den Wünschen der katholischen Fürsten mit Milde und Mäßigung entgegen. Auf Verlangen der Regierung von Portugal untersagte er den Jesuiten, die er persönlich nicht liebte, die Handelschaft, und sterbend legte er das Recht, dieselben zu reformiren, in die Hände des Patriarchen von Lissabon, ein Recht, das sein Nachfolger wieder zurücknahm. Schon 1740 hatte er dem Könige dieses Landes das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Abteien seines Königreiches eingeräumt, und 1748 den Titel: Rex fidelissimus (s. Allergläubigster König) ertheilt. Mit dem Könige von Neapel schloß er 1741 eine Convention, in welcher unter Anderem die Real-, Personal- und Local-Immunität genauer bestimmt und ein Ge-

richtshof errichtet wurde, wo, unter dem Vorsitze eines Geistlichen, vier Assessoren, zwei Geistliche, nach der Wahl des Papstes, und zwei Laien, nach der Wahl des Königs, die Aufrechthaltung der Convention besorgten. Auch wurde dem Könige beider Sicilien zu 26 Bisthümern das Ernennungsrecht zuerkannt. Um die unter seinem Vorgänger mit dem Könige von Sardinien entstandenen Streitigkeiten beizulegen, gab er diesem 1741 das Ernennungsrecht zu allen Beneficien, und überließ ihm, unter dem Titel eines Vicars des hl. Stuhles, alle päpstlichen Lehen in seinen Staaten gegen die jährliche Abgabe eines goldenen Kelches von 1000 Ducaten im Werthe an die apostolische Kammer. Aber die Bezeichnung eines sogenannten Kroncardinales bewilligte er dem Könige nicht. Der spanischen Krone überließ er im J. 1753 das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Pfründen, und behielt dem apostolischen Stuhle im Ganzen nur 52 Stifte und Pfründen vor. Die zwischen den Maltheserrittern und dem Könige von Neapel wegen des Rechtes, die Kirchen von Malta zu visitiren, entstandenen Mißhelligkeiten legte er 1754 durch ein höchst väterliches Schreiben an den König glücklich bei, und auch die Streitigkeiten zwischen Venedig und Oesterreich rücksichtlich des Patriarchates von Aquileja suchte er dadurch zu beschwichtigen, daß er das Patriarchat aufhob und für den österreichischen Antheil desselben das Erzbisthum Görz, für den Venetianischen aber das Erzbisthum Udine errichtete. Aber die stolze Republik schien damit nicht zufrieden, und führte 1754, dem Papste gleichsam zum Trotze, das Placetum regium ein, und verbot die fernere Einholung von Ablässen, Privilegien und Dispensationen aus Rom, mit wenigen Ausnahmen. Der Papst konnte die Venetianer nicht zum Widerruf dieser Anordnungen bereden, und mußte sich damit begnügen, die Handelsverbindungen seiner Staaten mit Venedig abzubrechen und einen höhern Zoll auf venetianische Waaren zu legen. Der Pariser Erzbischof, Christoph von Beaumont, hatte die hl. Sacramente nur jenen Sterbenden zu spenden erlaubt, welche sich durch ein schriftliches Zeugniß ausweisen konnten, daß sie die Bulle Unigenitus angenommen haben. Es kam deßhalb zu großen Zwistigkeiten, und der Erzbischof wurde aus Paris verbannt. Benedict aber schlichtete diese Angelegenheit durch die Encyclica an die französischen Bischöfe: „Ex omnibus christiani orbis regionibus“ d. d. 16. October 1756, worin er die hl. Sacramente nur öffentlichen und notorischen Gegnern der Bulle Unigenitus zu verweigern, die einfach Verdächtigen hingegen bloß zu ermahnen befahl, und die Abforderung schriftlicher Zeugnisse ganz untersagte. An die Schismatiker von Utrecht schickte er einen eigenen Abgeordneten; da sie aber die Annahme der Bulle Unigenitus beharrlich verweigerten, so zerschlugen sich die Unterhandlungen. — Für das Wohl der Unterthanen des Kirchenstaates sorgte er durch strenge Wuchergesetze, durch Verminderung der Abgaben, durch Abschaffung mehrerer Monopole, und durch Begünstigung der Handelsfreiheit. Den Wissenschaften half er auf durch Errichtung gelehrter Gesellschaften für römische und christliche Alterthümer, für Kirchen- und Conciliengeschichte, und für Liturgik, durch Bereicherung der Vaticanischen Bibliothek, deren Handschriftenverzeichniß er drucken ließ, durch Veranstaltung von Uebersetzungen guter französischer und englischer Werke. Im J. 1748 ließ er einen Grad des Meridians messen, und den berühmten Obelisken der Zeitmessung ausgraben und aufrichten. Die Academie seiner Vaterstadt bereicherte er durch Gemälde, Gypsabdrücke und Bücher. Er sah jeden Abend Gelehrte um sich, und hielt jeden Montag eine academische Zusammenkunft, in welcher kirchengeschichtliche, kirchenrechtliche und liturgische Fragen behandelt wurden. Seine Werke gab auf seinen Befehl der gelehrte Jesuit Emmanuel de Azevedo zu Rom (1747—1751) in 12 Quartbänden heraus. Eine vollständigere Ausgabe erschien zu Venedig 1767 in 15 Foliobänden. Seine Bullen und Constitutionen erschienen zuerst gesammelt in der Continuatio Bullarii Magni. Luxemburgi.

Tom. XVI. bis XIX. (1752—1758) Benedict XIV. starb am 2. Mai 1758 und hatte Clemens XIII. zum Nachfolger. [Häusle.]

Benedict Levita, Diacon von Mainz. Er lebte um die Mitte des 9ten Jahrhunderts. Von ihm ist eine Rechtssammlung vorhanden, welche er 840—847 herausgab und die mit den vier Büchern Capitularien des Abtes Ansegisus als fünftes bis siebentes Buch verbunden ist. Er soll sie auf Geheiß des Bischofs Antgarius (Otgar) von Mainz aus den Archiven der dasigen Kirche gezogen haben. Die Capitulariensammlung des Ansegisus enthält die Capitularien Carls d. Gr. und seines Sohnes Ludwig d. Fr. In der Sammlung des Benedict sind aber nicht nur viele Capitularien, welche vor Carl d. Gr. erlassen waren, sondern auch solche Gesetze enthalten, welche Ansegisus übergangen hatte. Sie kann daher auch als Fortsetzung der Sammlung dieses angesehen werden. Außerdem enthält Benedicts Sammlung Stücke aus allen damals gangbaren Rechtsquellen: den teutschen Rechtsbüchern, vorzüglich den bayerischen, dem westgothischen Breviar, dem Auszug Julians, der hl. Schrift, den Kirchenvätern, der hadrianischen Sammlung, so wie ächte und unächte päpstliche Decrete. Das Ganze ist planlos zusammengestellt. — Die erwähnten unächten päpstlichen Decrete, die ersten, welche sich in einer Rechtssammlung finden, enthält auch die pseudoisidorische Sammlung. Daraus hat man gefolgert, Benedict sei der Verfasser dieser letztern. Aber Benedict beruft sich ganz im Allgemeinen hinsichtlich seiner Quellen auf den Vorgänger des Antgarius, den Mainzer Erzbischof Rikulf, der die von ihm benützten Materialien in den besagten Mainzer Archiven aufbewahrt habe. Daraus läßt sich doch noch nicht schließen, daß er jene unächten Decrete aus der pseudoisidorischen Sammlung genommen, wenn man nicht ohne allen Grund annehmen will, daß diese Sammlung sich auch in jenen Archiven befunden habe, was man aber nicht kann, da sich vor Benedicts Sammlung keine sichere Spur von dieser falschen Sammlung findet. Im Gegentheil macht sich eine andere nicht unwahrscheinliche Annahme geltend, welche erklärt, wie Benedict, ohne alle Kenntniß von der pseudoisidorischen Sammlung, jene unächten Decrete erhalten konnte. Es ist bekannt, daß die päpstlichen Decrete vor ihrer Aufnahme in Sammlungen einzeln circulirten. Vielleicht nun circulirten jene unächten Decretale Benedicts ebenso im Einzelnen schon vor ihrer Aufnahme in die pseudoisidorische Sammlung und vor Verfertigung dieser überhaupt, und kamen so in Benedicts Hände. Endlich stellt sich der Verfasser dieser als einen fähigen Mann dar, der seinen umfassenden Stoff mit großer Gewandtheit beherrscht hat, während die Planlosigkeit in Benedicts Sammlung bei diesem ungleich geringere Fähigkeit voraussetzen läßt. — Die Annahme, Benedict sei der Verfasser der falschen Decretalensammlung, gehört daher wohl ins Reich willkürlicher Hypothesen. [Hartnagel.]

Benedict, Patriarch der abendländischen Mönche, Abt von Monte-Casino. Dieser große Heilige war in Nursia, dem heutigen Norcia, in Umbrien 480 geboren. Schon von zarter Jugend auf fand er an den Spielen gewöhnlicher Kinder keine Freude. Bei reifern Jahren wurde er von seinen Eltern nach Rom geschickt, um dort die öffentlichen Schulen zu besuchen; allein die Sünden und Laster seiner Mitschüler machten auf seine unschuldsvolle Seele einen so tiefen, wehmüthigen Eindruck, daß er sich entschloß, in der Einsamkeit nur ganz dem Dienste Gottes zu leben. Er verließ daher, von seiner Wärterin begleitet, Rom, und gelangte, als er auch dieser entflohen war, in die Einsamkeit Subiaco zwischen Tivoli und Sora (Gregorius Magnus, Vita S. Benedicti C. I. n. 1. Acta Sanctorum, 21. Mart. l. g. ad. l. c.). Hier nun begegnete er einem Mönch, Namens Romanus, der ihm das Klosterkleid und Unterricht über die Pflichten eines Religiosen gab, und ihm mitten in dem Gebirge in einer fast unzugänglichen Lage eine Höhle zur Wohnung anwies, wo er ihn während drei Jahren mit Speise und Trank versah. Endlich 497 von einem Priester aufgefunden, wurde Benedict bald auch Hirten bekannt,

die ihn, da er mit Thierfellen bekleidet war, anfangs für ein wildes Thier hielten, jedoch bald in ihm einen Heiligen verehrten. In kurzer Zeit verbreitete sich der Ruf seiner Heiligkeit weithin, und nun strömte von Nah und Fern eine Menge Menschen zu ihm und Viele verließen, durch das Beispiel seiner Tugenden und durch seine eindringlichen Worte tief ergriffen, die Welt, um sich in seiner Nähe den strengsten Bußübungen hinzugeben. Benedict selbst jedoch hatte mitten unter diesen Uebungen gegen die Versuchungen des bösen Feindes und seines eigenen Herzens zu kämpfen, und nur durch die härteste Selbstbeherrschung, durch innerliche Gebete und Betrachtungen, durch das Zeichen des hl. Kreuzes und durch fast unglaubliche Kasteiungen wußte er den Sieg zu erringen (Gregorius Magnus l. c. n. 2). Bald nachdem er in seinem Aufenthaltsorte aufgefunden worden war, wurde er von den Mönchen zu Vicovaro, einem Dorfe zwischen Subiaco und Tivoli, bei den Alten Vicus Varronis genannt, zum Abte ihres Klosters erwählt. Allein die ausschweifenden Mönche bereuten es bald, einen so strengen Wächter über Zucht und Ordnung in ihre Mauern aufgenommen zu haben, und einige Bösewichter unter ihnen mischten den Wein, den der Diener Gottes trinken sollte, mit Gift; als aber Benedict, seiner Gewohnheit gemäß, noch ehe er das Getränk kostete, das Zeichen des hl. Kreuzes über das Gefäß machte, sprang dieses in Stücken. Von Herzen dieß Unrecht verzeihend, verließ er nun die Mönche, deren Sitten sich mit den seinigen gar nicht vertrugen, und kehrte nach Subiaco zurück. Hier gesellte sich bald eine Menge Jünger zu ihm, und er baute daher nach einiger Zeit in der Provinz Valeria 12 Klöster und besetzte jedes derselben mit 12 Religiösen und einem Vorsteher (die Namen dieser Klöster, welche ziemlich weit von einander entfernt lagen, sind angeführt bei Dom Joseph le Mège, de la Congrégation de s. Maur, „Vie de St. Benoît et un abrégé de l'histoire de son ordre." Paris 1690). Jetzt strömten von allen Seiten heilsbegierige Menschen zu ihm, und Einige übergaben ihm sogar ihre Kinder, um diese zu erziehen und zur Uebung der Tugend heranzubilden. Während nun Benedict so nach allen Seiten hin Gutes wirkte und Gott seine Frömmigkeit und Demuth durch mannigfaltige Wunder bekräftigte, streute Florentius, ein neidischer Priester der Umgegend, verschiedene Verläumdungen gegen ihn aus, so daß er jene Gegend verließ und auf Monte-Casino an die Stelle eines Apollotempels, in welchem noch zuweilen benachbarte Einwohner anbeteten, ein Kloster baute. Den aufs Neue um ihn sich sammelnden Mönchen schrieb er hier eine Regel (s. Benedictinerorden), in der, nach dem Ausdrucke des hl. Gregorius, der Geist der Weisheit weht. War auch Benedict weniger in den menschlichen Wissenschaften erfahren, so war er es um so mehr in denen des Heils; daher stellt ihn auch sein Biograph Gregorius als einen Menschen dar, dessen Unwissenheit von wahrer Erleuchtung, von wahrer Weisheit begleitet gewesen sei. („Scienter nesciens et sapienter indoctus." l. 1.) Die Heiligkeit seines Lebens hat er durch viele Wunder bestätiget (Gregorius Magnus c. II. seqq.), sich allenthalben als ein würdiges Werkzeug der Gnade Gottes erwiesen, und glänzte selbst durch die Gabe der Weissagung, die ihm der hl. Geist verliehen hatte. Vierzehn Jahre war er dem Kloster Monte-Casino als Abt vorgestanden, als ihn den 21. März 543 der Tod ereilte. Sechs Tage vor seinem Ende, das er seinen Jüngern vorhersagte, ließ er sich seine Ruhestätte graben, und kaum war diese vollendet, als ihn ein Fieber ergriff. Am sechsten Tage seiner Krankheit ließ er sich zum Empfange der hl. Sterbsacramente in die Kirche tragen, gab hier seinen Jüngern noch Ermahnungen, betete mit gefalteten Händen und verschied aufrecht stehend, auf einen seiner Jünger gelehnt, in einem Alter von 63 Jahren. Viele Wunder sind auf die Fürbitte des Heiligen an seiner Ruhestätte im Kloster zu Monte-Casino geschehen (cf. Historica Relatio de corpore s. Benedicti Casini auctore Petro Diacono Casinensi, und die Acta Sanct. 21. März), bis 653 die theuern Reliquien in das französische Kloster Fleury übergesetzt wurden und diesem den Namen Saint Benoît

sur Loire gab. Vgl. hierüber und über die Wunder, die am Grabe dieses Heiligen zu Fleury geschahen, Acta Sanctorum; 21. Mart. — De translatione corporis s. Benedicti in Gallias ad Floriacense monasterium. Auctore Adalberto. — Vita s. Benedicti Abbatis, auctore Gregorio Magno Papa, commentario illustrata a Philippo Jacobo Abbate Benedictino Monasterii s. Petri in Silva nigra. Augustæ Vindel. et Friburgi Brisgoiæ 1782. [Fehr.]

Benedict von Aniane stammte aus einer gräflichen Familie im narbonnesischen Gallien, und trat, nachdem er eine Zeit lang im Dienste Pipins des Kleinen gestanden, in das Kloster des hl. Sequanus in Burgund. Bald jedoch veranlaßten ihn die in diesem Kloster herrschenden Mißbräuche, dasselbe wieder zu verlassen. Er begab sich in sein Vaterland zurück und gründete auf seinem eigenen Gebiete das Kloster von Aniane. Durch den Ruf, den er sich erwarb, wurde ihm die Reform vieler Klöster in Gallien und Aquitanien übergeben. Er versuchte es, die Klöster von Gallien und Teutschland zu einer gleichen Lebensweise unter der Regel des hl. Benedict zu vereinigen. König Ludwig d. Fr. berief ihn (817) zu der berühmten Synode nach Aachen, wo sich die Aebte von ganz Teutschland und Frankreich versammelt hatten (s. Benedictinerorden). Ludwig stiftete in der Nähe von Aachen das Kloster Cornelimünster oder Corneliusmünster, welchem er den Benedict als Abt vorsetzte, um sich seines Rathes in der Nähe zu bedienen. Benedict gründete unter dem Schutze und mit Unterstützung dieses Königs zunächst 12 Klöster, welche den übrigen als Muster vorleuchten sollten. Er hatte vorher alle Klöster besucht, deren Regeln und Gesetze erforscht, — aus allen zusammen bildete er eine Regel, welche alle diese Gesetze umfassen sollte, und die er den von ihm gegründeten Klöstern vorschrieb. So wurden mit der ursprünglichen Regel Benedicts alle ältern Regeln verbunden, so weit dieselben tauglich waren, und die „concordantia regularum“ unsers Benedicts wurde nachher nicht minder berühmt, als die ursprüngliche Regel des hl. Benedict. Er starb im J. 821. [Gams.]

Benedictinerorden (Ordo Sancti Benedicti). Schon längere Zeit vor Entstehung dieses Ordens hatte sich das Mönchthum im Abendland ausgebreitet. Als nämlich der hl. Athanasius, Erzbischof von Alexandrien, bei seinem zweiten Exil 340 nach Rom kam, befanden sich unter seinen Begleitern die ägyptischen Mönche Ammon und Isidor, und durch sie lernte das Abendland voll Bewunderung das Klosterleben kennen. Nach Gallien verbannt, hatte der große Vertheidiger der Göttlichkeit Christi auch hier Gelegenheit, gläubige Seelen für das Mönchsleben zu begeistern, was ihm am meisten durch die Lebensbeschreibung des hl. Antonius, des Patriarchen der Mönche, gelang. Bald machte die Schilderung dieser Lebensweise im Oriente überall, wo man sie vernahm, in den Gemüthern der Abendländer den Wunsch rege, dieselbe nachahmen zu können. Selbst die höchsten Stände konnten ihr die Achtung nicht versagen. Und in der That konnte man Anstalten nicht gering achten, die nach dem 373 erfolgten Tode des hl. Athanasius auch Ambrosius und Hieronymus so eifrig pflegten und zu verbreiten suchten. Augustinus wirkte für deren Gedeihen in Afrika, Martinus, Bischof von Tours, führte das Klosterleben im nördlichen und Cassian im südlichen Gallien ein, und die Leiche des Erstern geleiteten ums J. 400 bereits 2000 Mönche zu Grabe. In Dacien erbaute ums J. 400 der hl. Nicetas ein Kloster, um durch die Tugenden seiner Bewohner die neuen Christen zu stärken; in Oestreich und Bayern erhoben sich um die Mitte des 5ten Jahrhunderts durch die Bemühungen des hl. Severin längs der Donau einige Klöster (Lucillus presbyter S. Valentini etc. p. 489 seqq.) und in Irland machte das Mönchthum glückliche Fortschritte. So nun war das Klosterleben auch im Occident zu Ehren gekommen und hatte sich einer großen Ausbreitung zu erfreuen. Indeß waren für dessen glückliches Gedeihen bei seiner Verbreitung vom Morgen- ins Abendland manche Gefahren entstanden, indem hier wegen des rauhen Clima und des Volkscharakters die strengen Regeln des Orients

vielfach gemildert werden mußten, wobei sich die Mönche großer Willkür überließen. Dadurch nun, und weil die verschiedenen Klöster ohne alle Beziehung zu einander waren, kam das Mönchswesen, besonders während der Stürme der Völkerwanderung, sehr in Verfall. Dieser an und für sich traurige Umstand nun machte das Bedürfniß einer neuen Regel zur Wiederbelebung des klösterlichen Geistes recht fühlbar. Die Vorsehung hatte zur Lösung dieser wichtigen Aufgabe den hl. Benedict von Nursia (s. d. A.) berufen. Als nämlich dieser große Diener Gottes, verläumdet von dem Priester Florentius, seine Mönche in Valeria verlassen hatte, begab er sich 529 nach Monte-Casino und gab den um ihn sich sammelnden Mönchen eine Regel, die, mit großer Kenntniß der menschlichen Natur abgefaßt, mit Ernst Milde und Nachsicht vereinigt und zugleich voll erhabener Sittengesetze und herrlicher Abhandlungen über einzelne Tugenden ist. (Ueber die angebliche Urschrift dieser Regel auf Monte-Casino vgl. Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. B. III. 8). Nach ihr soll der Abt in der Erinnerung an die Bedeutung seines Titels für alle seine Untergebenen sorgen, durch sein Beispiel lehren und jedes einzelne Mitglied seiner Genossenschaft nach seinen Eigenthümlichkeiten unverdrossen leiten (Regula S. Benedicti c. 2). Bei wichtigen Angelegenheiten hat er den Rath seiner Brüder zu vernehmen, wobei ihm jedoch unbenommen bleibt, das zu thun, was nach seiner Ansicht das Zweckmäßigste sein dürfte (Reg. c. 3). Die Untergebenen haben in ihm den Stellvertreter Christi zu verehren und ihm unbedingten Gehorsam zu leisten (ib. c. 5); Stillschweigen nebst weisem Gebrauch der Zunge ist diesen empfohlen; Demuth, in 12 Abstufungen getheilt, soll ihren Wandel zieren (ib. c. 6 und 7). Die Einförmigkeit des Klosterlebens und deren Gefahren wohl erwägend, verordnete der weise Gesetzgeber seinen Schülern fortwährende aber mannigfaltige Beschäftigung durch Händearbeit, Lesen, Unterricht der Jugend außer den festgesetzten canonischen Gebetstunden, für deren Abhaltung (ib. c. 9) bis ins Einzelne gehende Vorschriften gegeben sind, und denen die wörtliche Erklärung von Ps. 119, 164: „septies in die laudem dixi tibi“ ihre Entstehung gab. Zur Prüfung der Aufzunehmenden ist ein einjähriges, nachmals ein fünfjähriges Noviziat festgesetzt worden, während dessen dem Novizen sein schwerer Beruf zu wiederholten Malen vor Augen zu stellen ist. Nach Ablauf des Noviziats folgt die Ablegung des feierlichen Gelübdes, das ein dreifaches Versprechen in sich schließt, nämlich: im Kloster bleiben zu wollen (stabilitas loci), auf jedes Eigenthum zu verzichten und die Keuschheit zu bewahren (conversio morum, vota paupertatis et castitatis), und endlich, dem Obern unbedingten Gehorsam zu leisten (obedientia). In jedem Kloster sollte eine Bibliothek sein und deren Handschriften zur Fastenzeit unter die Bewohner zum Lesen vertheilt werden (Reg. c. 48); zu den jedem einzelnen Mönche auszutheilenden Geräthschaften gehört Griffel (graphium) und Tafel (ib. c. 55). Wie schon zu Subiaco einige Römer dem hl. Benedict ihre Söhne zur Erziehung gebracht hatten, so durfte die Genossenschaft auch ferner Knaben zur Erziehung als künftige Glieder aufnehmen (Reg. c. 53) und sich hiefür mit einer Gabe belohnen lassen, nur mußte diese immer Eigenthum der Gemeinde bleiben (c. 59). Die Kleidung sollte nach Oertlichkeit und Clima verschieden und die nähern Bestimmungen hierüber dem betreffenden Abte überlassen sein (c. 55); jedoch sollte man für gewöhnlich den Habit mit einer Kapuze (cuculla) und ein Stück Zeug tragen, das die Schultern bedeckte, und das später in zwei Theile, nach hinten und vorn, auseinanderging und endlich mehr ein Gegenstand der Zierde als des Nutzens wurde. Solche und ähnliche Bestimmungen voll weiser Mäßigung zeugen von der schonenden Rücksicht auf die menschliche Natur; ja es wurden sogar Genüsse erlaubt, die nach einem strengern Gesichtspuncte hätten überflüssig scheinen können, z. B. der Genuß des Weines (Reg. c. 40). Die Mönche sollten in einem gemeinschaftlichen Refectorium unter Beobachtung des Stillschweigens speisen und ebenso in einem gemeinschaftlichen Schlafsaale schlafen. Unverbesserlich Fehlende

wurden ausgeschlossen (c. 70). Privateigenthum war strenge verboten; Pflege der Kranken so wie der dem Kloster übergebenen Kinder ernstlich empfohlen (c. 31. 39). Nach der Complete begann das Stillschweigen und nur die besondere Aufforderung des Abtes oder die Pflicht der Gastfreundschaft durfte dasselbe brechen (c. 42). Auch rücksichtlich der Laienbrüder bestanden besondere Verordnungen. Diese Regel wurde heilig genannt, und in der That wird schwerlich je eine Regel bestehen, welche Milde und Strenge so zweckmäßig zu verbinden weiß, und selbst der Umstand, daß Kinder der Genossenschaft zur Erziehung (filios suos dare nutriendo deo) übergeben wurden, verdient, ungeachtet der Mißbräuche, die daraus entstanden, unsere Dankbarkeit, indem eben in dieser Einrichtung die Keime zu den nachmals so berühmten Klosterschulen enthalten waren. Gleichwohl hatte sich die Regel des hl. Benedict unerachtet ihrer innern Vortrefflichkeit und practischen Anwendbarkeit anfangs keiner besondern Aufnahme zu erfreuen. Das Abendland war damals so sehr von wildem Kriegslärm durchtobt, daß die väterliche Stimme des hl. Benedict nicht fernehin vernommen werden konnte. (Ueber die Meinung, daß erst der dritte Abt von Monte-Casino die Regel habe verbreiten können, vgl. Mabillon. Annal. Bened. Præf. Tom. I.) Zudem wurden in Frankreich und selbst in Teutschland viele Klöster nach andern Regeln, z. B. nach der des hl. Columban, errichtet, und in Spanien, wohin das Klosterleben bereits 370 aus Afrika gebracht worden war, kannte man bis ins 8te Jahrhundert nur die Regeln des hl. Isidor, Erzbischofs von Sevilla, und des hl. Fructuosus, Erzbischofs von Braga. Gleichwohl war auch Monte-Casino frühzeitig auf Ausbreitung seiner Regel bedacht. Placidus, Sohn des römischen Senators Tertullus und einer der ersten Schüler des hl. Benedict, gründete 534 zu Messina auf Sicilien ein Kloster (Mabill. Acta Ord. S. B. Tom. 1. p. 45), und ein anderer Jünger dieses Heiligen, der hl. Maurus, kam auf die Bitte des Bischofs von Mans 543 nach Frankreich, und gründete hier, da er den Bischof nicht mehr am Leben fand und dessen Nachfolger den Plan des Verstorbenen nicht ausführen wollte, das Kloster Glanfeuil in Anjou, die nachmals durch die frommen Spenden des Königs Theodebert von Austrasien so berühmte Abtei und Mutter so vieler anderer Klöster. Papst Gregor d. Gr. ließ sich die Verbreitung des Benedictinerordens in den verschiedenen Theilen der abendländischen Kirche sehr angelegen sein, und bald konnten sich die Söhne des hl. Benedict für die Zerstörung Monte-Casinos durch die Longobarden (580), nach welcher sie in Rom unter Papst Pelagius II. freundliche Aufnahme fanden, durch die apostolischen Arbeiten, welche ihr Prior Augustin, von Gregorius d. Gr. ausgesandt, mit 40 Brüdern bei den Angelsachsen (597) verrichtete, für entschädigt halten. Damit hatte sich der Orden in England und bald auch in dem benachbarten Irland einer schnellen Verbreitung zu erfreuen, und selbst Klöster, die vorhin Cassian's Regel gefolgt waren, nahmen jetzt die des hl. Benedict an. Sofort kam 692 unter dem hl. Willibrod mit dem Christenthum auch die Benedictinerregel nach Friesland, und alsbald erhoben sich Klöster zur Begründung und Verbreitung des Christenthums. Günstiger gestaltete sich noch das Wachsthum des Benedictinerordens, als der große Wohlthäter und Apostel Teutschlands, Winfried, genannt Bonifacius, in Friesland, Thüringen, Hessen und Bayern das Evangelium predigte und sich die Gründung von Klöstern sehr angelegen sein ließ; Ohrdruf, Frizlar, Amöneburg, Bischofsheim und besonders das nachmals so einflußreich gewordene Kloster zu Fulda, das so lange Zeit die Pflanzschule durch Tugend und Wissenschaft ausgezeichneter Männer war, sind seine Stiftungen. Die Benedictiner drangen jetzt als wahre Glaubensboten in alle Gegenden hin, wo der Strahl des Evangeliums noch nicht hingedrungen war, und brachten mit der neuen Lehre den Völkern mildere Sitten. Die Händearbeit, die ihnen ihre Regel zur Pflicht machte, brachte ihnen bei ihrem Wirken als Missionäre besondern Vortheil, und vorzüglich genoß Teutschland diese ihre Wohlthaten; ganze Städte, wie Eichstädt,

Frizlar, Fulda, verdankten ihren Ursprung der Gründung von Klöstern. In den Klöstern selbst aber kamen mit der Verbreitung und Förderung der Civilisation bald auch die Studien zu Ehren. Die Erlaubniß der Regel, die hl. Schrift und die Kirchenväter zu lesen, weckte nämlich die Wißbegierde und den Fleiß der Mönche, und so fanden bald heidnische Schriftsteller Freunde und Bewunderer an ihnen; und gerade den Benedictinern verdanken wir die Bewahrung jener kostbaren Ueberreste der classischen Literatur des Alterthums. Bald waren die Klöster die einzigen Werkstätten des Wissens und von ihnen strömten Licht und Gesittung aus. Der Unterricht und die Erziehung der Oblaten und die Bildung der Novizen machten bald auch Unterrichtssysteme nöthig, und daraus entstanden jene berühmten Klosterschulen, in welchen auch der unterrichtet wurde, dessen Neigung es nicht sein konnte, in den Orden einzutreten, und es dauerte nicht lange, bis einzelne Klöster hierin zu einem vorzüglichen Rufe gelangten, und Carl d. Gr. für ihr Gedeihen sorgte, indem er verordnete, bei allen Klöstern und Stiftern Schulen anzulegen (cf. Capitulare de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis bei Walter II. p. 62). In vielen derselben sind die Keime der nachmaligen Universitäten unverkennbar, und der Orden sah bald ein, daß er sein Ansehen, seinen Einfluß, seine Bedeutung und seinen Reichthum vorzüglich seinen Schulen zu verdanken habe. Schon im 7ten Jahrhundert begegnen uns viele treffliche Klosterschulen (Ziegelbauer, hist. rei litt. O. S. B. I, 65). In der Folge fand man in diesen Schulen die Unterrichtsgegenstände nicht bloß auf irgend ein Alter oder auf irgend einen besondern Kreis des menschlichen Wissens beschränkt, sondern von den ersten Anfangsgründen bis hinauf zu den höhern Stufen, welche jenes damals erreicht hatte. Mathematik, Musik, Poetik, Rhetorik und die lateinische Sprache wurden vorzüglich betrieben; doch fanden auch das Griechische, Hebräische und selbst das Arabische ihre Bearbeiter (Hurter, Innocenz III. u. s. w. Bd. 4, S. 99). So nun traten bald aus den Benedictinerklöstern gebildete Geistliche hervor und selbst die Bischöfe wurden aus ihnen genommen, und es gab keinen Mönch mehr, der nicht Priester war. Die Achtung des Volkes aber gegen diese Anstalten war so groß, daß man wetteiferte, dieselben mit reichen Stiftungen zu begaben, um wenigstens dadurch an den Segnungen des Religiosenstandes einigen Antheil zu haben. Dadurch traten die Religiosen in die Rechte anderer Gutsbesitzer und ihre Besitzungen wurden zu Gutsherrschaften einer großen Zahl unfreier, schutzhöriger und schutzpflichtiger Hintersaßen. Allein eben mit dem Reichthum sogen so manche Klöster auch den Geist der Welt ein, von der dieser geflossen war, die päpstlichen Privilegien, deren sich die Benedictiner in so großer Anzahl zu erfreuen hatten, wurden oft schnöde mißbraucht und selbst die Entziehung vieler Klöster von der bischöflichen Jurisdiction (anfangs eine exemptio partialis, bald aber eine exemptio totalis, und in Folge dessen exempte Prälaten mit Diöcesanrechten) konnte mitunter nachtheilig auf ihre innere Disciplin wirken, wenn gerade ein minder kräftiger Papst auf dem Stuhle Petri saß. Ebenso wirkte die schon im Laufe des 8ten Jahrhunderts in Frankreich aufgekommene, der Regel Benedicts widersprechende Sitte, daß die Klöster als Commenden betrachtet und an Personen gegeben wurden, welche den Titel Abt trugen, aber mit dem Kloster weiter in keinem Verband standen (s. Abt), äußerst nachtheilig auf Geist und Zucht dieser Institute. Dadurch wurde jede kräftige Aufsicht unmöglich gemacht und der Zügellosigkeit Thür und Thor geöffnet. Von Seiten der Kirche nun wurde ernstlich gegen diese Mißstände gewirkt. Schon die Synode zu Chalons (sur Saône) gab 813 die Weisung für die Mönche, ihr Leben nach ihrer Regel einzurichten (Concil. Cabill. II, can. 22), und die von Tours traf in demselben Jahre die Verordnung, daß die Benedictiner zur Beobachtung ihrer Regel zurückkehren und daß die Aebte klösterliches Leben und klösterliche Kleidung sich aneignen sollten (Concil. Turon. III, can. 25). Die Synode von Rheims empfiehlt die Clausur und den Aebten die

Erinnerung an die Regel des hl. Benedictus (Concil. Rhem. a. 813 c. 9 und 25), und die Synode von Mainz verordnete in demselben Jahre, auf die Besserung der Mönche zu wirken, und die anwesenden Aebte versprachen, für die Beobachtung der Regel wachen zu wollen, insoweit es die Rücksicht auf die menschliche Schwachheit erlaube (Concil. Mogunt. a. 813 can. 11). Unter solchen Umständen trat endlich Benedict von Aniane (s. d. A.) als Verbesserer seines Ordens in Frankreich auf. Dieser durch hohe Geburt und Frömmigkeit gleich ausgezeichnete Mann hatte auf seinem Erbgut an dem Flüßchen Aniane in der nachmaligen Languedoc 780 ein Kloster erbaut und bei seinen Mönchen auf Beobachtung der Regel gedrungen. Bald befolgten in seinem Kloster über 360 Mönche dieselbe, und einige von ihnen wurden auch in andere Klöster geschickt, um auch in diesen die gute Zucht wieder herzustellen, ein Unternehmen, das besonders Carl d. Gr. und Ludwig der Fromme kräftig unterstützten. Auf der Synode von Aachen endlich (817) führte Benedict den Vorsitz unter den Aebten und wußte manche Verbesserung durchzusetzen. Die von ihm erklärte und ergänzte Benedictinerregel besteht aus 72 oder 80 Artikeln (Mabill. Annal. Bened. Tom. II, p. 435. Mansi Tom. XIV. p. 394 sqq.). Schon Kaiser Carl d. Gr. hatte in sämmtliche Klöster seines Reiches Visitatoren geschickt, um auf Beobachtung der neuen Bestimmungen zu dringen und den hl. Benedict zum Oberhaupt aller Klöster gemacht. In dieser Reform nun hat sich der Benedictinerorden um die Erweckung und Hebung des christlichen Lebens und um die Pflege der Wissenschaft ausgezeichnete Verdienste erworben; allein leider drang diese Verbesserung des „zweiten Benedict" nicht überall durch oder kam nach dem Tode desselben († 821) gänzlich in Vergessenheit. So kam es, daß schon in der nächsten Zukunft die Verbesserung des Mönchslebens eine der wichtigsten Fragen auf den Synoden bildete. Namentlich scheinen die Laienäbte auf den Geist dieser Institute besonders verderblich gewirkt zu haben, indem 827 auf der Synode zu Rom die Verordnung gegeben wurde, keine solche mehr zu wählen; leider wurde sie nicht immer beobachtet, und die Klöster versuchten es vergebens, sich ihrem Drucke zu entziehen. Außerdem wurden im 9ten Jahrhundert die Abteien zum Kriegsdienst verpflichtet, und nur besondere Privilegien konnten ihnen diesen erlassen und ihre Verpflichtungen auf bloße Abgaben beschränken; von den ärmern wurden sogar diese nicht gefordert, sondern ihr Gebet für das Beste des Königs und Reichs sollte auch die Stelle des Dienstes von ihren Gütern vertreten. Der persönliche Heerdienst war allen Geistlichen, welche Güter auch ihre Institute besitzen mochten, nicht nur erlassen, sondern sogar verboten, und sie durften dem Heerzug nur als Seelsorger beiwohnen. Unter dem Vorwande dieses Berufes mochten es daher die Geistlichen mit den Vorschriften der Kirchengesetze vereinigen, daß sie im Felde erschienen. Alle nur denkbare Umstände sollten zum tiefern Falle des so weit verbreiteten Benedictinerordens beitragen. Es wurden nämlich bei den Parteikämpfen im fränkischen Reiche und den verheerenden Einfällen der Normannen im Westen und der Ungarn im Osten die Klöster oft geplündert und die Mönche vertrieben, und jetzt brachten diese bei ihrer Rückkehr das Verderben der Welt mit in ihre Klöster; andrerseits richtete der gefährlichste Feind des Klosterlebens, der Reichthum, seine furchtbaren Verheerungen an; schauervoll ist die Schilderung der Synoden zu Metz und Trosly (909) vom Mönchsleben (Mansi Tom. XVIII, p. 270. Harduin Tom. VI. P. 1. p. 510), und Peter der Ehrwürdige konnte, auf diese Zeit zurückblickend, schreiben: Beinahe durch ganz Europa habe der Ordensmann einzig durch Platte und Gewand sich ausgezeichnet (Pet. Venerab. Ep. VI. 17). Gleichwohl dürfen wir bei diesem so düstern Bilde vom Klosterleben jener Zeit nicht vergessen, daß es immer noch Klöster gab, in denen Zucht und Ordnung herrschte. Auf der andern Seite ist es ein erfreuliches Zeichen von Ernst und Eifer, wenn man beachtet, wie willig bald die Verbesserungsversuche von den meisten Klöstern angenommen und unter-

stützt wurden. Diesem Eifer verdanken wir eine dem Mönchswesen bis jetzt fremde, aber dasselbe außerordentlich fördernde Einrichtung. Hatte nämlich bis jetzt im Benedictinerorden jedes Kloster für sich eine Familie gebildet und auf diese Weise Gelegenheit gehabt, seine Regel nach Willkür zu ändern oder zu beschränken, so entstanden in dieser Zeit Congregationen, indem irgend ein Mutterkloster einer Menge anderer Klöster Zusätze, Erweiterungen und Erklärungen der Regel gab und die Aufsicht über sie übernahm. Diese Maaßregel schien wirksam, und so entstanden zuerst in Frankreich die Congregation Clugny 910 (s. Clugny), in Italien die Congregation Camaldoli 1018 (s. Camaldoli), im Toscanischen die Congregation Valombrosa 1038 (s. Valombrosa), und in Teutschland gründete Wilhelm nach dem Muster von Clugny die so einflußreiche Congregation Hirsau 1069 (s. Hirsau). Außer den bereits genannten entstanden nach und nach viele andere, minder wichtige Congregationen. Selbst neue Orden gingen aus der Lebenskraft des Benedictinerordens hervor, so 1073 der Orden von Grammont (s. Grammont), wiewohl schon gestritten worden ist, ob die Grammontenser eine Verzweigung des Benedictiner- oder des Augustinerordens seien, oder ob sie keinem von beiden, sondern den Eremiten angehören; der Orden von Cisteaux 1119 (s. Cistercienser), Fontevraud, die Guilbertiner, Humiliaten, Cölestiner, Feuillanten und Trappisten (s. diese A.). Diese Zweige des großen Baumes, den der hl. Benedict der Kirche gepflanzt hatte, verdunkelten selbst den Stamm, dem sie entwachsen waren, und manche derselben gestalteten sich durch Annahme verschiedener Uebungen und durch die Wahl einer andern Ordenstracht so eigenthümlich, daß sie ihre Abkommenschaft zu verläugnen schienen (z. B. die Cistercienser und Carthäuser), während die alten Benedictiner (und unter diesem Namen begreift man alle diejenigen, welche keine Reform annahmen und sich an keine Congregation anschlossen), im Besitze ungeheurer Reichthümer, noch immer ein weltliches Leben führten, und in den Laienbrüdern, deren Anzahl bei ihnen sich erhöhte, nur noch Diener ihrer Bequemlichkeit fanden. Gleichwohl bleibt auch ihnen der Ruhm wissenschaftlichen Strebens, das, weit entfernt, zu verschwinden, sich mit den feinern Formen eines fast weltlichen Lebens vertrug, und in den reichen Bibliotheken treffliche Unterstützung fand. Es ist nämlich die Anlegung von Bibliotheken eines der Hauptverdienste der Benedictiner um die Wissenschaft und ein rühmliches Zeugniß ihres Fleißes. So reiste schon im 7ten Jahrhundert Benedict, mit dem Zunamen Bischof, Abt des Klosters Weremouth in England, nie nach Rom (er war fünf Mal daselbst), ohne mit einem großen Büchervorrath zurückzukommen, und erwarb sich aus Frankreich und Italien manche schätzbare Bücher (Ziegelbauer a. a. O. I. 454). Dasselbe fleißige Sammeln von Büchern, nebst der Anlegung von Archiven, finden wir in den meisten Klöstern dieses Ordens (s. Hurter a. a. O. 97 f.). Auch standen diese Mönche jetzt noch dem Amte des Lehrers und Erziehers, in welchem sie zu allen Zeiten unendlich viel Gutes wirkten, mit unverkennbarer Wärme vor, wiewohl die Wohlthaten des Unterrichtes allmälig dem Volke entzogen und fast ganz den adeligen Jünglingen zugewendet wurden. Mochten aber diese Klöster noch so sehr erschlaffen, so war in ihnen doch stets ein Keim zu Besserem enthalten, und jeder Versuch, die Zucht wieder herzustellen, ward, mit wenigen Ausnahmen, mit reger Theilnahme begrüßt. In Italien stiftete Johannes Tolomei (Ptolomäus) von Siena die Congregation der allerheiligsten Jungfrau von Monte-Oliveto — vom Oelberge. Johannes, später im Kloster Bernard genannt, war 1272 zu Siena geboren, lehrte nachmals mit großem Ruhme in seiner Vaterstadt die Philosophie, hatte aber das Unglück, bei der Vorbereitung über schwere Fragen zu erblinden. Die Wiedererlangung des Augenlichtes glaubte er der Fürbitte der heiligsten Jungfrau verdanken zu müssen und wollte daher besonders für ihre würdige Verehrung arbeiten. Auch hielt er, als er zum ersten Male wieder den Katheder bestieg, statt des erwarteten philosophi-

schen Vortrages, an seine zahlreich versammelten Zuhörer eine so eindringliche Rede über die Verachtung der Welt und über die ewige Glückseligkeit, daß zwei anwesende Senatoren, Patricio Patrici und Ambrosio Piccolomini, mit ihm der Welt entsagten und sich in eine fünfzehn Meilen von Siena gelegene Gebirgsgegend zurückzogen (1313). Sie heiligten die Einsamkeit durch Uebung der christlichen Vollkommenheit, und es strömten bald Jünger und Schüler zu ihnen. Papst Johann XXII. rieth ihrem Stifter, eine bereits approbirte Regel anzunehmen. Dieser wählte die des hl. Benedictus, und Guido, Erzbischof von Arezzo, bestätigte 1319 seine Wahl und die beigefügten Bestimmungen, und nannte ihren Aufenthaltsort Monte-Oliveto, welchen Namen auch die neue Congregation, die sich die Verehrung Maria's besonders angelegen sein ließ, erhielt. Die Wahl eines Superiors des Klosters von Monte-Oliveto und des Generals der Congregation fiel 1320 auf Tolomei, der aber lieber gehorchen als befehlen wollte, und sie daher nicht annahm. So ward Patrici der erste General; er hatte Piccolomini und Simon von Thure zum Nachfolger. Endlich mußte Tolomei bei der vierten Wahl eines Generals (1322) den Bitten seiner Brüder nachgeben, und bekleidete nun diese Würde bis zum J. 1348, in welchem er und viele seiner Brüder am Bette der Pestkranken ein Opfer der Liebe wurden. Die Kirche hat ihn für würdig erfunden, in die Zahl der Heiligen aufgenommen zu werden. Die neue Congregation zeichnete sich durch ein strenges, enthaltsames Leben ihrer Glieder aus. Bald erhoben sich Klöster ihrer Observanz zu Siena, Arezzo, Florenz (1334), Camprena, Volteria (1339), St. Geminian, Eugubio, Foligni u. s. w. Die Päpste Johann XXII. und Clemens VI. bestätigten die neue Stiftung. Der General wurde anfangs auf ein Jahr, später auf drei und seit 1570 auf vier Jahre gewählt. Zur Zeit ihrer Blüthe zählte die Congregation 80 Klöster und war in sechs Provinzen eingetheilt. Die Vorsteher der einzelnen Klöster haben den Titel Aebte, und werden, so wie die Visitatoren, auf drei Jahre gewählt. Der General hat während seiner Amtszeit sämmtliche Klöster zu visitiren. Die Congregation schenkte der Kirche mehrere Heilige und viele Bischöfe. Die Mönche sollten wöchentlich eine Conferenz halten, und darin Casus oder theologische Schwierigkeiten erörtert werden. Einzelne Klöster erwarben sich besondere Verdienste durch Errichtung eigener Lehrstühle der schönen Wissenschaften, sowie der Philosophie und Theologie. Die Kleidung dieser Religiosen ist die der Benedictiner, die Farbe derselben weiß. Im Königreich Neapel bestanden auch einige Frauenklöster dieser Observanz. Die Kleidung der Religiosinnen bestand in einem weißen Rock, einem Scapuliere von derselben Farbe und einem schwarzen Weihel. Im Chore trugen sie dazu eine sehr weite weiße Kutte. Die Olivetaner zählen heutzutage bloß vier Klöster: Monte-Oliveto, das Mutterkloster, St. Francisca zu Rom, eines bei Genua und eines bei Palermo. — Im J. 1582 vereinigte Papst Gregor XIII. die Congregation vom hl. Frohnleichnam mit den Olivetanern. Diese war 1328 von dem Weltpriester Andreas von Paolo von Assisi mit Erlaubniß des Bischofs von Nocera in Umbrien nach der Regel des hl. Benedictus und den Observanzen von Cisteaux zur Anbetung und Verehrung Christi im heiligsten Altarssacrament gestiftet, und von den Päpsten Gregor XI. (1377) und Bonifacius IX. (1393) bestätigt und mit den Privilegien des Cistercienserordens beehrt worden. Sie hatte sich 15 Klöster erworben, als deren Haupt seit 1397 St. Maria in Campis bei Foligni galt; allein im J. 1582 war sie auf wenige Klöster mit einer geringen Anzahl Religiosen heruntergekommen, weßwegen sie Gregor XIII. auf die Bitte ihres Generals Johann Baptist Vallati mit der Congregation von Monte-Oliveto vereinigte. — Waren aber im 13ten Jahrhundert selbst die blüthereichen Zweige des Benedictinerordens durch die Bettelorden (s. d. A.) in ihrem Wirken verdunkelt worden, so wird es nicht befremden, wenn die alten Benedictiner immer mehr vom Schauplatze abtraten. Der Orden hatte sich jetzt über alle Länder ausgebrei-

tet, war im Besitz großer Reichthümer, und an vielen Orten zu fürstlicher Macht und Würde gelangt, aber auch eben dadurch dem Volke immer mehr entfremdet worden, und zehrte jetzt an dem Ruhme der Vergangenheit. Die reichen Benedictinerstifte wurden bald als Versorgungsanstalten nachgeborener Adeliger betrachtet, und daher meistens mit Menschen bevölkert, welche ein ungebundenes, ausschweifendes Leben gewöhnt waren, und nichts gelernt und für nichts Sinn hatten, als die Waffen kunstgerecht zu führen und Hunde und Falken abzurichten, und, durch mächtige Verwandte geschützt, sich durch Ordensgelübde nicht bestimmen ließen, das auf der väterlichen Burg Erlernte aufzugeben. Ernstlich und energisch wirkte Rom gegen solche Gräuel; die Bulle von Clemens V. (1311), genannt Clementina, und von Benedict XII. (1336), genannt Benedictina, enthalten gegen die Excesse energische Maaßregeln. Man drang durch Visitatoren und Provincialcapitel auf genauere Beobachtung der Regel, zügelte den Luxus, setzte der Verschwendung der Klostergüter durch Gesetze Schranken, steuerte durch Einsetzung fähiger Lehrer der allmälig um sich greifenden Unwissenheit, beschränkte die Willkür der Aebte u. s. w. Zugleich ist aus der Benedictina ersichtlich, daß der Orden damals in 36 Provinzen getheilt war, von denen mehrere ganze Königreiche, wie England, Schweden, Sicilien, Polen umfaßten. Allein gerade diese weite Ausdehnung des Ordens hinderte das Gedeihen der unternommenen Verbesserung, wiewohl sie durch den guten Willen und den Eifer mancher Aebte bedeutende Fortschritte machte. In England hatte Lanfranc eine neue Congregation, die der Kirche wesentliche Dienste leistete und allen Verfolgungen entschlossen trotzte, gestiftet. Diese nahm 1335 neue Uebungen und ein strengeres Leben an. Auch wurden später auf den Grund der Bulle Benedicts XII. in vielen Klöstern, z. B. Sta. Justina zu Padua, auf Monte-Casino 1409, zu Mölk in Oestreich 1418, zu Bursfeld bei Göttingen 1461 und in andern Verbesserungen angenommen; allein es verlor sich jetzt ob den für jedes Haus eigenthümlichen Verordnungen mehr oder weniger die Gleichheit der Klöster untereinander. Aufs Neue gab sich vielfach ein Aufschwung nach Besserem kund, und was Wunder also, wenn sich eine Menge Congregationen erhoben, mochten sie auch theilweise noch so unbedeutend sein. Eine der wichtigsten ist die Congregation von St. Vanne und St. Hidulph. Diese nahm ihren Ursprung zu St. Vanne (monasterium sancti Vitonis) zu Verdun in Lothringen durch Didier de la Cour (geb. 1550, gest. 1623), dem es gelang, dem sittenlosen Leben seiner Mitbrüder Einhalt zu thun und der Regel Benedicts Eingang und Achtung zu verschaffen. Das Kloster St. Hidulph oder Moyen-Moutier im Wasgau schloß sich der Verbesserung an, und so kamen diese beiden Klöster in nähere Verbindung und wurden von Clemens VIII. unter der angegebenen Benennung bestätigt. Jetzt traten ihr nach und nach alle Benedictinerklöster in Lothringen und im Elsaß, so wie einige in Burgund bei. Dom Didiers Reform bezog sich zwar zunächst nur auf Ascese, dennoch erhielt die Congregation bald auch treffliche Schulanstalten, und es gingen einige angesehene Schriftsteller, z. B. Calmet, Ceillier, aus ihr hervor (cf. Chron. générale de l'Ordre de St. Benoît T. IV., centur. 4, ch. 6 suiv.). Die wichtigste und einflußreichste Congregation neuerer Zeit ist unbestritten die Congregation von St. Maur, deren Mitglieder unter dem Namen die Mauriner (s. Maurus) bekannt sind. In den jüngsten Zeiten hat auch die Säcularisation dem Benedictinerorden tiefe Wunden geschlagen, nachdem er so unaussprechlich viel Gutes geleistet hatte. Ueber sechs Jahrhunderte bedeckte dieser herrliche Baum mit seinen Zweigen den ganzen Occident, zählte in seiner Blüthezeit über 37,000 Häuser, schenkte der Kirche 24 Päpste und mehr als 50,000 Heilige (cf. Fuxhoffer, Monasteriologia Hungariæ. Veszprimii 1803. L. I. p. 14). Noch in unsern Tagen ist der Benedictinerorden mit zahlreichen Klöstern in den christlichen Ländern ausgebreitet und dürfte über 1600 Mitglieder zählen. Das Hauptkloster und der Sitz des

Präsidenten über sämmtliche Klöster ist annoch Monte-Casino (P. Karl vom hl. Aloys a. a. O. S. 515). Nach einem königlichen Rescript vom 20. Dec. 1834 ist dieser Orden auch in Bayern eingeführt. Die Actenstücke, welche die Errichtung von Benedictiner-Etablissements im Bisthum Augsburg betreffen, siehe bei Rheinwald: Acta historico-ecclesiastica. Jahrgang 1835. S. 204 ff. Bonner Zeitschrift, Heft 14, S. 238 ff., Heft 18, S. 202 ff. Ueber die Begründung dieses Ordens in der Erzdiöcese München, siehe Sion 1839, Nr. 64, Beilage; und die Ordensstatuten ebendaselbst 1840, Nr. 134, Beilage. Außer den genannten Quellen vergleiche Helyot, histoire des ordres monastiques, religieux et militaires etc. X. Paris 1734. Uebersetzung, Leipzig 1755. Bd. V. S. 1 ff. Biedenfeld, Ursprung, Aufleben u. s. w. sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauenorden im Orient und Occident. Weimar 1837. Zwei Bände und Supplm. 1840. Allgemeine Geschichte der Mönchsorden. Nach Baron Herion frei bearbeitet und beträchtlich vermehrt von Jos. Fehr. Mit einer Vorrede von Professor Dr. Hefele. Tübingen bei Laupp, 1845. Zwei Bände. Bd. I. S. 37 ff. 182 ff. Abrégé de l'histoire de l'Ordre de St. Benoit etc. Paris. . . . de la congrég. de St. Maur. 2 Tomes. Paris 1584. — Der Benedictinerorden hatte auch Frauenklöster. Dieselben verehren die hl. Scholastica, die Schwester des hl. Benedict von Nursia, als ihre Stifterin und Schutzheilige. Indeß läßt sich die Zeit ihrer Stiftung nicht leicht bestimmt angeben. Nach Einigen hätte es schon zu Lebzeiten des hl. Benedictus wohleingerichtete Frauenklöster seiner Regel gegeben, nach Andern aber wären sie erst lange nach seinem Tode entstanden. Es berichtet uns auch der hl. Gregorius in seiner Lebensbeschreibung des hl. Benedictus, es haben sich einige Religiosinnen, die unweit von Monte-Casino wohnten, der Leitung und Führung dieses Heiligen anvertraut, und Mabillon (Præfat. ad Acta S. S. Secul. et Annal. Bened. T. I. l. 3) hält es für wahrscheinlich, daß die hl. Scholastica hier in einem klösterlichen Verbande gelebt und einem Vereine vorgestanden sei, während uns Anton Yepés (Chron. générale de l'Ordre de St. Benoit T. I.) geradezu versichert, die hl. Scholastica habe im J. 532 in dem Flecken Piambarole ein Kloster nach der Regel ihres Bruders gestiftet. Gewiß ist, daß hier die hl. Scholastica einige Zeit gelebt hat. Allein ich glaube auch mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß es zu Lebzeiten des hl. Benedicts kein Frauenkloster seiner Regel gegeben habe, weil er in seiner Regel einer solchen Stiftung gar nicht gedenkt, wobei jedoch die Vermuthung, daß seine Schwester von ihm Anweisungen zu einem klösterlichen Leben erhalten habe, nicht ganz grundlos sein dürfte. Selbst in denjenigen fränkischen Frauenklöstern (z. B. in Poitiers, gegründet 544), welche für die ältesten Benedictinerinnenklöster gehalten werden, mögen lange andere Regeln beobachtet worden sein, bis die immer allgemeiner gewordene Annahme der Benedictinerregel von Seite der Mönche auch die Religiosinnen veranlaßte, den Satzungen des hl. Benedict zu folgen. So wurden diese ohne Zweifel schon frühe in vielen Frauenklöstern theilweise befolgt, und schon in der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts wurde auf der teutschen Nationalsynode verordnet, Religiosen und Religiosinnen sollen die Regel des hl. Benedict annehmen. Laxe Observanz und eingeschlichene Milderungen aber machten auf der Synode von Aachen (817) die Herstellung einförmiger Klosterzucht und eine Erklärung der Regel nöthig. Allein bald hatten auch die Benedictinerinnen verschiedene Observanzen. Derselbe Geist, der bei den Religiosen dieses Ordens so viele Reformen nöthig machte, richtete auch hier seine Verheerungen an. So finden wir Frauenklöster, deren Religiosinnen sehr milden Satzungen folgen, während andere nie Fleisch aßen, Nachts zur Mette aufstanden und zu besondern Zeiten strenge fasteten. Wie nämlich die Benedictiner dadurch, daß jedes ihrer Häuser für sich eine selbstständige Familie ausmachte, völlige Ungebundenheit in Bestimmung und Modification ihrer Satzungen hatten, so finden wir aus demselben Grunde auch fast in jedem Kloster der Benedictine-

rinnen eine verschiedene Observanz und selbst verschiedene Kleidung. In einigen Klöstern trugen sie eine weiße Kleidung ohne Rochet, in andern schwarze mit Scapulier von schwarzer Leinwand. Dem Hause selbst stand die Aebtissin vor und die Religiosinnen verpflichteten sich durch die Gelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams zu einem tugendhaften Leben. In der Folge fügten sie sich auch in die Verbesserungen der Benedictiner, und so finden wir fast bei allen Zweigen des Benedictinerordens auch Frauenklöster. Im Verlaufe des Mittelalters entstanden in Teutschland, Lothringen, Frankreich, Italien und Flandern viele Häuser der Benedictinerinnen, in welche nur Adelige aufgenommen wurden; in den meisten derselben verließ man die Regel des hl. Benedicts, die Mitglieder legten keine Gelübde mehr ab, lebten als weltliche Canonissinnen, durften sogar wieder austreten und sich verehelichen. In diesen adeligen Stiften nun fanden Erziehung und Unterricht der Jugend eine besondere Pflege, und es darf daher nicht befremden, wenn ihnen viele Kaiserinnen und Königinnen angehörten. Außerdem aber gab es eine Menge Frauenklöster benedictinischer Regel, in welchen oft eifrige Aebtissinnen oder Nonnen Verbesserungen versuchten und durchsetzten. So kam es, daß der Orden sich spaltete in eine strenge und eine gemäßigte Observanz. Und gerade diese zahlreichen Verbesserungsversuche sind ein factischer Beweis, daß zu keiner Zeit von einem allgemeinen Verfall der Klosterdisciplin die Rede sein kann. Jener Eifer für Klosterzucht und Sittenreinheit aber wurde nachmals besonders durch Reaction gegen die sogenannte Reformation des 16ten Jahrhunderts geweckt. Während nämlich die Reformatoren glaubten, jede Aeußerung des kirchlichen Lebens unterdrücken zu können und zu müssen, und während die Fürsten aus Geldgier sie hierin unterstützten, erhoben sich gerade die Klöster zu neuem Leben und zu frischer Blüthe; der kirchliche Geist, der durch die Trägheit der Zeit eingeschläfert zu sein schien, erwachte mit einem solchen Glanze, daß selbst die Feinde der Kirche der Triebkraft des von ihnen verworfenen Lebensbaumes ihre Achtung nicht versagen konnten. Auch die Benedictinerinnen verstanden und benützten die ernsten Winke der Zeit und ertrotzten ihrem Orden durch zahlreiche Verbesserungen die verdiente Achtung. Indeß bieten diese Verbesserungen gerade nichts Interessantes dar, und wir begnügen uns daher hier mit der Geschichte der Benedictinerinnen U. L. F. von Calvaria und von der beständigen Anbetung des heiligen Sacramentes. Die erste Verbesserung ging hier von der frommen Aebtissin Antoinette von Orleans aus. Dieselbe wurde als die Tochter des Leonars von Orleans, Herzogs von Longueville, 1571 geboren. Mit dem Marquis von Belle-Isle verehelicht, hatte sie den Schmerz, 1596 ihren Gemahl durch den Tod zu verlieren. Nunmehr konnte sie die Welt nicht mehr fesseln und sie trat nach drei Jahren in das Kloster der Feuillantinnen zu Toulouse, wo sie den Namen Antoinette von Sta. Scholastica erhielt (1599). Nachdem sie daselbst 1601 Profeß gethan, wurde sie Coadjutrix der Aebtissin von Fontévraud. Hier nun lernte sie den berühmten Kapuziner Joseph le Clerc de Tremblay kennen, und legte auf seinen Rath die Kleidung der Feuillantinnen ab und nahm den Habit von Fontévraud. Sie erwarb sich um Verbesserung dieses Ordens große Verdienste und erhielt sogar von Papst Paul V. die Weisung, zur Hebung und Förderung des regulirten Lebens ein Seminar zu errichten. Hierzu wurde das Kloster l'Encloitre gewählt und war bald mit Novizen und Klosterfrauen angefüllt. Mehrere derselben nun wünschten die Regel des hl. Benedicts in ihrer ganzen Strenge zu erfüllen, und erhielten zu diesem Zwecke in Poitiers ein Kloster, genannt U. L. F. von Calvaria, das sie mit päpstlicher Bewilligung den 25. Sept. 1617 unter der Leitung Antoinette's bezogen. Allein die Aebtissin von Fontévraud wollte diese Trennung nicht zugeben und Antoinette starb den 25. April 1618, ohne die Verhältnisse ihrer Stiftung geordnet zu haben. Erst im folgenden Jahre konnte Joseph le Clerc unter königlichem Schutze die Unabhängigkeit des neuen

Klosters zu Poitiers von Fontévraud erwirken und ihm Satzungen geben. Jetzt legten die Klosterfrauen in seine Hände die Gelübde ab; es fand diese Verbesserung Aufnahme in einem Kloster zu Paris und Angers, und Papst Gregor XV. erhob die neue Stiftung zu einer Congregation, welche bald 20 Häuser zählte. Beständige Clausur, Armuth, Keuschheit und Gehorsam wurden feierlich gelobt. Die Congregation stand unter einer Generaläbtissin, die von drei Superioren, von denen einer der General der Mauriner war, in ihrem Amte unterstützt wurde. Die Kleidung dieser Klosterfrauen war von brauner Farbe, das Scapulier schwarz. Im Chore trugen sie einen schwarzen Mantel und gingen vom 1. Mai bis Kreuzerhöhung unbeschuht (cf. Helyot, Bd. VI. S. 416 ff.). Ihre sämmtliche Klöster erlagen dem Sturm der französischen Revolution. Indeß wurde zu Paris ein Haus wieder hergestellt und zählt zur Zeit 50 Individuen. Zudem sind bereits auch einige andere Niederlassungen in Frankreich errichtet worden. — Die Benedictinerinnen von der beständigen Anbetung des heiligen Sacramentes verehren die fromme Mechthildis vom heiligen Sacrament als ihre Stifterin. Diese war die Tochter des Johann Barrd und hieß ihrem Taufnamen nach Katharina. Geboren den 31. Dec. 1614, zeigte sie von ihrer frühesten Jugend besondere Empfänglichkeit für die Tugend. Den größten Schmerz verursachte ihr die Nachricht von der frevelhaften Entweihung des hl. Sacramentes durch die Protestanten. Im J. 1631 trat sie in das Kloster der Annunciaden (s. d. A.) zu Bruyéres und erhielt hier den Namen der Schwester des hl. Johannes des Täufers, wurde aber schon 1635 von den Stürmen des Krieges aus demselben vertrieben und lebte nun drei Jahre in der Welt, bis sie in ein Kloster zu Commerci treten konnte, wo sie bald zur Superiorin gewählt wurde. Hier aber verlor sie die meisten ihrer Töchter durch eine pestartige Krankheit, und das Kloster selbst verarmte so sehr, daß sie auswandern mußte. Sie fand mit ihren wenigen Töchtern eine freundschaftliche Aufnahme bei den Benedictinerinnen zu Rambervilliers und nahm hier unter dem Namen Mechthilde vom heiligen Sacrament den Habit. Aber auch aus diesem Hause und überall, wo sie Zuflucht gefunden hatte, vertrieben, flüchtete sie sich 1651 nach Paris. Hier mußte sie nach Absperrung der Stadt mit ihren lothringischen Klosterfrauen die bitterste Noth erdulden, und ihre Genossenschaft war so unbedeutend, daß sie nur den Namen der kleinen lothringischen Klosterfrauen erhielt. Allein die verachtete Gemeinde gewann besonderes Ansehen, als die Gräfin von Chateauvieux und die Königin Anna von Oesteeich (Mutter Ludwigs XIV.) 1653 im Kloster zur beständigen Anbetung des hl. Sacramentes ihre Wohnung nahmen und Papst Innocenz XI. diese neue Congregation bestätigte. Noch vor dem am 6. April 1698 erfolgten Tode der Mutter Mechthildis zählte sie bereits 9 Klöster, welche sich bis auf 30 in Frankreich vermehrten, und annoch bestehen einige ihrer Häuser in Frankreich, in der Schweiz, in Italien und Oestreich. Die Kleidung besteht in einem schwarzen Schleier, einem Oberkleide und einem Scapulier von derselben Farbe, und auf das Scapulier ist eine kleine Sonne von vergoldetem Leder, als Abzeichen der hl. Hostie, mit einem schwarzen Band geheftet (cf. Helyot, Bd. VI. S. 443 ff.). — Eine ähnliche Anstalt stiftete Henriette von Chauvirey, Aebtissin des alten Klosters U. L. F. von Valdosne in der Champagne, 1701 auf den Trümmern der calvinischen Kirche von Charenton bei Paris. Die Klosterfrauen derselben befolgten auch die Regel des hl. Benedict, jedoch mit mannigfachen Milderungen, und hatten nur dieß einzige Kloster (cf. Helyot, Bd. VI. S. 457 ff.). [Fehr.]

Benediction der Aebte und Aebtissinnen. Wenn unter kirchlicher Segnung die religiöse Handlung verstanden wird, durch welche, vermöge heiliger Gebräuche und Gebete, die von der Kirche vorgeschrieben oder gebilligt sind, Sachen oder Personen dem göttlichen Dienste bestimmt werden, oder entweder auf Sachen oder Personen die göttliche Hilfe herab erfleht wird, und

wenn die Segnungen entweder Benedictiones constitutivæ, sacrativæ, destinativæ, d. h. solche sind, durch welche Personen oder Sachen dem göttlichen Dienste auf immer zugeeignet werden, oder aber invocativæ, d. h. bloße Anrufungen ohne die beständige Zueignung der gesegneten Personen und Sachen für Gottes heiligen Dienst sind, so gehört sicher unter die ersteren die Einsegnung der Vorstände geistlicher Orden. Da das Wesen der Würde eines Abtes lediglich in der Jurisdiction, keineswegs aber in der Weihegewalt liegt, daher es in der Zeit der Entwicklung des klösterlichen Lebens Aebte von mehrere Tausende umfassenden Mönchscolonieen gab, die nicht einmal Priester waren, so muß der Abt rücksichtlich der Weihegewalt Priester oder Bischof sein; seit dem 8ten Jahrhundert erhielten Aebte, welche Priester waren, neben andern bischöflichen Rechten, auch das, ihren Mönchen die niedern Weihen zu ertheilen, was schon die zweite Synode von Nicäa oder die siebente allgemeine, can. 14 gestattete (Harduin Coll. Conc. Tom. IV. p. 496), und was neben vielen andern Synoden zuletzt noch der Trienter Kirchenrath, Sess. XXIII. c. 10 de ref. gestattete. Weil nun das Amt des Abtes nur in die Jurisdiction fällt, nicht aber in die Weihegewalt, so kann der Abt nicht consecrirt, nicht ordinirt, sondern nur benedicirt werden, und zwar nach der Regel, daß der Niedere von dem Höhern gesegnet werde, Constitut. apostol. l. VIII. c. 34: „Episcopus benedicit et non benedicitur, benedictionem ab episcopis accipit, a presbytero non accipit," von dem Bischof. Mit Unrecht wollte man diese Einsegnung schon aus der Vorschrift des 14. Canon des zweiten Concils von Nicäa ableiten, welche aber von der Priesterweihe spricht.*) Die Sitte der Einsegnung der Aebte entstand daher nach der gemeinen Meinung erst im 12ten Jahrhundert, scheint aber damals für die Ausübung des Rechtes der Aebte, die Tonsur und die niedern Weihen ihren Mönchen zu ertheilen, so wesentlich gewesen zu sein, daß Alexander III. den Cistercienseräbten das Vorrecht ertheilte, daß sie, wenn sie den Bischof vergebens zu ihrer Einsegnung drei Male aufgefordert, dennoch diese Rechte ausüben durften. Cap. 1. X. de supplenda neglig. prælat. II. 10. Die Aebte und Aebtissinnen sind verpflichtet, die Benediction von dem Bischof, in dessen Sprengel ihr Kloster liegt, innerhalb eines Jahres vom Tage ihrer Bestätigung zu erlangen, widrigenfalls sie ihre Recht verlieren. C. 2. de statu monach. in Clem. (III. 10). Das Recht, die Aebte an der römischen Curie und die der exempten Klöster einzusegnen, ist ein päpstliches Reservatrecht, und der Bischof erlangt es nur durch päpstliche Delegation. Uebrigens werden die nicht lebenslänglich erwählten Klostervorsteher nicht eingesegnet. Nach dem Ausspruch Cyprians **) und mehrer africanischer, spanischer und italiänischer Synoden gehört das Recht der Einsegnung der Aebtissinnen dem Bischof; jedoch kann es auch an einen Priester delegirt werden. Die Segnung geschieht nach dem römischen Pontificale ohne Salbung mit dem Chrisam, durch Ueberreichung der Ordensregel, der Pontificalgewänder, des Hirtenstabs, der Infel und des Pectorale's. Die Wirkungen der Einsegnung sind die Erwerbung von Rechten des Amtes und der Ehre: 1) des Rechts, die Tonsur und die niedern Weihen den Novizen des Klo-

*) Concil. Nicaen. II. Can. 14, welchen Gratian in Can, 1. § 1. Dist. 69 aufgenommen: „Quod ordo in sacerdotio versatur, est omnibus manifestum, et sacerdotii munera exacte servare Deo gratum est. Quoniam ergo videmus nonnullos a pueris cleri tonsuram accipientes, nondum vero accepta Episcopi manuum impositione, in congregatione in suggestu legentes, et id non canonice facientes, hoc a præsenti canone fieri non permittimus, hoc ipsum autem etiam in monacho servari. Lectoris autem manuum impositionem licet in proprio monasterio tantum unicuique monasterii præfecto facere, si ipsi praefecto scilicet ab Episcopo manus est imposita ad præfecturam plegumeni, dum sit et ipse Presbyter. Similiter ex antiqua consuetudine Chorepiscopos Episcopi permissu oportet lectores ordinare.

**) Ep. 33, 66. Collect. Concil. Harduin. Tom. I. Col. 964.

sters zu ertheilen; 2) mehre sonst dem Bischof vorbehaltene Segnungen zu ertheilen, 3) die Pontificalinsignien zu gebrauchen, 4) des Rangs nach dem Bischof. Auch in der Gegenwart darf in Teutschland die Einsegnung der Aebte erst nach erlangter landesherrlicher Bestätigung erfolgen. In Oesterreich darf sie übrigens schon nach erlangter vorläufiger Bestätigung der landesherrlichen Wahlcommission geschehen, und der eingesegnete Abt die Verwaltung in spiritualibus und in temporalibus übernehmen. K. K. Hofdecret vom 9. Oct. 1806. [Buß.]

Benediction s. Segnungen.

Benedictionale heißt in der katholischen Kirche jenes liturgische Buch, welches die von Oben genehmigten Benedictionen und Exorcismen enthält. An der Spitze stehen gewöhnlich Unterweisungen über das Wesen, die Arten, die Kraft, die liturgische Form der Benediction, und wie das Volk darüber zu belehren sei. Besondere Beachtung verdient der in jedem Benedictionale scharf hervorgehobene Unterschied zwischen den Benedictionen, welche den Bischof, und jenen welche den Priester angehen. Ein Theil der kirchlichen Benedictionen und Exorcismen findet sich häufig auch in den Ritualen und im Meßbuche ad calcem. Ein Benedictionale kann nur mit bischöflicher Approbation erscheinen. Die Diöcesanbenedictionalbücher haben auf dem Titelblatte gewöhnlich: juxta normam Ritualis Romani reformatum, approbatum et editum, oder wenigstens Aehnliches. [Mast.]

Beneficiat, s. Beneficium ecclesiasticum.

Beneficium, auch privilegium competentiæ, die Rechtswohlthat der Competenz, d. h. Beneficium ejus, quod competit ad vivendum, ist das Vorrecht der Geistlichen, daß sie nur auf so viel von dem Ertrag ihrer Pfründe ausgeklagt werden dürfen, als sie neben ihrem standesgemäßen und nothdürftigen Unterhalt entbehren können, womit auch die Befreiung von der Vollstreckung für den gleichen Betrag verbunden ist. Dieser Rechtswohlthat liegt einerseits eine Rücksicht der Billigkeit, andererseits eine Sorge für die Erhaltung der Autorität des Amtes, des geistlichen Standes und der Ermöglichung der Fortübung der Pflicht des Geistlichen zur Wohlthätigkeit zu Grund. Im gemeinen Recht wurzelt der Anspruch der Geistlichkeit auf diese Rechtswohlthat nicht, sondern sie ist das Erzeugniß der Rechtsübung. Vergebens hat die Glosse und haben mit ihr die meisten älteren Schriftsteller das Anerkenntniß dieser Rechtswohlthat in c. 3. X. de solut. III, 23. gesucht.*) Eben so hat z. B. Grolman sich auf diese nach römischem Recht fr. 6, 18. D. de rejud. (XLII. 1) dem Soldaten allerdings zustehende Rechtswohlthat berufen, nur zu zahlen „eatenus qua facere potest," weil keine Analogie zwischen Soldaten und Geistlichen besteht, und wenn auch, wie in c. 19. C. XXIII. qu. VIII. die Priester milites Christi genannt werden, so werden gerade in dieser Stelle die milites Christi von den milites sæculi streng geschieden und auf diese Scheidung wird ein Verbot gegründet. Es liegen also für die Gestattung dieser Rechtswohlthat an die Geistlichen

*) Die Stelle lautet: Odoardus clericus proposuit, quod cum P. clericus, D. laicus et quidam alii ipsum coram officiali archidiaconi Remensis super quibusdam debitis convenissent, idem in eum recognoscentem hujusmodi debita, sed propter rerum inopiam solvere non valentem, excommunicationis sententiam promulgavit. (Et infra:) Mandamus, quatenus si constiterit, quod praedictus Odoardus in totum vel pro parte non possit solvere debita supra dicta, sententiam ipsam sine difficultate qualibet relaxetis, recepta prius ab eo idonea cautione, ut, si ad pinguiorem fortunam devenerit, debita praedicta persolvat" Allein hier ist nicht entfernt von einem Standesrecht der Geistlichkeit die Rede, sondern lediglich von einer Rücksicht gewöhnlicher Billigkeit für diesen einzelnen Schuldner, und nur auf den Fall, wenn er hinreichende Caution stellt, zu zahlen, wenn er wieder zu Vermögen gelangt. Man siehe auch Böhmer Jus eccles. Protest. Tom II. p. 938 sqq. und Eck (J. H. Böhmer), Diss. de clerico debitore. Hal. 1715.

dieselben Rücksichten vor, welche die Staatsregierungen bestimmt haben, für ihre eigenen Beamten, nachdem diese in Folge der neuern Verwaltungsgrundsätze zu einem eigenen Stand sich erhoben hatten, ähnlich wie für die Geistlichkeit die sogenannte Congrua, so einen bestimmten Theil ihres Amtseinkommens von dem gerichtlichen Beschlag frei zu erklären. Die meisten der neuern Staatsgesetzgebungen haben daher aus diesem Grund und zum Theil auch in Folge des nicht zu rechtfertigenden Strebens, die Geistlichen in die Stellung von Staatsbeamten zu drängen, rücksichtlich des Genusses dieser Rechtswohlthat die Geistlichen und die Staatsbeamten zusammengestellt. Bei der Berechnung des vom gerichtlichen Zugriff befreiten Amtseinkommens kömmt noch die besondere Stellung der auf den Titel des Vermögens Ordinirten insofern in Berücksichtigung, als dieß Vermögen einzurechnen ist, wenn das von der kirchlichen Obrigkeit ausgesprochene Verbot der Veräußerung desselben von der Staatsregierung anerkannt ist. In Oesterreich beträgt die Congrua, welche dem präbendirten Geistlichen, so weit er selbst im Genuß und in der Verwaltung seiner Pfründe steht, im Fall seiner Ueberschuldung freigelassen werden muß, 300 Gulden Conventionsmünze oder 360 Gulden rheinisch. Unbepfründete Geistlichen haben die Befreiung ihres Pfründeinkommens von gerichtlichem Zugriff ganz in dem Maaße, wie sie den Staatsbeamten zusteht, anzusprechen. Auch das preußische Recht anerkennt dieses Vorrecht der Geistlichen, wie der Staatsbeamten, A. L.R. II. 11. § 19. „Die bei solchen (privilegirten) Kirchengesellschaften zur Feier des Gottesdienstes und zum Religionsunterricht bestellten Personen haben mit andern Beamten des Staats gleiche Rechte.“ Man vgl. Verord. v. 3. Mai 1804, R. v. 28. Febr. u. 26. April 1806. Die Geistlichen haben in Preußen diese Wohlthat ipso jure; sie bedarf einer besondern richterlichen Zuerkennung nicht, sobald das Zahlungsunvermögen nicht durch eigene Schuld oder in der Absicht, die Gläubiger zu hintergehen, entstanden ist; eine Folge derselben ist die Befreiung von der Execution, auf welche nicht einmal verzichtet werden darf. (Allgemeine Gerichtsordnung § 163 des Anh.) Cession des Amtseinkommens zum Voraus ist ungültig. Publ. v. 18. Nov. 1802. V. v. 3. Mai 1804. § 9. Bei Forderungen aus unerlaubten Handlungen, wobei der Beschlag den ganzen Gehalt ergreifen kann, (Allgemeine Gerichtsordnung § 169 des Anh.) und bei Disciplinarstrafen, weil diese von der Kirchenobrigkeit verhängt werden, fällt der Anspruch auf Befreiung von der Execution weg. Regbl. vom 14. Nov. 1801. Nach § 160 des Anh. der preußischen Allgemeinen Gerichtsordnung darf auf Besoldungen und Emolumente der Civilbeamten wie der Geistlichen ein Beschlag nur in der Art stattfinden, daß ein Jeder 400 Thaler frei behält: bei einem Gehalt über 400 Thaler kann der Ueberschuß der Besoldung und der Emolumente nur bis zur Hälfte mit Beschlag belegt werden. (Hermen's Handbuch der gesammten Staatsgesetzgebung über den Cultus ꝛc. Bd. II. S. 784.) In Bayern steht die Rechtswohlthat der Competenz gesetzlich dem Geistlichen nicht zu; jedoch darf der Richter auf Antrag des Schuldners und mit Genehmigung des Gläubigers oder auch von Amtswegen statt der Pfändung die Beschlagnahme eines Theils des Diensteinkommens verfügen, aber nach den neuesten Bestimmungen, wenn jenes nicht über 500 fl. beträgt, höchstens auf einen Fünftheil; wenn es nicht über 1000 fl. beträgt, nur auf einen Viertheil, und bei höherem Ertrag nur auf einen Dritttheil, auf mehr aber selbst nicht mit Zustimmung des Schuldners. *) Auch für Baden hat eine Verordnung im Regbl. v. J. 1804 Nr. 31 der Geistlichkeit den Genuß dieser Rechtswohlthat gesichert. [Buß.]

*) K. Bayer. Minist. Resc. v. 29. Jan. 1834 (Döllinger's Verordnungensammlung Bd. VIII. S. 125 ff.); Gesetz, einige Verbesserungen der Gerichtsordnung betreffend v. 17. Nov. 1837 (Ges. Bl. 1837 St. II. col. 41 ff.) § 73.

Beneficium ecclesiasticum (Pfründe). Es ist ein schon vom Evangelium verkündeter 1 Cor. 9, 14.: Ita et Dominus ordinavit iis, qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere, und Luc. 10, 7.: Dignus est enim operarius mercede sua, und zugleich ein die Unabhängigkeit des geistlichen Standes und dessen ergiebige Wirksamkeit sichernder Grundsatz, daß jedes Kirchenamt mit Gütern bewidmet sein müsse, deren Ertrag dem Geistlichen, der es bekleidet, einen anständigen Lebensunterhalt gewähren kann. Wie nun in der Particularkirche ursprünglich die kirchliche Verwaltung in dem bischöflichen Amt centralisirt war, so war es auch die Verwaltung und der Bezug des kirchlichen Vermögens. Das in den ersten Jahrhunderten aus den Opfergaben von Brod, Wein, Weihrauch und Oel, aus Geldspenden und den Erstlingen der Feldfrüchte bestehende Einkommen der bischöflichen Kirche wurde zum Unterhalt des Gottesdienstes, des Bischofs und seiner Geistlichkeit, zur Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen verwendet theils in monatlichen, theils in gelegentlichen Spenden. Als sich im Verlauf der Zeit das Vermögen der Kirche durch Erwerbung von Grundbesitz bedeutend gemehrt hatte, wurde die althergebrachte Verwendung der kirchlichen Einkünfte nach vier Theilen rechtlich geordnet, indem den einen Theil der Bischof für seinen eigenen Unterhalt behielt, den andern Theil an die Geistlichen, den dritten an die Armen, und den vierten zum Unterhalt des Gottesdienstes und der Kirchengebäude abgab c. 23, 25—30. c. XII. qu. 2. Bestand der Grundsatz, daß das kirchliche Vermögen eines Bisthums eine einzige Masse bilde, auch noch fort, so entstanden dennoch wenn auch seltene Ausnahmen davon, Concil. Agath. Can. 7 und 22, Aurelian. I. Can. 23. Symmachus P. Epist. 5 ad Cæsar. Arelaten. c. 1., in welchen sich der Trieb zur Sonderung des kirchlichen Vermögens nach den einzelnen Kirchen, zumal den Pfarreien, immer entschiedener regte. Und diese Aenderung wirkte selbst auf die Art des Bezugs des kirchlichen Einkommens. Wenn auch das Pachtgeld von den verpachteten Grundstücken an den Bischof abgeliefert wurde c. 23, 25. c. XII. qu. 2., so flossen doch die auswärtigen Oblationen nicht mehr in das bischöfliche Kirchenvermögen, sondern sie verblieben dem Geistlichen der Kirche, in welcher sie gegeben wurden, und nur in der Ablieferung des für den Unterhalt der Kirche bestimmten Theils an den Bischof, welche sich noch eine Zeit lang erhielt, blieb eine Erinnerung an den frühern Zustand: c. 7, 10. c. X. qu. 1. c. 1—3. c. X. qu. 3. Capit. Aquisgran. a. 816. c. 4. Bald wurden den Kirchen auf dem Lande auch gewisse Einkünfte aus den Grundstücken zugewiesen. Concil. Aurelian. III. Can. 5. Immer schärfer trat mit der Gründung der Pfarreien eine Specification des kirchlichen Vermögens ein, und siegte der Grundsatz der besondern Bewidmung der Kirchen. In dieser Richtung wurde gegen das frühere Verbot, den auswärtigen Geistlichen statt des Bezugs eines bei dem Bischof zu erhebenden Antheils an den jährlichen Einkünften der bischöflichen Kirche den Ertrag eines bestimmten Kirchenguts zuzuwenden, c. 23. c. XXII. qu. 2. für einzelne Fälle dieses gestattet, c. 61. c. XVI. qu. 1. c. 32, 35, 36. c. XII. qu. 2. c. 12. c. XVI. qu. 3. Diese im 6ten Jahrhundert sich mehrenden Verleihungen der Verwaltung und der Benützung der auswärtigen Kirchengüter an die Landgeistlichen hingen aber stets noch von dem Willen des Bischofs ab, und hießen deßwegen Precarien. c. 11. c. XVI. qu. 3. c. 72. c. XII. qu. 2. Gegen das 9te Jahrhundert hatte sich die Regel als eine allgemeine befestigt, daß jedes bleibende Kirchenamt auf einer aus Grundstücken und Grundgefällen bestehenden Bewidmung ruhen sollte. So hatte das Capit. Ludov. a. 816 c. 10, und das Capit. Wormat. a. 829 c. 4 bestimmt, daß jede Kirche einen vollen, von öffentlichen Lasten völlig freien Mansus besitzen sollte. Vom 9ten Jahrhundert an hatte jede Landkirche ihre eigenen Zehnten und Grundstücke. Auch die städtischen Pfarreien befolgten diese Ordnung, und nach eingeführter Theilung des Vermögens wurden auch hier den Geistlichen Güter gegeben, welche sie selbst verwalteten und aus denen sie ihren Lebensunterhalt bezogen. Das Recht, kirchliche

Einkünfte zu beziehen, das früher mit der Ordination verbunden gewesen war, durch welche ein Geistlicher einer gewissen Kirche zugeschieden worden, von deren Gesammtvermögen er lebte, ward später mit dem Kirchenamt verbunden. Die alte Vertheilung des Ertrags des kirchlichen Vermögens stellte sich nun noch mit der Aenderung dar, daß außer dem Theil, der in festen Bewidmungen dem bischöflichen Amt und den andern bleibenden Kirchenämtern zugewandt war, ein Theil den Kirchenfabriken und der andere Armenanstalten und Klöstern zugeschieden wurde. So heißt nun der Inbegriff der mit einem Kirchenamt verbundenen Einkünfte Beneficium und der in dem Genuß derselben stehende Geistliche Beneficiat. Dieser Name hat nach Thomassin Vetus et nova Ecclesiæ Discipl. de Beneficiis P. II. l. III. c. 12. n. X. folgenden Ursprung: In dem Sinn, in welchem die Scriptores Historiæ Augustæ das Wort gebrauchten, waren die Beneficien Güter, welche die Kaiser Heerführern und Kriegern unter dem Geding schenkten, daß sie daraus die Kosten der ihnen obliegenden Feldzüge bestritten. Als nun Laien der Kirche Güter entzogen, und König und Kirche deren Benützung ihnen gestattete unter der Verbindlichkeit, zum Schutze des Reichs und der Kirche Kriegsdienste zu leisten, erhielten diese Güter auch den Namen Beneficien. Und als endlich Kaiser und Könige diese Güter den Laien wieder entzogen und der Welt- und Klostergeistlichkeit zurückgaben, so verblieb ihnen der Name Beneficien, und gewann sogar eine weitere Bedeutung, indem sämmtliche Kirchenämter Beneficien genannt wurden. Du Cange Glossar. med. et infim. Latinit. s. v. Beneficium, Baronius ad an. 502. t. 9. § 23 p. 20 ed. Lucæ. So muß Beneficium von Præbenda doppelt unterschieden werden, einmal weil Præbenda nur die mit einem Kirchenamt verbundenen Einkünfte bedeutet, während Beneficium das kirchliche Amt und dessen Einkommen zugleich bezeichnet; sodann aber lassen sich beide selbst auch in der Bedeutung des kirchlichen Amtseinkommens noch so unterscheiden, daß die Präbenden in monatlichen oder jährlichen Reichnissen, die Beneficien aber in Grundstücken bestehen, obwohl die Präbende als das Recht auf einen gewissen Theil der kirchlichen Einkünfte und das Beneficium als das Recht auf gewisse Güter und ihren Ertrag rechtlich gleichgestellt sind Can. 2, 9. § 3. I. qu. 3. Cap. 17, 27. de Præbend. Cap. 32. de v. s. Sonach ist Beneficium das durch die Kirchengewalt errichtete und einem Geistlichen auf dessen Lebzeit für die Verwaltung eines ständigen Kirchenamts zustehende beständige Recht auf den Bezug des Ertrags der ein Kirchenamt bewidmenden Kirchengüter. Das Amt und die Pfründe gehören unzertrennlich zusammen: jedoch ist das Amt die Hauptsache: beneficium datur propter officium. C. ult. de rescript. in VI (1, 3). Fehlt das Kirchenamt, so fehlt auch das Beneficium; denn ein Einkommen, das ein Geistlicher aus welchem Grund immer, nur nicht wegen Verwaltung eines Kirchenamts bezieht, ist eben so wenig ein Beneficium, als ein Einkommensbezug eines Laien, wenn auch auf den Grund der Verwaltung eines Kirchendienstes. Nach dieser Regel müssen einige den Beneficien anscheinend ähnliche, aber nur uneigentlich als solche geltende Verhältnisse beurtheilt werden. So ist eine nicht zum Zweck der Verwaltung des Amts, sondern bloß des Bezugs der Einkünfte außerordentlicherweise übertragene Verwaltung eines erledigten Amts, z. B. eines Bisthums oder einer Abtei (commenda, custodia, guardia), kein Beneficium, eben so wenig der einem Laien verliehene Genuß einer Kirche oder eines Klosters, ebenfalls Commenden, Beneficien oder Lehen genannt. Ferner ist ein Einkommen, das wenn auch aus einem kirchlichen Dienst, aber nicht aus einer beständigen Dotation stammt, kein Beneficium; so nicht das Einkommen, welches ein Geistlicher wegen eines unständigen Kirchenamts, und als zeitweiser Verweser bezieht. Es heißt zwar das Amt, das ein Vicarius temporarius entweder einer incorporirten oder einer Filialkirche verwaltet, ein beneficium manuale, aber da ihm das Merkmal der Ständigkeit fehlt, so wird es nur uneigentlich ein Be-

neficium genannt; dieses hat aber ein vicarius perpetuus. Cap. 27 de rescript. Cap. 3 de Offic. vicar. Cap. un. eod. in Clem. Eben so wenig bildet der Lebensunterhalt, den die Ordensleute aus dem Vermögen ihres Klosters beziehen, ein Beneficium. Weil nun Beneficium im weitern Sinn das Kirchenamt und dessen Einkommen bedeutet, so umfaßt sein Inhalt einmal Amtsrechte und Amtspflichten (spiritualia), sodann Rechte auf das Einkommen (temporalia). Die erstern Rechte sind das Bestimmende. Daraus ergeben sich als Folgerungen die Sätze: Es besteht kein Beneficium ohne ein Kirchenamt, wohl aber kann letzteres ohne das erstere bestehen, obwohl die Regel gilt, daß der Bischof kein neues Amt errichten solle, wenn nicht eine feste, genügende Dotation für dasselbe ermittelt ist. Eine Folge dieses Grundsatzes ist, daß die Pfründe wie das Amt nur lebenslang verliehen werden kann. Weil das Kirchenamt das bestimmende und hauptsächlichste Moment, das Beneficium aber das beiläufige und folgeweise ist, so wird das Wesen eines Beneficiums vom Amt, nicht vom Einkommen bestimmt; daher gehen auch die rechtlichen Eintheilungen der Beneficien in beneficia majora und minora, in duplicia und simplicia, in residentiaria und non residentiaria, compatibilia und incompatibilia u. s. w. eigentlich auf die Aemter, und nicht auf die Pfründen. Daraus folgt endlich, daß Jener, welcher das Amt und die damit verbundenen Rechte verleiht, nicht aber Jener, welcher die Einkünfte gibt, der Verleiher des Beneficiums ist. (Wir handeln hier nur von dem Beneficium im engern Sinn, da die Bestimmungen, welche den weitern Begriff betreffen, unter den Art. Kirchenamt fallen.) Die Errichtung eines Beneficiums (fundatio beneficii) im engern Sinn ist diejenige Rechtshandlung, durch welche mit einem neuerrichteten Kirchenamt ein dauerndes und hinreichendes Einkommen als feste Dotation von der zuständigen Kirchengewalt verbunden wird. Die Dotation kann die Kirche selbst, oder ein Private, oder die Staatsregierung freiwillig oder in Folge einer besondern rechtlichen Verbindlichkeit oder zuletzt in Gemäßheit ihrer allgemeinen Pflicht zum Schutze und zur Förderung der Religion liefern. Einer freiwilligen Fundation darf der Stifter alle Bedingungen beifügen, welche nicht den Kirchengesetzen oder der Natur des Beneficiums widerstreiten. Die Erwerbung einer Pfründe fällt mit der Erwerbung des Kirchenamts zusammen (s. d. Art. Kirchenamt, Verleihung des Kirchenamts). Der Pfründner hat von dem Zeitpunct, an welchem er die Verleihung des Amts angenommen, das Recht auf den vollen Genuß der mit jenem verbundenen Einkünfte. Das Wesen dieses Genusses wurde, da die Dotation meist in liegenden Gründen besteht, bald nach der Analogie des Lehens, bald nach der des Nießbrauchs, bald nach der der Emphyteose in der Lehre aufgefaßt. Richtiger ist es, dieses Recht nach der Art der verschiedenen Einkünfte, welche die Dotation bilden, zu specificiren, und die einzelnen Rechte nach ihrem besondern Wesen aufzufassen. Sie sind bald dingliche Rechte, bald Forderungsrechte. An den Grundstücken besteht ein sehr ausgedehntes Benutzungsrecht, das zwischen dem Nießbrauch des römischen Rechtes und dem Recht des Vasallen am Lehengut steht. Der Pfründner kann daher die Güter selbst bestellen, oder sie an Andere verleihen oder verpachten, ebenso die Pfründgebäude vermiethen. Allein da der Pründegenuß auf die Zeit der Verwaltung des Kirchenamtes beschränkt ist, so darf ein solcher Pacht- oder Miethvertrag nie über die Dauer des Amtes, also nie zum Nachtheil des Nachfolgers geschlossen werden, welcher dann den Vertrag aufzuheben befugt ist, selbst auch, wenn er auf bestimmte Jahre und sogar mit Vorausbezahlung des Pachtzinses geschlossen worden war; der Pächter kann sich daher wegen seiner Rechte aus dem Vertrage bloß an den Verpächter und dessen Erben halten. Conc. Trid. Sess. XXV. c. 11 de ref. Soll ein solcher Vertrag den Nachfolger binden, so muß er von der höhern Kirchenbehörde genehmigt sein. Aenderungen an der Oberfläche der Grundstücke darf der Pfründner vornehmen, wenn sie das Gut nur nicht

deterioriren c. 5, X. de pecul. cler. (3, 25). Er muß die Güter in ordentlichem Anbau und die Gebäude im baulichen Stand erhalten, daher die laufenden Unterhaltskosten tragen, und er oder sein Erbe kann deßwegen auf Entschädigung belangt werden. Ueber die Verbesserungen bestimmt das canonische Recht nichts; daher entscheidet das Recht der einzelnen Staaten und hilfsweise gelten die Bestimmungen des römischen Rechtes über die impensæ. Größere und außerordentliche Reparaturen, die über die Zeit des Pfründgenusses hinaus wirken, darf der Pfründner nicht tragen. Da aber ihm nur das Recht des Nießbrauchs zusteht, so darf er von der Hauptsache Nichts veräußern. C. 18, 51. C. XXII. qu. 2. Die vielen einzelnen hiebei sich darstellenden Rechtsverhältnisse werden meist noch durch besondere Gesetze der einzelnen Staaten näher bestimmt. Rücksichtlich der Zehnten hat der Pfründner überhaupt die Berechtigung, welche gegenüber den teutschen Reallasten besteht (s. d. Art. Zehnten). In Beziehung auf die Oblationen und Stolgebühren hat der Pfarrer ein Forderungsrecht (s. d. Art. Oblationen und Stolgebühren). Im Verbrauch der Einkünfte ist der Pfründner rechtlich frei; nur soll die Verwendung eine nothwendige sein, und die Ueberschüsse des Pfründeinkommens sollen nach der allgemeinen Bestimmung des Kirchenguts zu guten Werken verwendet werden. Ev. Matth. 10, 8. C. 22, 28. c. XII. qu. 1. Concil. Trid. Sess. XXV. c. 1. de ref. Benedictus XIV. de synodo diœces. lib. VII. c. 2. Ist eine Pfründe verfassungsmäßig errichtet, so soll sie in ihrem Vollbestand erhalten werden. Allein Beides, das Amt und das Einkommen, kann Veränderungen erleiden. Die Veränderungen des Amtes s. m. i. Art. Kirchenamt. Hieher gehören nur die Veränderungen an der Pfründe. Dahin gehört zunächst die Diminution einer Pfründe, wodurch ihr Ertrag geschmälert wird. Dieß geschieht 1) durch die Dismembration, wenn ein Theil der bisherigen Einkünfte von der Dotation des Amtes abgetrennt und einem andern Kirchenamt oder einer frommen Stiftung zugewiesen wird. Unter den Gesichtspunct einer Dismembration gehört auch die bloß die Temporalien ergreifende Incorporation. Hiebei muß aber stets dem Pfründner die sogenannte Congrua verbleiben; ferner gehört dazu, wenn es eine Patronatspfründe ist, die Zustimmung des Laienpatrons und bei Pfründen jeder Art jetzt auch die Genehmigung der Staatsregierung. C. 9. X. de his quæ fiunt a prælat. (III, 10.) 2) Die Auferlegung der ständig wiederkehrenden Zahlung eines Zins- oder Bekenngeldes (census) C. 7, 13. X. de censib. (III, 39). Ein solches wurde nach germanischem Recht meistens zur Anerkennung der Unterwürfigkeit oder eines erworbenen Vorrechtes, z. B. der Exemption entrichtet, C. 6. X. de relig. dom. (3, 36) c. 8. X. de privileg. (5, 33). Die Pflicht zur Zahlung fundationsmäßiger Zinse oder solcher Bekenntnißgelder ist durch ein wohlerworbenes Recht begründet; sie würden nur dann eine Schmälerung der Pfründe sein, wenn sie erhöht werden dürften, was aber verboten ist, C. 23. X. de jus. patr. (3, 38) c. 7. X. de censib. (3, 29). Neu dürfen Zinse nicht auferlegt werden, außer für eine neue Wohlthat, wodurch aber die Schmälerung der Pfründe wieder fern gehalten wird, C. 4, 7. 8. 13. 21. X. de censib. (3, 39). 3) Die Auflegung einer Pension, d. h. eines an einen Dritten auf dessen Lebenszeit zu zahlenden Jahrgeldes, jetzt noch nach Beseitigung mancher mißbräuchlicher Belastungen im Mittelalter in der Art, daß einem zur Amtsführung unfähig gewordenen und deßhalb resignirenden Geistlichen ein Theil seines seither bezogenen Amtseinkommens als Ruhegehalt belassen wird. Conc. Trid. sess. XXV. c. 13. de ref. 4) Die Auflegung einer einmal oder einige Male zu entrichtenden Abgabe (exactio). Sie ist jetzt überall erloschen. — Soll aber eine Aenderung der Pfründe gesetzlich eintreten, so hat sie dieselben Erfordernisse, wie die Errichtung einer Pfründe. 1) Es muß eine gerechte und dringende Ursache vorliegen, die zugleich zeigt, daß das Wohl der Kirche die Aenderung der Pfründe erfordere; 2) die zuständige Kirchenbehörde muß die Verhältnisse untersuchen

und die Aenderung beschließen; 3) alle dabei Betheiligten müssen aber vorher gehört werden; 4) nach den jetzigen Verhältnissen muß auch die Staatsgewalt die Aenderuug genehmigen. Daher ist die sogenannte Säcularisation, (s. d. Art.) durch welche die Dotationen von Kirchenämtern bloß auf Befehl der Staatsregierung zum Staatsschatz eingezogen werden, keine rechtliche Art der Aenderung der Pfründen, sondern unter Umständen eine vom Staat ausgehende Ausübung des Nothrechts oder aber in der Regel ein Gewaltstreich. — Aufgehoben wird ein Beneficium durch die gänzliche Aufhebung des Kirchenamtes (suppressio, extinctio), da, wie gezeigt, das Einkommen des Amtes durch das kirchliche Amt so wesentlich bestimmt ist, daß mit dem Wegfallen des Amtes auch die Pfründe als dessen Bewidmung wegfällt. [Buß.]

Bengel, Johann Albrecht, geboren am 24. Juni 1687 zu Winnenden in Würtemberg, studierte lutherische Theologie, die bei ihm frühe durch Lesung der Schriften eines Arnd, Gerhard, Franke u. A. die pietistische Richtung der hallisch-spener'schen Schule nahm. Diese Richtung herrscht vor in seiner nicht sehr gelungenen Uebersetzung des neuen Testamentes ins Teutsche (Stuttgart 8. 1738), noch mehr in seinem Gnomon Novi Testament. 4. Tübingen 1742 u. 1759, bestehend aus Scholien über das neue Testament, am meisten aber in seiner Deutung der Offenbarung des Apostels Johannes, welche er in folgenden zwei Schriften niederlegte: 1) Erklärte Offenbarung Johannes oder vielmehr Jesu Christi, 8. Stuttgart 1740, und 2te Auflage 1748. 2) Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, 8. Stuttgart 1748, und 2te Ausgabe 1758. Hiemit in Verbindung stehen seine chronologischen Werke: Ordo temporum a principio per periodos œconomiæ divinæ historicus atque propheticus ad finem deductus. Stuttgart 1741 u. 1753. Cyclus, sive de anno magno solis, lunæ, stellarum consideratio. 8. Ulm 1745. Chiliasmus ist der leitende Gedanke dieser Schriften, der seine Nahrung aus jener reformirten Schule des 17ten Jahrhunderts sog, welche in der hl. Schrift durchweg zusammenhängende Typen als Schlüssel der Prophetie und Zukunft fand und an deren Spitze Coccejus einst stand. Bengel verschwendete Zeit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Combinationsgabe auf dieses sein Lieblingsthema, und brachte heraus, daß die Welt 7777$^{7}/_{9}$ Jahre alt und im Sommer 1836 untergehen und das 1000jährige Reich beginnen werde! Dennoch wurde er durch dieses Werk am berühmtesten, ja noch viele pietistische Lutheraner glauben an seine Deutungen, so stark der Erfolg auch dagegen spricht. Ein weit größeres Verdienst hat sich Bengel durch seine kritischen Arbeiten über den Text des neuen Testaments, unter dem Titel: „Apparatus criticus“ erworben, worin er gute Aufschlüsse über die Handschriften und Lesearten gab, aber vor lauter Aengstlichkeit zuweilen unkritisch wurde, wie er z. B. keine Lesart recipirte, die er nicht in gedruckten Ausgaben vorfand; daher alsbald starke Gegner unter den Protestanten gegen ihn auftraten, wie Michaelis, Baumgarten, Wetstein. Bengel starb als Consistorialrath und Prälat zu Alpirsbach in Würtemberg 1752. Mayer's Geschichte der Schrifterklärung und besonders Schröckh's Kirchengeschichte nach der Reformation, VII. S. 587. 592. 604. beleuchten Bengels Verdienste um neutestamentliche Kritik und Exegese. [Haas.]

Benhadad (בֶּן־הֲדַד, LXX *υἱὸς Ἄδερ*, Vulg. Benadad), 1) ein Sohn Tabrimmon's, Königs von Syrien, welcher dem jüdischen König Asa für bedeutende Geschenke gegen den israelitischen König Baesa (s. d. A.) Hilfe leistete, indem er verheerend in dessen Gebiet einfiel und bewirkte, daß die Befestigung der Stadt Rama aufgegeben werden mußte (1 Kön. 15, 18—21. 2 Chron. 16, 2—5). — 2) Ein Sohn des vorigen und sein Nachfolger auf dem syrischen Throne (1 Kön. 20, 34). Er führte Krieg gegen Israel und belagerte Samarien in den ersten Jahren der Regierung des Königs Achab, wurde aber von Achab in die Flucht geschlagen (1 Kön. 20, 1—21). Im folgenden Jahre wiederholte er den Feld-

zug gegen Israel und zog bis nach Aphek, wurde aber hier wiederum in die Flucht geschlagen und sah sich genöthigt, dem Achab auf Gnade und Ungnade sich selbst auszuliefern; von ihm begnadigt, versprach er die Herausgabe der Städte, die sein Vater den Israeliten abgenommen hatte (2 Kön. 20, 26—34). Da er aber sein Versprechen nicht hielt, suchte sich Achab mit Gewalt in den Besitz jener Städte zu setzen und zog, mit König Josaphat von Juda verbündet, gegen Ramoth in Gilead; die Syrer rückten aber mit einem großen Heere gegen die beiden Könige an und siegten, Achab selbst wurde tödtlich verwundet und starb bald darauf (1 Kön. 22, 1—37). Mehrere Jahre später, als Joram König über Israel war, unternahm Benhadad einen neuen Kriegszug gegen das Land, der aber durch den Propheten Elisäus gänzlich vereitelt wurde (2 Kön. 6, 8—23). Deßungeachtet zog derselbe Benhadad bald wieder gegen Samarien und belagerte es längere Zeit, so daß die furchtbarste Hungersnoth in der Stadt entstund und Weiber sogar ihre Kinder schlachteten und verzehrten (2 Kön. 6, 24—31), zog aber dann auf einmal ab von plötzlichem Schrecken ergriffen, indem der Herr ihn ein Getös von vielen Rossen und Streitwagen und einem großen Kriegsheere vernehmen ließ, und hinterließ das ganze reiche Lager den Israeliten (2 Kön. 7, 3—20). Als er krank wurde, ließ er durch Hasael den Propheten Elisäus fragen, ob er wieder gesund werden würde; der Prophet verneinte es und Hasael brachte ihn am folgenden Tage ums Leben und wurde König an seiner Statt (2 Kön. 7, 7—15). 3) Sohn und Nachfolger des syrischen Königs Hasael. Gegen ihn unternahm Joas, König von Israel, drei glückliche Kriegszüge und eroberte alle die Städte wieder, welche unter Hasael und früher vom israelitischen Gebiete an die Syrer verloren gegangen waren (2 Kön. 13, 3. 22—25). [Welte.]

Benignus, der heilige, soll ein Schüler des h. Polykarp gewesen und zuerst in Autun, später in Langres und Dijon, überhaupt in dem nachmaligen Burgund den christlichen Glauben verkündet haben. Er gehört also zu den Aposteln Galliens im 2ten christlichen Jahrhundert, und wird insbesondere der Apostel von Burgund genannt. Seiner und seines unendlich qualvollen Martyrtodes gedenkt Gregor von Tours (de gloria Martyr. c. 55); daß aber um die Mitte des 2ten Jahrhunderts bereits eine chrichstliche, vielleicht von ihm gestiftete Gemeinde zu Autun bestanden habe, geht aus dem alten Denksteine hervor, welcher daselbst im J. 1839 gefunden und oben unter dem Artikel Arcandisciplin besprochen worden ist. Ueber dem Grabe des hl. Benignus ist die nachmals berühmte Abtei St. Benignus in Dijon erbaut worden. Die Kirche ehrt das Andenken dieses Martyrers am 1. Nov. [C. J.]

Benjamin (בִּנְיָמִין) war der jüngste Sohn Jakobs von der Rachel, die ihn Benoni (Sohn meines Schmerzens) nannte, weil sie in Folge seiner Geburt sterben mußte (Genes. 35, 17 f.). Sein Vater nannte ihn Benjamin und liebte ihn nächst Joseph am meisten, weßhalb er ihn auch nicht mit seinen Brüdern nach Aegypten ziehen ließ, um Getreide zu holen (Genes. 42, 4.), und als Joseph selbst verlangte, daß man ihn nach Aegypten bringe, denselben nur ungern und nach langem Zögern fortließ (Genes. 42, 36—43, 14.). Auch Joseph bevorzugte ihn, als seinen einzigen Bruder von der Rachel, vor den übrigen Brüdern (Genes. 43, 16. 34.), und setzte die Gesinnung der letztern gegen ihn auf eine nicht ganz leichte Probe (Genes. 44). Von Benjamin rührt einer der zwölf Stämme Israels her, der sich nach seinem Namen nannte und schon in der Wüste 35,400 Personen über 20 Jahre zählte (Num. 1, 36 f.) und bei einer spätern Zählung 45,600 (Num. 26, 41.). Moses sprach einen bedeutungsvollen Segen über ihn aus (Deut. 33, 12.), und bei der Vertheilung des Landes unter Josua erhielt er seinen Antheil zwischen den Gebieten Ephraim, Dan und Juda (Jos. 18, 11 ff.). Zur Zeit der Richter wurde er in Folge einer Gräuelthat der Gibeiten mit den übrigen Stämmen in einen Krieg verwickelt, der nahezu seine völlige Ausrottung

zur Folge hatte (Richt. 19—21). Später jedoch wurde der erste israelitische König Saul aus dem Stamme Benjamin gewählt (1 Sam. 9, 1. 2. 17. 10, 1. 20 ff.), und nach dessen Tode blieben seinem Sohne Ischboschet noch längere Zeit zehn Stämme ergeben (2 Sam. 2, 9 ff.), bis endlich David nach Ischboschets Ermordung zum König über ganz Israel gewählt wurde (2 Sam. 5, 1—5.). Als nach Salomo's Tod zehn Stämme von dessen Sohn und Nachfolger abfielen, blieb ihm außer Juda auch noch Benjamin getreu, und diese beiden machten sofort das Reich Juda aus (1 Kön. 12, 21), und bildeten auch nach dem Exil noch den Kern der wiederhergestellten Nation (Esr. 4, 1. 10, 9.). — 2) Ein Sohn Bilhans und Urenkel Benjamins, des Sohnes Jakobs (1 Chron. 7, 10.). — 3) Einer jener Israeliten, die unter Esra ausländische Frauen hatten und sie entlassen mußten (Esr. 10, 32.). [Welte.]

Benno, der heilige, Bischof von Meißen und Apostel der Slaven. Unter den vielen in der Kirchengeschichte Nordteutschlands hervorragenden Männern, welche den Namen Benno geführt haben (z. B. Benno, Bischof von Osnabrück; Benno, Bischof von Utrecht; Benno, Bischof von Oldenburg), nimmt der hl. Benno von Meißen einen der ersten Plätze ein, berühmt durch seine Anhänglichkeit an Papst Gregor VII. in dessen Kampfe mit Kaiser Heinrich IV., so wie durch seine langjährige und segensreiche Missionsthätigkeit unter den Slaven. Aus dem gräflich Bultenburg'schen Hause zu Hildesheim im J. 1010 geboren, ward er schon als Knabe unter der Aufsicht und größtentheils im Hause seines Verwandten, des hl. Bischofs Bernward von Hildesheim, erzogen (s. Bernward). Von ihm lernte er die Tugenden, von dem Prior Wiger zu St. Michael in Hildesheim die Wissenschaften. Mit herrlichen Eigenschaften des Geistes und Herzens ausgerüstet, wurde er nach dem Tode seines Vaters und Bernwards in seinem 21ten Jahre Mönch in Hildesheim, von seinen Ordensbrüdern bewundert und im J. 1042 zum Abte erwählt. Aber schon nach drei Monaten legte er diese Stelle wieder nieder, und blieb einfacher Mönch wie zuvor. Bald kamen seine Vorzüge auch zu Ohren des Kaisers Heinrich III., und dieser ernannte unsern Benno zum Stiftsherrn an der kaiserlichen Kapelle zu Goslar. Es war dieß die nächste Stufe zu einem Bisthum, wie denn in der That das Goslarer Stift recht eigentlich zur Bildungsschule für künftige Bischöfe bestimmt war. Ungemein viele Prälaten jener Zeit gingen aus demselben hervor, aber leider wurden schon ein paar Decennien später, unter Heinrich IV. die Stiftsherren von Goslar die Genossen der Orgien des jungen ausschweifenden Fürsten. Hier in Goslar schloß Benno eine innige Freundschaft mit dem damaligen Propste des Stiftes, dem später berühmten Erzbischof Anno von Cöln (s. Anno II.), und wurde durch seine Verwendung während Heinrichs IV. Minderjährigkeit im J. 1066 zum Bischofe von Meißen gewählt. Er hatte diesen Stuhl 40 Jahre lang inne, verbesserte den Cultus überhaupt und insbesondere den Kirchengesang, predigte sehr häufig und sehr kräftig, hielt alljährlich Visitationen über seine ganze Diöcese, wachte mit Eifer und Ernst über die Sitten seines Clerus, ging selbst mit dem Beispiel eines wahrhaft ascetischen Lebens voran und zeigte sich überall als einen wohlwollenden Vater der Armen. Aber Benno wollte auch den an den Grenzen seiner Diöcese in der Lausitz und Vorderböhmen hausenden slavischen Völkern den Segen des Evangeliums bringen. Vorderhand war jedoch eine derartige Mission durch den Krieg zwischen Kaiser Heinrich IV. und dem Volke der Sachsen verhindert. Benno stellte sich, wenn auch mehr passiv als activ, auf Seite seiner Stammgenossen, und mußte darum, als Heinrich siegte und Meißen eroberte, harte Strafen und längere Gefangenschaft erleiden. Nach einiger Zeit gab ihn Heinrich wieder frei, berief ihn aber auch im J. 1076 nach Worms, wo der Kaiser eben durch ein Conciliabulum der ihm ergebenen teutschen Bischöfe die Absetzung Gregors VII. aussprechen ließ. Statt jedoch an dem Frevel Antheil zu nehmen, reiste Benno nach Rom und schloß sich hier aufs engste an Gregor VII.

an, der ihn mit vieler Auszeichnung behandelte. Nach einigen Monaten kehrte Benno wieder aus Rom zurück, hielt sich fortan von den kirchlich-politischen Kämpfen ferne, und opferte die 20 Jahre seines weiteren Lebens der Mission unter den Slaven mit dem glücklichsten Erfolg. Zahlreiche Wunder sollen seine apostolische Thätigkeit begleitet und Tausende von ihm die hl. Taufe empfangen haben. Er starb am 16. Juni 1106 in seinem 96ten Jahre. Schon im 13ten Jahrhundert wurde sein Grab in der Domkirche zu Meißen fromm verehrt, am 31. Mai 1523 aber nahm ihn Papst Adrian VI. feierlich unter die Heiligen auf, zum großen Aerger Luthers, der deßhalb sein Buch: Wider den newen abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden, herausgab. Einige Decennien später, im J. 1576, wurde Benno's Leichnam dem Herzog von Bayern überlassen und von diesem in der Haupt- jetzigen Domkirche zu München feierlich beigesetzt. Seitdem wird St. Benno zu den Schutzpatronen von München gerechnet. Gewöhnlich stellt man ihn in bischöflicher Kleidung dar, mit einem Fische und Schlüssel. Als er nämlich nach Rom reiste, habe er den Schlüssel der Domkirche zu Meißen einigen Canonikern mit der Weisung übergeben, denselben in die Elbe zu werfen, sobald Kaiser Heinrich IV. excommunicirt sei und sein Anhang doch die Kirche von Meißen benützen wolle. Dieß geschah. Als aber Benno bald darauf von Rom zurückkehrte, sei in der Elbe ein ungewöhnlich großer Fisch gefangen worden, an dessen Flossen jener Schlüssel hing. So erzählt Hieronymus Emser in seiner vita S. Bennonis, die er im J. 1512 in der Absicht schrieb, dadurch die Canonisation Benno's zu befördern. Sein Werk, mit vielen andern die Geschichte und Wunder des hl. Benno betreffenden Piecen und sehr gelehrten Annotationen, ist bei den Bollandisten Tom. III. Junii p. 150 sqq. abgedruckt. Nicht unwichtig ist auch die Schrift Seyffart, Ossilegium Bennonis, seu vita et acta ipsius, veterum monumentis ac diplomatum reliquiis illustrata. Monachii 1765. [Hefele.]

Beobachtung, geistliche. Als Quelle alles Wirkens besitzt der gute Hirt, wie heiligen Geist (Liebe, 1 Kor. 13, 1—7.), Kenntniß des Zieles und der Mittel (Theologie), und der eigenen Individualität (Selbstkenntniß), so auch Kenntniß der Gemeinde und ihrer Glieder. „Proprias oves vocat nominatim. — Ego sum pastor bonus; et cognosco meas.“ Joh. 10, 3. 14. Ohne diese Kenntniß wäre rechte Verwaltung des Wortes, der Sacramente und Disciplin, rechtes priesterliches Beten und Beispiel, rechtes Entfernen und Fernehalten, rechtes allseitiges amtliches und außeramtliches Vorkehren, rechtes Walten im Hause Gottes überhaupt und besonders gute Privatseelsorge, Alles angemessen den Bedürfnissen der Anvertrauten, nur durch Zufall möglich; und was zu bester Verwaltung des Hirtenamtes verpflichtet, verpflichtet auch zu Gewinnung möglichst wahrer, allseitiger und tiefer Gemeindekenntniß und sofort zu geistlicher Beobachtung (ἐπίσκοπος). Der gute Hirt beobachtet die Gemeinde als Ganzes und die Einzelnen nach ihrer äußern Lage, z. B. Nachbarschaft, Landes- und Gemeindeverfassung, frühere und jetzige Schicksale, Nahrungsquellen, Reichthum, Armuth, Lebensweise, Gebräuche, Belustigungen; nach ihrem Charakter, z. B. ob roh, verschlagen, stolz, halsstarrig, leichtsinnig, träg, oder gemüthlich, aufrichtig, bescheiden, leitbar, ernst, arbeitsam, Tit. 1, 12.; nach ihren Anlagen und Fassungskräften; nach ihrer Bildung, z. B. die frühere und jetzige Schulbildung, die Lectüre, die Gespräche, die Bildung der Tonangebenden, die Sprüchwörter und Maximen; nach den Wirkungen der geistlichen Thätigkeiten, nach ihren Religionskenntnissen, nach ihrem Glauben, nach den herrschenden Tugenden und Fehlern, den guten und bösen Gewohnheiten, z. B. Habsucht, Geiz, Verschwendung, Kleiderpracht, Spielen, Trinken; nach den Gelegenheiten und Quellen der Fehler, z. B. Schenken, Zusammenkünfte beider Geschlechter, unglücklich und unwürdig geschlossene Ehen, Mangel häuslicher Zucht und Ordnung, schlechtes Beispiel, schlechte Bücher und Journale, nahe Städte, Armuth, Trägheit, Genußsucht, Reisende, fremde Dienst-

boten, zurückkehrende Soldaten, Mangel an Gebet, an Besuch des Gottesdienstes und Empfang der Sacramente, Untergraben des geistlichen Ansehens und Wirkens. (Vgl. die 36 Menschenclassen mit ihren Gegensätzen in Gregor d. Gr. Buch: De cura pastorali, 3. Theil.) Die Beobachtung sei unabläßig, denn nie wird ihr Resultat ganz vollkommen sein, und stets gibt es Veränderungen im Ganzen oder Einzelnen. Vorbereitet, unterstützt und geleitet wird die Beobachtung durch heiligen Geist, der überall nur die Ehre Gottes und das Wohl der Brüder sucht, durch Taubeneinfalt und Schlangenklugheit, durch priesterliche Leutseligkeit, Milde, Musterhaftigkeit, Verschwiegenheit, durch begründetes Vertrauen, durch Selbstkenntniß, durch Kenntniß der Menschen, der Welt und Zeit, und sofort durch Alles, was zu dieser doppelten Erkenntniß verhilft, hl. Schrift, Geschichte, Psychologie und Anthropologie, classische Werke der Dichter, durch vieljährige Erfahrung, durch angemessenes Nachfragen, z. B. bei rechtschaffenen Männern, Hausvätern, Nachbarn, durch Verwaltung der Amtes selbst, besonders durch den Beichtstuhl, Krankenbesuch und die Katechese, durch dem Priester erlaubte Gesellschaften und Gespräche, durch das Benehmen der Anvertrauten in unbewachten Augenblicken, z. B. bei Belustigungen und besonders freudigen oder traurigen Begegnissen, durch die Kirchenbücher und die Aufzeichnungen früherer Seelsorger, durch Nachfragen bei diesen, bei Nachbarn und erfahrenen Seelsorgern, durch gute Biographien ausgezeichneter Priester, durch längeres Verweilen bei einer Gemeinde, durch vorsichtiges Folgerungenziehen und stete Bereitwilligkeit zu Aenderung des Urtheiles, durch Entfernung auch des Scheines bloßer Neugierde, des Auflauerns, der Zuträgereien und des sich Eindringens in Familiengeheimnisse. Ueberall „summa cautio, prudentia et charitas, ne majora et maxima sequantur incommoda!“ Zur Unterstützung des Gedächtnisses, zu besserer Einsicht und Uebersicht und für künftige Hirten mag man Beobachtetes auch angemessen aufzeichnen. [Graf.]

Berea (*Βερέα*). Eine Stadt, nicht zu verwechseln mit Beröa (2 Macc. 13, 4.), was die lat. Vulg. auch Berea schreibt, und in Syrien liegt. Nach 1 Macc. 9, 4. liegt ersteres in Judäa; denn das syrische Heer bewegt sich von Jerusalem nach Berea, und Judas stellt demselben ein jüdisches Heer zu Laisa (1 Macc. 9, 5.) entgegen, welches jedenfalls, ob man nun statt des Griech. *Ἐλεασά* mit Reland *Ἀδασά* lese, das ein Flecken in Judäa ist, oder Jes. 10, 30. vergleiche, wo לַיְשָׁה in die Nähe von Bethania und Anathoth gesetzt wird, im Gebiet von Judäa lag. [Scheiner.]

Beredtsamkeit überhaupt ist die Fertigkeit, eine im Bewußtsein erfaßte Idee dem Zuhörer durch Worte zweckmäßig mitzutheilen, um ihn zu überzeugen und zu bewegen. Wird der angegebene Begriff zergliedert, so finden sich drei wesentliche Merkmale, nämlich das Was oder die Idee, das Wozu oder der Zweck, und das Wie oder das Mittel. 1) Das Was enthält die Idee als eine Gedankenreihe, und zwar zum Bewußtsein erfaßt, somit klar und deutlich; klar, um sie von allen andern außer ihr unterscheiden zu können; deutlich, um die Merkmale der Einen Idee in ihr und unter sich zu unterscheiden. Damit ist aber das Was noch nicht hinlänglich bestimmt; denn die Idee, als Gedankenreihe, entwickelt sich stets an einem oder über einen Gegenstand, und dieser bildet das ursprüngliche, materiale Was oder den Stoff, im Gegensatze zu dem an und für sich sehr wichtigen, aber bloß formalen Was der Idee. 2) Das Wozu bestimmt den Zweck, welcher Ueberzeugung und Bewegung des Zuhörers ist. Dieses spricht der hl. Augustin sehr scharf mit den Worten aus: ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat (de doct. christ. IV. 61); und schon vor ihm bemerkt Virgil (Aeneid. I. 152): Regit dictis animos et pectora mulcet. Die Beredtsamkeit nimmt also den ganzen Zuhörer, seine Erkenntniß- und Willenskraft gefangen; deßhalb schließt das teutsche Wort „Bereden“ das Doppelmoment der Ueberzeugung durch Gründe und der Bewegung des Willens durch Motive in sich, und

unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem bloßen „Reden" = seine Gedanken, Gefühle und Entschlüsse Andern mittheilen, und nicht minder von „Ausreden" = schädliche Begriffe, Empfindungen, Entschlüsse oder Handlungen bei Andern beseitigen, so wie von „Ueber-, Ein- und Zureden", wobei auf stichhaltige Gründe nicht gehörige Rücksicht statt findet, wofern nur der Zweck erreicht wird. 3) Das Wie schließt das oder die Mittel ein, durch welche dem Zuhörer die Idee mitgetheilt wird. Das Hauptmittel ist hier ohne Zweifel das Wort, als die gleichsam verkörperte Darstellung der Idee. Da aber der Zuhörer durch das Wort überzeugt und bewegt werden soll, so muß das Wort oder Mittel auch zweckmäßig sein. Diese Zweckmäßigkeit der Mittheilung oder der Uebermittelung fordert zuerst Ordnung und Wohlgefälligkeit der Rede, oder nach dem Ausdrucke des hl. Augustin (l. c.) das Sapienter et eloquenter dicere. Zur Darstellung der Ordnung und Wohlgefälligkeit der Rede müssen also nicht nur die Denkkraft, als eigentliche Geburtsstätte des Wortes, sondern auch alle übrigen geistigen Kräfte des Menschen, z. B. Phantasie, Gemüth u. s. w. harmonisch mitwirken; ja, inwiefern das Wort selbst eine nach Außen tretende und gleichsam verkörperte Darstellung der Idee ist, und inwiefern der Mensch, als Vereinswesen aus Geist und Natur, überall mittelst letzterer nach Außen wirkt, muß auch der äußere Mensch, z. B. in Mimik und Gesten, bei der Uebermittelung der Idee sich betheiligen. — Nach der Qualität der oben angegebenen Merkmale des Was, besonders des Materialen, des Wozu und des Wie, zerfällt die Beredtsamkeit in eine weltliche und geistliche. Tritt nämlich der Redner für das wirkliche oder vermeintliche Wohl, für die Interessen des Einzelnen oder der menschlichen Gesellschaft in zeitlichen und irdischen oder weltlichen Dingen, somit als Sachwalter des alten Adams auf, wie z. B. Demosthenes, Cicero, die Parlamentsredner u. s. w., so ist auch die Beredtsamkeit eine weltliche. Tritt hingegen der Redner als Sachwalter des ewigen Wohles der unsterblichen Seele, somit als Wortführer des neuen Adams auf, und vertheidigt er die religiös-moralischen oder die geistlichen Interessen des Menschen, so ist auch seine Beredtsamkeit eine geistliche und christliche, inwieferne sie Christum, den Träger und Restaurator des Menschengeschlechtes, zum Centrum hat. Es offenbart sich also schon in dem Stoffe ein Unterschied zwischen der weltlichen und geistlichen, näher: christlichen Beredtsamkeit. Hier sind es die religiös-moralischen, die ewigen, dort sind es die weltlichen und zeitlichen Interessen des Menschen, welche auf eine überzeugende und bewegende Weise gefördert werden sollen. Ja, der Unterschied der weltlichen und geistlichen Beredtsamkeit ist um so bedeutsamer, je innerlicher der Unterschied zwischen den geistlichen und weltlichen Interessen des Menschen überhaupt ist. Nun haben aber die zeitlichen oder weltlichen Interessen meistens nur einen relativen Werth, und deßhalb nur eine relative Wahrheit; sie sind ihrer Natur nach verschieden und mannigfaltig, wie das zeitliche Leben des Menschen selbst; sie beschäftigen mehr den äußern als den innern Menschen, und so sehr sie auch alle seine Kräfte in Anspruch nehmen mögen, so sind sie doch nicht im Stande, das eigentlich geistige und sittliche Streben wahrhaft zu befriedigen. Hingegen die religiös-moralischen, die ewigen Angelegenheiten des Menschen haben einen absoluten Werth für jedes vernünftige und freie Wesen, und deßhalb eine innere, absolute Wahrheit; sie sind in Bezug auf ihr Endziel nur von einerlei Art, und ganz und gar geeignet, das Höchste im Menschen zu befriedigen. Ihr absoluter Werth, ihre innere Wahrheit, ihre eben so einfache als naturgemäße Beziehung zu dem höhern geistigen und sittlichen Leben des Menschen vereinfacht, wie von sich selbst, sowohl den Zweck als das Mittel der geistlichen Rede, während die Probabilität, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, der oft bloß momentane und ephemere Bestand der weltlichen Interessen für die weltliche Rede einen meistens höchst particulären Zweck setzen, und eine ebenso individuelle Unterstützung

des Hauptmittels der Rede durch allerlei Nebenmittel fordern. Die weltliche Beredtsamkeit steht darum ihrer Natur nach dem bloßen „Aus-, Ueber-, Ein- und Zureden" oft viel näher als dem eigentlichen „Bereden" durch ächte Ueberzeugung und Motivirung. Deßhalb ist die weltliche Beredtsamkeit meistens schimmernd, glänzend und bestechend durch Gelehrsamkeit, Kunst, Witz, Bilder und Affecte, mehr überredend als überzeugend, meistens mehr künstlich als natürlich, und eigentliche Rede-Kunst, so sehr sie auch das Künstliche zu verbergen sucht; während die geistliche Beredtsamkeit, wenn sie auch die Schönheit und den Schmuck der Rede nicht verschmäht, alle ihre Kraft aus dem natürlichen und innern Wesen der Wahrheit hervorholt, und nur für eine geordnete und wohlgefällige Entwickelung dieser sorgen darf, um ihren, an und für sich allgemeinen, fortwährend sich gleichen Zweck, nämlich den der geistlichen Erbauung und Wiederherstellung des innern Menschen, zu erreichen (Matth. 7, 24.). Den verschiedenen Arten der weltlichen Beredtsamkeit liegt neben der Particularität des Zweckes vornehmlich die Verschiedenartigkeit des Stoffes, z. B. der öffentlichen und Privat-, der politischen, forensischen, academischen und andern Interessen zu Grunde, während die Arten der geistlichen Beredtsamkeit auf bloßen Unterschieden in der Form beruhen. — Durch die Sendung, welche der geistliche Redner nach der Anordnung Christi (Matth. 10, 7. 28, 19.) und der Apostel (2 Timoth. 2, 2. 4, 2. Tit. 1, 5. Vgl. Apg. 1, 8. 2 Kor. 5, 20. Gal. 1, 1. 1 Timoth. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.) von der Kirche empfängt („Vis ea, quæ ex divinis scripturis intelligis, plebem, cui ordinandus es, et verbis docere et exemplis. — Accipe Evangelium et vade, prædica populo tibi commisso; potens est enim deus, ut augeat tibi gratiam suam. — Sacerdotem oportet . . . . prædicare." — Pontificale Romanum), und durch die Gewissenhaftigkeit, mit welcher derselbe im Auftrage der Kirche ihre Glaubens- und Sittenlehre, ihre Disciplin und ihr Leben berücksichtigt und darlegt, wird die geistliche Beredtsamkeit zur kirchlichen. — Nach der Analogie der weltlichen Beredtsamkeit, welche ihrer Natur nach fast stets eine öffentliche ist, weil es sich bei ihr größtentheils bloß um gesellschaftliche Interessen handelt, pflegt man auch die kirchliche und geistliche Beredtsamkeit fast ausschließlich auf den öffentlichen Religionsunterricht zu beziehen, und da dieser in den homiletischen und katechetischen zerfällt, von homiletischer und katechetischer Beredtsamkeit zu sprechen. Wenn aber selbst in weltlichen Dingen die Beredtsamkeit auf Privatverhältnisse, z. B. in der Stellung eines Inquirenten dem Inculpaten, oder eines Vorstehers dem einzelnen Gliede der Gesellschaft gegenüber, ihre volle Anwendnng finden kann, so ist dieses noch weit mehr bei der Privatseelsorge der Fall. Denn der Seelsorger, wenigstens der katholische, ist immer und überall in seinem Amte der Stellvertreter und Botschafter Christi, und es bedarf z. B. im Beichtstuhle, am Krankenbette, bei ehelichen Zerwürfnissen, bei großen Unglücksfällen, welche Einzelne betroffen haben, bei der Bekehrung eines öffentlichen oder geheimen Sünders, bei der Vorbereitung eines zum Tode verurtheilten Verbrechers, und in hundert andern Fällen der geistlichen Beredtsamkeit im formalsten Sinne des Wortes oft noch weit mehr, als auf der Kanzel; die Rede will in solchen Fällen eben so gewissenhaft meditirt, wohl gesetzt und mit der sorgfältigsten Auswahl der Mittel durchgeführt sein. Wenn wir jedoch bei der hergebrachten Beschränkung der geistlichen Beredtsamkeit auf den öffentlichen Religionsunterricht stehen bleiben, und, mit Ausscheidung der katechetischen, bloß die homiletische berücksichtigen, so begegnet uns diese unter dem Namen der Kanzelberedtsamkeit. Diese bewegt sich in und um einen nach den Gesetzen der Rhetorik, oder näher: der Theorie der geistlichen Beredtsamkeit abgefaßten religiösen Vortrag, der entweder zur Gattung der Paränesen, oder der Homilien, oder der Predigten gehört. — Factisch kann man zuvörderst die katholische und protestantische Kanzelberedtsamkeit unterscheiden; ihr Unter-

schied wird hauptsächlich aus dem Grundunterschiede zwischen katholischer und protestantischer Glaubens- und Sittenlehre, und zwischen katholischem und protestantischem Kirchenwesen begriffen, und sie nähern sich einander nur in dem Maaße wieder, als der Protestantismus mehr oder weniger christliche Elemente beibehalten hat, und diese in gläubiger und ehrfurchtsvoller Auffassung des Schriftwortes zu erhalten strebt. Nach katholischer Anschauung ist nur die Sendung des katholischen Priesters eine wahre und sacramentale, und die katholische Predigt und Katechese erhält, als sacramentale Handlung, selbst einen sacramentalen Charakter schon durch ihre Stellung zum hl. Meßopfer und zu dem übrigen Gottesdienste, dann insbesondere als Bethätigung des kirchlichen Lehramtes, das mit dem Priester- und Hirtenamte zugleich das dreifache Amt des Erlösers reflectirt und vertritt. Das lebendige Bewußtsein der kirchlichen Sendung beim geistlichen Redner, das feste und sichere Gepräge der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, und das allseitig nach Außen tretende katholisch-kirchliche Leben verleihen der katholischen Beredtsamkeit auch einen eigenthümlich bestimmten Charakter, und bewahren sie vor den Fluctuationen des Rationalismus, der sich so häufig an den Erzeugnissen protestantischer Kanzelberedtsamkeit offenbart. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß bei den Protestanten auf den äußern Schmuck der Rede und auf den körperlichen Vortrag vielfältig eine große Sorgfalt verwendet wird, weil bei ihnen die Predigt fast ausschließlich das Centrum ihres Gottesdienstes bildet, und weil sie sich in ihrer religiösen Erbauung großentheils an die Persönlichkeit ihres Geistlichen gewiesen fühlen, und deßhalb an ihn, als Prediger, höhere Forderungen stellen; doch sind sie darum den Katholiken an der Zahl tüchtiger Kanzelredner keineswegs überlegen, und die innere Armuth und Unsicherheit ihrer Predigten wird jedenfalls von der geistlichen Fülle und der autoritativen Kraft des katholischen Wortes weit überboten. Der Protestantismus hat den Kanzelvortrag nicht erst eingeführt, sondern bei seiner Ausscheidung aus der katholischen Kirche mitgenommen und beibehalten; deßhalb liegt der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Kanzelberedtsamkeit weniger in der Form als in der Sache; er ist ein eigentlich confessioneller, und aus diesem confessionellen Unterschiede ist auch eine neue Art von Predigten, die Controverspredigt (s. d. A.) abzuleiten. — Neben diesem, erst drei Jahrhunderte alten und nur auf bestimmte Länder Bezug habenden Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Kanzelberedtsamkeit, kommen an der geistlichen Beredtsamkeit überhaupt und an der Kanzelberedtsamkeit insbesondere noch gewisse Eigenthümlichkeiten nach Zeiten und Ländern in Betracht, die hier nur kurz angedeutet werden sollen; denn eine vollständige Darstellung dieser Eigenthümlichkeiten geistlicher Beredtsamkeit müßte bei dem feurigen und bilderreichen Worte der Propheten beginnen, dann die unübertreffliche Redeweise des göttlichen Meisters (Matth. 7, 29.), vornehmlich aus Matth. 5; Luk. 12. 16. 21; Joh. 7. 8. 10. 14. 15. 16. 17 entwickeln, und eben so auf das beredte Zeugniß der vom hl. Geiste geleiteten Apostel (Matth. 10, 13. 1 Kor. 2, 13.) Rücksicht nehmen. Wieder ganz eigenthümlich böte sich unter den zwölf Zeugen der hl. Paulus dar; seine Rede gleicht einer Feuersäule in finsterer Mitternacht, weit umher Alles erleuchtend (vgl. Apg. 17. 20. 26). Wenn wir aber, von diesem absehend, die Eigenthümlichkeiten der kirchlichen Beredtsamkeit nach Zeiten und Ländern ins Auge fassen, so ergibt sich zuvörderst, daß diese nicht aus dem Stoffe und Zwecke der geistlichen Rede abzuleiten sind, denn beide bleiben in der Hauptsache überall dieselben; sondern diese Eigenthümlichkeiten kommen der geistlichen Rede von Außen, von der Persönlichkeit des Redners, von dem Charakter der Zeiten und von dem Typus der Länder selbst. Der auf eigenthümlichen physischen Grundlagen und unter besondern geschichtlichen Verhältnissen sich bildende und ausprägende Charakter ganzer Völker, wie einzelner Männer, der Genius intellectueller und moralischer Bildung in irgend

einer Zeit, häusliche und öffentliche Erziehung, Sprachidiom, politische Zustände, öffentlicher und allgemeiner Friede, oder unruhige, von Calamitäten aller Art bedrohte Zeiten modificiren auch die kirchliche Beredtsamkeit. Wenn wir dem Faden der Geschichte folgen, so begegnen uns vor allem die griechischen und lateinischen Kirchenväter als geistliche Redner. Ihr Vortrag ist durchweg homiletisch, und wo sie uns mit eigentlichen Reden entgegentreten, haben diese eine fast noch antike Bedeutung, ganz verschieden von der späteren Kanzelrede. Tiefe und Fülle der Gedanken finden wir bei Lateinern und Griechen, bei den letztern auch Schwung und Zierlichkeit der Rede. So sehr sie sich des Unterschiedes zwischen christlichen und heidnischen Interessen bewußt sind, so verschmähen sie es doch nicht, von antiken Denkmälern umgeben, unter theilweise noch antiken bürgerlichen Verhältnissen lebend, vielseitig von heidnischen Rhetoren unterrichtet, nach alten Mustern sich zu bilden. Unerreicht steht Johannes Chrysostomus, der Riese unter den christlichen Rednern, da. Dieser Glanz geistlicher Beredtsamkeit ging mit den beiden größten Völkern der alten Welt unter, und bei den neu in das Christenthum eintretenden Nationen des Abendlandes begegnet uns zuerst wieder die Homilie, aber ohne die Tiefe und den Schwung der Väter (Beda Venerabilis); ja diese wird allmälig zur Postille oder zum Homilarium. Etwas später üben zwar Scholastik und Mystik einen unverkennbaren und vielfältig günstigen Einfluß auf den geistlichen Vortrag; jene weckt den Verstand, diese erhebt das Gemüth des Zuhörers. Es hatte sich den in Verirrungen des religiösen Gemüthes sich abwickelnden Ketzereien des Abendlandes gegenüber ein eigener Predigerorden gebildet, und St. Bernard, ein Gemüth voll feuriger Liebe, durchwanderte ganze Provinzen als Prediger. Aber leider! zu bald kamen auch die Streitfragen und Meinungen der Schule auf die Kanzel, und die seit Gregor d. Gr. beliebte allegorische und tropologische Auffassung des Bibeltextes grenzt an das Ueberschwängliche. Selbst die Würde der geistlichen Rede wird beeinträchtigt durch den Vortrag von Mährchen, witzigen und Lachen erregenden Einfällen, durch das Herüberziehen philosophischer und poetischer Citate aus profanen Schriftstellern. Doch thun sich Gerson, Vincentius Ferrerius, Tauler und Gailer von Keysersberg hervor. Jemehr sich im Verlaufe von Jahrhunderten die Völker des Abendlandes geschichtlich von einander abschieden, je eigenthümlicher und nationaler sich Italiener, Franzosen, Spanier und Teutsche gegenübertraten, desto mehr gestaltete sich auch die geistliche Beredtsamkeit in den verschiedenen Ländern zur nationalen. Und die nationalen Eigenthümlichkeiten bleiben noch dann, als mit dem Aufleben des kräftigen Jesuitenordens die geistliche Beredtsamkeit einen neuen Aufschwung nahm, und jene Redner in Frankreich auftraten, welche an die Zeiten des Johannes Chrysostomus und Ambrosius gemahnten. Jedes der genannten Völker hat ausgezeichnete Kanzelredner. Italien hat: Paul Segneri und Bordoni; Frankreich: Flechier, Bourdaloue, Bossuet, Fenelon und Massillon; Spanien: Ludwig von Granada, Johann von Avila, Ludwig de Puente, Alphons Lobo, Rodriguez. Bei den Teutschen, unter welchen die geistliche Beredtsamkeit erst mit der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts, nachdem die Controvers- und Türkenpredigten allmälig verhallt waren, aufblühen konnte, zählen die Namen: Wurz, Sailer, Jeanjean, Colmar, Schneider, Moser, Gügler, Veith. — Gründlichkeit in der Beweisführung und logische Anordnung der Gedanken, dann Gemüthlichkeit der Darstellung sind die Vorzüge der teutschen Kanzelredner; dagegen fehlt ihnen nicht selten der Schwung der Rede, Feinheit und Schönheit des Ausdruckes, so wie Lebendigkeit der Phantasie. Hierin stehen die Franzosen oben an; eine so lebenskräftige Phantasie, diese Schönheit, Feinheit und Zierlichkeit des Ausdruckes findet sich bei den Predigern anderer Nationen nie in einem solchen Grade. Was die Gründlichkeit betrifft, so gehen die Franzosen, besonders Bourdaloue, den Italienern und Spaniern weit voran, und kommen den Teutschen

darin am nächsten; doch vermißt man bei ihnen die strenglogische Ordnung fast gänzlich, da sie eben durch die blühende und sprudelnde Phantasie bald aufgehoben, aber auch aufgewogen wird. Den italienischen Kanzelrednern stehen Wortreichthum, eine blühende Bildersprache, schimmernde Gleichnisse, Sinnbilder und Wortspiele, dann ein besonderer Schwung der Redefiguren zu Gebote; ihre Reden reißen hin wie im Sturmwinde, und die Phantasie ist fast ganz an die Stelle des abwägenden Verstandes getreten. Eine eigenthümliche Glut und Färbung, zu brennend und versengend für unser teutsches Gefühl und Gemüth, haftet auf den Erzeugnissen spanischer Kalzelberedtsamkeit. Wohl gesellt sich zu dieser Glut nicht selten kräftiger Witz und schlagfertiger Ausdruck, die eigenthümliche spanische Steifheit und Grandezza erstreckt sich selbst über die Redeconstruction und macht diese oft unübersetzbar; aber die Motive sind immer düster und sentimental, und Gründlichkeit pflegt zu mangeln. [Bruno Schön.]

Berengar. Ein eigenthümliches Verhängniß wollte, daß der männliche Stamm Kaiser Carl d. Gr. beinahe in allen Ländern der carolingischen Herrschaft frühe und selbst tragisch erlosch, und gerade die Wiedervereinigung der carolingischen Reiche unter Ludwig des Teutschen Sohne, Carl dem Dicken, das Signal zur Auflösung der Gesammtherrschaft in fünf Staaten: Teutschland, Frankreich, Hoch-Burgund, Nieder-Burgund und Italien wurde. Nachdem schon um's J. 888 der ächte und männliche Stamm der Carolinger, Frankreich ausgenommen, untergegangen war, suchten die italienischen Fürsten sich in den Besitz des schönsten Theiles der erledigten Herrschaft zu setzen. Berengar, Herzog von Friaul, und Guido, Herzog von Spoleto, stammten beide mütterlicher Seits von Carl d. Gr. ab; Guido von einer Tochter Pipins, des im J. 810 verstorbenen Sohnes Carls d. Gr., Berengar von einer Tochter Ludwigs d. Fr., Gisla, die den Herzog Eberhard von Friaul geheirathet hatte. Während Guido die französische Krone zu erlangen suchte, wurde Berengar von den lombardischen Baronen 888 zum Könige erwählt und von dem Erzbischofe Anselm von Mailand dazu in Pavia gekrönt. (Vgl. carmen panegyricum de laudibus Berengarii bei Muratori S. R. It. II.) Allein schon in demselben Jahre kehrte Guido, dessen Aussichten auf die französische Krone der Bischof von Metz und die Wahl Odo's zum französischen Könige vereitelt hatten, nach Italien zurück, und suchte nun Berengar mit Gewalt der Waffen aus dem Besitze des Königreiches zu verdrängen. Durch diesen Kampf begann die Verwirrung, welche durch die Kämpfe der Söhne Ludwigs d. Fr. und den Einbruch der Normannen und Saracenen im fränkischen Reiche schon so groß geworden war, sich auch nach Italien zu ziehen. Berengar stützte sich auf den teutschen König Arnulf, Ludwig des Teutschen Enkel; Guido auf französische Hilfstruppen, mit deren Hilfe er Berengar schlug, auf die Bischöfe, durch deren Beistand er 889 König Italiens wurde, auf den Papst Stephanus V., welcher ihn am 31. Febr. 891 selbst zum Kaiser krönte. Dadurch wurde der teutsche König, welchen zuerst Papst Stephan V. aufgefordert hatte, nach Italien zu kommen, der Kaiserkrone beraubt und die „renovatio regni Francorum", die Erneuung des carolingischen Reiches, schien somit von Italien auszugehen. Um seine Macht zu bestärken, bewirkte Guido die Krönung seines Sohnes Lambert durch Papst Formosus 892. Ein Einfall Zwentibolds, Arnulfs Sohnes, in Italien vermochte Guido's Ansehen nicht zu erschüttern (893), und Berengar, welcher von dem Einbruche der Teutschen sein Heil erwartet hatte, sah sich nun, gleich dem Papst, welcher den einheimischen Herrn mehr fürchtete als den fremden, genöthigt, Arnulfs persönlichen Beistand anzuflehen. Er versprach Arnulfs Lehensmann zu werden und unterstützte auch dessen italienischen Zug im J. 893. Als Guido 894 starb, Arnulf, ohne nach Mittelitalien vorgedrungen zu sein, in demselben Jahre wieder umgekehrt war, erlangte Berengar aufs Neue die königliche Würde in Mailand. Aber schon 895 kehrte Arnulf zum zweiten Male nach Italien zurück und erlangte

896 von Papst Formosus, welcher selbst von den Römern vielfach bedrängt worden war und Arnulfs Ankunft betrieben hatte, die Kaiserkrone. Als er aber schnell wieder nach Teutschland zurückkehrte, erfolgte eine allgemeine Empörung der Italiener und ein allgemeiner Umsturz der Dinge. Papst Formosus starb, kaum daß Arnulf Rom verlassen hatte; Bonifacius VI. regierte nur 14 Tage und Stephan VI., welcher jetzt Papst wurde, wüthete gegen das Andenken und die Leiche des Formosus, während Lambert, oder vielmehr dessen Mutter, sich in den Besitz Italiens zu setzen suchte. Dadurch wurde Rom den Parteien übergeben, welche das Aufkommen jenes Doppelgeschlechtes veranlaßten, das, von den Schwestern Marozia und Theodora ausgehend, als Grafen von Tusculum und als Crescentier länger als 150 Jahre das Papstthum vergab und durch seine Gräuelthaten einen traurigen Gegensatz zu der bisherigen neunhundertjährigen Blüthe des Papstthums bildete. Schon 898 starb König Lambert, im nächstfolgenden Jahr Kaiser Arnulf, und Berengar, dem es bisher beschieden war, allen Wechsel des Glücks zu ertragen, sah sich aufs Neue als König anerkannt. Allein das politische System, welches damals, wie in späterer Zeit, Italien den heftigsten Zerrüttungen preisgab (semper Italienses geminis uti Dominis volunt, quatenus alterum alterius terrore coerceant), mußte vollends in einer Zeit die Oberhand gewinnen, wo so viele Sprossen des carolingischen Stammes Ansprüche auf die italienische Krone machten, die ja selbst die nächste Aussicht auf die Kaiserkrone eröffnete. Nachdem Berengar auf Kosten zweier Klöster mit Angilberta, Lamberts Mutter, Friede gemacht, brach Ludwig, König von Burgund, ein Sohn Boso's und Neffe Carls des Kahlen, in Italien ein. Anfänglich von Berengar zur Rückkehr gezwungen, gelang es ihm, sei es in Folge eines furchtbaren Einbruchs der Ungarn in Italien, sei es in Folge eines Zwistes Berengars mit seinen Bundesgenossen Adalbert II. Markgrafen von Toscana, Berengar zu schlagen, Italien zu erobern und am 12. Febr. 901 selbst die Kaiserkrone von Papst Benedict IV. zu erlangen. Bis zum J. 905 dauerte nun die Herrschaft Kaiser Ludwigs III., der von Berengar in Verona überfallen, und weil er seinem Eid, nach dem ersten unglücklichen Zuge nicht mehr nach Italien zurückkehren zu wollen, verletzt hatte, geblendet und so nach Hause entlassen wurde, wo er 917 starb. Dieses Schicksal des unglücklichen Kaisers schreckte lange Zeit von weitern Versuchen, nach Italien zu ziehen, ab. Unterdessen dauerte aber der Streit um das Papstthum, welcher mit Formosus begonnen hatte, fort; der Usurpator Christoph wurde 904 vertrieben und Sergius III., welcher 898 vor Papst Johann IX. hatte entweichen müssen, Papst. Während dieser nochmals gegen die Leiche des Formosus auftrat, brachen die Ungarn, welche später bis vor Rom drangen, wieder in Italien ein, bemächtigten sich die Saracenen des Schlosses Fraxinetum an der Grenze zwischen Italien und der Provence, und erbauten diese auch ihr Raubschloß am Garigliano, durch welches sie Unteritalien in Schrecken setzten. Schon wandten sich die von allen Seiten geängstigten Italiener an Leo den Philosophen, Kaiser von Constantinopel, um durch griechische Hilfe sich der Ungläubigen zu erwehren. Aber erst als Johannes X. Papst geworden war (914), besserte sich das Schicksal Italiens. Dieser, nach dem schnellen Tode des Anastasius III. (913), und Lando's, dritter Nachfolger des Papstes Sergius, vermochten endlich den Parteiungen der italienischen Fürsten und Städte, durch welche vorzüglich den Barbaren ihre Siege gelungen waren, ein Ende zu machen. Bemüht, durch große Eigenschaften die unrechtliche Art wieder gut zu machen, durch die er zum Papstthum gekommen war (vgl. Höfler, teutsche Päpste I. S. 18, 19), entbot er den lombardischen König Berengar zu sich, und in Verbindung mit ihm und dem mächtigen Markgrafen Alberich von Comerino und den Einwohnern von Benevent zerstörte er die saracenische Raubburg am Garigliano, dann aber krönte er an Ostern des J. 915 (nach Muratori) den siegreichen König zum weströmischen Kaiser und sicherte dadurch Italien vor der Wiederherstellung der griechischen

Herrschaft wie den Bestand des weströmischen Kaiserthums. So groß jedoch diese Verdienste waren, so reichten sie doch nicht hin, die Lust der Italiener nach Veränderungen zu ersticken. Papst Johann fiel wenige Jahre später als ein Opfer der Marozia (928), deren Anhang, seit der Markgraf Alberich sich mit ihr verbunden, der Markgraf Peter, des Papstes Bruder, vergeblich bekämpft hatte. Berengar hatte 919 mit Glück den Herzog Guido von Toscana, dessen Mutter Berta, eine Tochter des Königs Lothars II. und der berüchtigten Waldrada, auch Mutter des Königs Hugo von Burgund, nachher von Italien, war, bekämpft, aber seine eigene Gemahlin Bertila durch Gift verloren. Schon 521 bildete sich eine neue Verschwörung gegen ihn, an deren Spitze sein eigener Schwiegersohn Adelbert, Markgraf von Ivrea, sich befand, und in deren Folge Rudolph II., König von Hoch-Burgund, Schwiegersohn des mächtigen Herzogs Burkard von Schwaben, in Italien einrückte, Berengar die Krone zu rauben. Dieser bezwang jedoch mit Hilfe der Ungarn die empörten Großen; als er aber einen derselben, den Grafen Gilbert, wieder freiließ, verband sich derselbe aufs Neue mit König Rudolph und nur mit Hilfe der Ungarn vermochte sich Berengar noch in Verona zu erhalten, während Rudolph in Pavia 922 als König Lombardiens gekrönt wurde. Bald gewann Berengar wieder Anhänger und wagte nun die Schlacht bei Fiorenzuola zwischen Piacenza und Borgo San Donnino 29. Juli 923. Schon waren Rudolphs Schaaren, unter denen selbst Berengar von Ivrea, des Kaisers Enkel, focht, geschlagen, als der Graf Bonifacius, nachher Markgraf von Spoleto und Comerino, durch raschen Ueberfall dem Sieger den Sieg entriß. Berengar entfloh der Niederlage, die für Italien wurde, was die Schlacht bei Fontenay 841 für Francien gewesen war, enteilte mit dem Reste der Seinigen nach Verona, und gedachte, während Rudolph nach Burgund zurückgekehrt war, nun seine zusammengeschmolzenen Schaaren durch neue zu verstärken und die Ungarn zu Hilfe zu rufen. Ehe jedoch diese auf dem Kampfplatz erschienen, wurde der Kaiser, als er der Morgenandacht in der Kirche pflegen wollte, durch einen seiner Diener, welchem er erst das Leben geschenkt hatte, ermordet (März 924). Er war der letzte carolingische Kaiser, der letzte der italienischen Carolinger, der einzige, welcher das Kaiserthum in Italien hätte aufrecht erhalten können. Seitdem hat Italien sich nie mehr an die Spitze des europäischen Staatensystemes emporschwingen können. [Höfler.]

Berengar II., ein Enkel des vorigen von Berengar's Tochter Gisela, die den Markgrafen Adelbert von Ivrea geheirathet hatte. Bald nach Kaiser Berengar's Tode erlangte 926 König Hugo von Burgund, Stiefbruder des Herzogs Guido von Toscana, die Königskrone, später durch die Hand Marozia's (932) auch die nahe Aussicht, die Herrschaft über Rom zu behaupten, als ihm der jüngere Alberich, Marozia's unehelicher Sohn von dem Markgrafen Alberich von Comerino, zuvorkam, und Mutter und Stiefvater zugleich stürzte. Doch behauptete sich Hugo noch bis 946 im Besitze Lombardiens, mußte aber das königliche Ansehen dem Markgrafen von Ivrea überlassen, und war zuletzt froh, daß er seinem Sohne Lothar, den er seit 931 zum Mitregenten erhoben hatte, die Krone überlassen und sich selbst außerhalb Italiens in Sicherheit bringen konnte. Aber auch Lothar erhielt sich nur noch vier Jahre, erkrankte dann plötzlich und starb am 22. Nov. 950. Die vielfach verbreitete Meinung, Berengar habe ihn durch Gift aus dem Wege geräumt, erhielt noch dadurch Bestand, daß nach 24 Tagen Berengar II. und dessen ältester Sohn Adelbert zu italischen Königen erwählt wurden. Als aber Berengar die Königin Adelheid, Lothar's jugendliche Wittwe, gefangen nahm und seine Gemahlin Willa dieselbe aufs schmählichste mißhandelte, gelang es dieser, zu dem Markgrafen Azzo nach Canossa zu entkommen; und ehe noch Berengar den Aufenthaltsort der unglücklichen Frau ausgekundschaftet hatte, war auf ihr und Azzo's Betreiben auch schon ein teutsches Heer unter Liudolf, König Otto's Sohne, im Anzuge wider ihn. Es war hohe Zeit, daß mit dem

Königthum Italiens eine Veränderung vor sich ging. Längst hatte die Krone nur dazu gedient, jeglichem Uebermuthe zum Deckmantel zu dienen. Alle kirchlichen Würden waren käuflich geworden, und insbesondere wurden die bischöflichen Stellen, statt vom Clerus und dem Volke dem Würdigsten, nun von den Königen an die Creaturen des Hofes gegeben; die Disciplin in den Klöstern wie bei dem Weltclerus war verfallen, aller höhere Sinn bei den Weltlichen der Habsucht und der Befriedigung der wildesten Leidenschaftlichkeit erlegen. Die Priesterweihe war wie zur Comödie, die Salbung und Krönung der Könige eine Posse geworden, seitdem beide Stände mit einander wetteiferten, die Pflichten ihres Standes nicht zu erfüllen. Die Erfahrung hatte gelehrt, daß die Italiener mit allem Sinne für Freiheit zu wenig Sinn für Recht besäßen, sich selbst nicht zu regieren verständen, die Herrschaft der Ausländer für sie eine Nothwendigkeit sei. Dem Königssohne Liudolf folgte im J. 952 Otto selbst nach, bemächtigte sich der Königsstadt Pavia und vermählte sich daselbst mit der 21jährigen Königin Adelheid. Schon gedachte Otto selbst einen Römerzug zu unternehmen; aber zu mächtig war daselbst der Patricier Alberich, als daß Papst Agapit seiner Bitte zu willfahren vermocht hätte. Als dann Otto wieder nach Teutschland zurückgekehrt war, hielt es König Berengar für das Beste, mit dem Herzog Conrad von Lothringen, den Otto in Italien zurückgelassen hatte, in Unterhandlungen zu treten, um in den ruhigen Besitz der Krone wieder zu gelangen. Er kam selbst nach Augsburg, leistete Otto Vasallenhuldigung und kehrte sodann nach Italien zurück, wo er sich bemühte, während Otto im Streite mit seinem Sohne Liudolf und dann im Kampfe mit den Ungarn 955 neue Beschäftigung gefunden hatte, das gesunkene Ansehen wieder aufzurichten. Er verfolgte alle Bischöfe und weltliche Großen, die ihn verlassen hatten, oder in denen er die Ursache seines Sturzes erblickte; bekriegte den Markgrafen Azzo, suchte (955) dem Markgrafen Teobald Spoleto zu entreißen, um es seinem jüngeren Sohne Guido zu geben, und kam gerade dadurch in Streit mit dem Papste Johann XII., dem Sohne des 954 verstorbenen Patriciers Alberich. Dadurch veranlaßte Berengar einen neuen Zug Liudolfs nach Italien und Berengar ärndtete nun die gewöhnliche Frucht der Tyrannenpolitik. Von den Seinigen verlassen, entfloh er in eine Festung an dem See von Orta bei Novara; aber auch diese hätte ihn kaum vor der Macht der Teutschen geschützt, würde nicht Liudolf, nachdem er den König Adelbert besiegt hatte, 957 gestorben sein. Berengar, auf dessen Anstiften auch dieser Tod erfolgt sein soll, bemächtigte sich nun leicht des Verlorenen und behauptete es bis zu dem Römerzuge Otto's I. In dieser Zwischenzeit schrieb Bischof Azzo von Vercelli das berühmte Buch über die Unterdrückung der Kirche, deren Zerstörung durch die Eingriffe der weltlichen Macht er mit starken Zügen schilderte, und dessen Inhalt auch noch für viele spätere Zeiten zur Warnung und Belehrung dienen mag. Alle Vereinigung der Bischöfe war verboten; alle kirchlichen Acte von Spähern belauert, und dem Eide der Treue, den der Bischof schwor, eine Ausdehnung gegeben, welche alle freie Bewegung vernichtete. So gestaltete sich in Berengar II. das Muster eines Territorialfürsten jener glänzenden Jahrhunderte, die von Licht und geistiger Freiheit desto mehr zu erzählen wissen, je mehr sie dieselbe im Schooße der Kirche zu unterdrücken bemüht sind. Doch ließ der Rächer nicht lange warten. Von dem Erzbischofe von Mailand, wie von Papst Johann XII. gerufen, unternahm Otto einen neuen Zug nach Italien, aus dem nun durch den Sohn jenes Alberichs, welcher den ersten Römerzug verhindert hatte, Johann XII., ein Römerzug werden sollte. Vergeblich hatte Berengar selbst zu dem gewöhnlichen Hebel moderner Staatskunst gegriffen, und die Absendung von Briefen an den teutschen König und den griechischen Kaiser zu verhindern gesucht. Er hatte sich bereits so verhaßt gemacht, daß die Italiener, als er seinen Sohn nach den Tyrolerpässen sandte, um mit einem Heere von 60,000 Mann Otto's Einbruch in Italien zu verhindern, von

Adelbert verlangten, er solle seinen Vater zur Abdankung vermögen. Schon war Berengar bereit, sich in die Nothwendigkeit zu fügen, als seine Gemahlin, die lasterhafte Willa, ihn davon wieder abbrachte, und da darüber die Italiener den Gehorsam verweigerten, drang Otto ohne Schwertstreich nach Pavia vor und erlangte nun hier von den lombardischen Großen Wahl und Krönung als König Italiens. Dann zog er nach Rom und empfing hier 962 die Krone des weströmischen (carolingischen) Kaiserthums. Berengar, welcher sich bei Otto's Ankunft in Italien, von den Seinigen verlassen, nach dem festen Monte San Leo (im Bezirke von Monte Feltro), geflüchtet hatte, wurde hier von den Teutschen belagert; seine beiden Söhne Adelbert und Guido irrten flüchtig umher; seine Gemahlin Willa wurde in ihrem Schlosse am Ortasee nach zweimonatlicher Belagerung zur Uebergabe gezwungen, und als sie von Otto die Freiheit erhielt, begab sie sich zu Berengar nach San Leo, seinen Widerstand zu entflammen. Otto selbst mußte sich zum Belagerungsheere begeben, und während sich nun die Belagerung in eine Blokade verwandelte, hatte König Adelbert Verbindungen mit Papst Johann XII. angeknüpft, ja war selbst unter großer Freude der Römer in Rom eingezogen. Otto eilte zurück, zersprengte die angestiftete Verschwörung und ließ durch das bekannte Concil zu Rom (teutsche Päpste I. S. 44) an Johann's XII. Stelle den Gegenpapst Leo wählen, und als dann die Anhänger Johanns einen Aufstand gegen die Teutschen erregten, unterdrückte Otto auch diesen und zwang dadurch den König Adelbert, sich von Rom hinweg nach Spoleto zu flüchten. So zog sich der Kampf mit Berengar und Adelbert bis in das J. 964 hinaus; in diesem aber mußte sich das feste Schloß von San Leo mit Berengar, Willa und ihren Töchtern ergeben. Die Gefangenen wurden nach Teutschland gebracht und ihnen Bamberg zum Anfenthaltsorte angewiesen. Adelbert flüchtete sich nach Corsica, von wo aus er eine Empörung der Italiener anstiftete, die seinem Bruder Guido das Leben kostete (965). Berengar starb 966 und wurde in Bamberg begraben. Willa wurde daselbst Nonne. Adelbert und sein Bruder Conrad suchten nun Hilfe im byzantinischen Reiche bei Kaiser Nicephorus, und Adelbert blieb auch, so lange er lebte, Feind der Teutschen, ohne mehr einen ruhigen Sitz erlangen zu können; Conrad unterwarf sich der Uebermacht. Ein anderer Bruder, Otto Wilhelm, kam zuletzt nach Burgund und wurde der Stammvater der Grafen von Burgund. Aus seinem Stamme sind dann die Könige von Castilien wie die von Sardinien hervorgegangen; aus seinem Geschlechte war auch jener Guido (Calixtus II.), welcher durch das Wormser Concordat (1122) den ersten Act des großen Streites zwischen dem Priesterthum und Königthum (sacerdotium et regnum) weise und glücklich beendigte. .[Höfler.]

Berengar von Tours. Dieser Mann hat in der Geschichte eine zweifache traurige Berühmtheit erlangt: die erste durch seine unkirchliche Abendmahlstheorie, die andere durch die Art und Weise, wie er sich zu dieser seiner häretischen Agitation aller Wahrscheinlichkeit nach durch die politische Gewalt hat mißbrauchen lassen. Er wurde zu Anfang des 11ten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Tours, geboren, obschon er seine Beibenennung auch daher haben könnte, daß er nicht nur zu Tours in den Priesterstand trat, sondern in dieser Stadt auch Canonicus an der Kirche Sanct Martin, und Scholasticus an der Domschule wurde. Ungefähr um's J. 1040 wurde er Archidiaconus zu Angers, erhielt aber die Erlaubniß, in Tours wohnhaft zu bleiben. Gegen das J. 1045 zeigen sich die ersten Spuren seiner Häresie in Betreff des Abendmahls. Zwei seiner frühern Studiengenossen, Adelmann (De veritate corp. et sang. Dom. ad Berengar. epistol.), Scholasticus zu Lüttich, später Bischof von Brescia, und Hugo (De corpore et sanguine Dom.), Bischof von Langres, der Letztere noch ein guter Freund von Berengar, machten ihm über seine der Kirchenlehre widersprechende Anschauung sehr nachdrückliche und ernstliche Vorstellungen. Adelmann wiederholte sogar seine

Anstrengung, den frühern Bekannten von seinem Irrthum zurückzuführen. Vergebens. Seine Lehre angehend, ist es nicht so leicht, die wahre Ansicht Berengars aus dem herauszufinden, was er zu verschiedenen Zeiten über das Abendmahl gesagt hat. Sein wankelmüthiger und veränderlicher Sinn läßt ihn stets Anderes sagen und bekennen, und bestätigt nur zu sehr die Vorstellung, daß er zu seiner Häresie lediglich von Außen her gekommen sei. Seine Schule ist eben so widerspruchsvoll, wie wir später sehen werden. Lehre und Charakter sind in der Regel enge mit einander verbunden. Das Eine läßt auf das Andere schließen. Zwei gleichzeitige Männer, Guitmund, Erzbischof von Aversa, und Bertholdus, machen von ihm keine vortheilhafte Schilderung. Aufgeblasen und leichtsinnig, achtete er wenig auf den eigentlichen Sinn von Sätzen und Wörtern, ohne Liebe zur Philosophie und ohne tiefere Erfahrung im philosophischen Denken, ging er allenthalben darauf hinaus, neue, bisher unerhörte Vorstellungen zu erjagen, und diese nicht durch in sich zusammenhängende ernste Betrachtung, sondern durch absonderliche Interpretationen einzelner Wörter zu gewinnen. Und dieß Geschäft betrieb er um so leichter, je weniger Scharfsinn ihm zu Gebote stand. (Guitmund. de corp. et sang. Christi verit. in Eucharist. Cum juveniles adhuc in scholis ageret annos, ut ajunt, qui eum tunc noverant, elatus ingenii levitate, ipsius magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium contemnebat. Cum per se attingere philosophiæ altioris secreta non posset, neque enim homo ita acutus erat, sed ut tunc temporis liberales artes intra Gallias pene absolverat, novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium gaudet, singularis scientiæ sibi laudem arrogare et cujusdam excellentiæ gloriam venari qualitercunque poterat affectabat.) Mit der Oberflächlichkeit und Seichtigkeit eines hohlen Wissens paarte er die Keckheit eines leeren Gemüthes, mit der er an die Stelle des männlichen Beweises seiner Sache den Schimpf des Gegners setzte, wobei er eine seltene Rücksichtslosigkeit an den Tag legte. Rom und den Papst überhäufte er mit unwürdigen Schmähungen, obschon ihm von dieser Seite her stets eine eben so freundliche als milde und großmüthige Behandlung zu Theil wurde. Den Papst nannte er statt Pontifex — Pompifex und Pulpifex, die römische Kirche aber bald den Rath der Eitelkeit, bald die Kirche der Bösewichter, bald den Sitz des Satan. Man wird dadurch unmittelbar an das 16te Jahrhundert erinnert. Ueber die eben genannte Seite am Charakter des Berengar berichtet Bertholdus (Berthold. [Bernaldus] Constant. [1088] de Berengarii multiplici condemnatione): Sed Berengarius more suo ad proprium vomitum redire non timuit, et ultra omnes hæreticos Romanos Pontifices et s. Rom. Ecclesiam verbis et scriptis blasphemare præsumsit. Nempe s. Leonem P. non pontificem, sed pompificem et pulpificem appellavit, s. Romanam Ecclesiam vanitatis concilium et ecclesiam malignantium, Romanam sedem non apostolicam, sed sedem Satanæ dictis et scriptis non timuit appellare. Unde venerabilis P. Alexander — litteris eum satis amice præmonuit, ut a secta sua cessaret, nec amplius s. Ecclesiam scandalizaret. Ille autem ab incepto desistere noluit, hocque ipsum eidem Apostolico litteris suis remandare non timuit. Ein Mann von diesen intellectuellen und ethischen Eigenschaften konnte von der politischen Gewalt leicht zu Agitationen gegen die Kirche mißbraucht werden, wenn der Staat sich nur selbst entschloß, eines solchen Organs sich zu bedienen. An diesem Willen schien es aber zur Zeit Berengars dem Könige von Frankreich nicht zu fehlen. Professor Gfrörer hat das Verdienst, in diese dunkle Partie Licht gebracht zu haben (vgl. dessen Allgem. Kirchengeschichte, IV. Bd. I. Abthlg.). Hat die katholische Kirche eben so das Interesse als die Aufgabe, auf die Freiheit der Völker bedacht zu sein (ich verweise dießfalls auf meine Schrift über das Wesen der kathol. Kirche, und in ihr auf den Abschnitt S. 130—157 2te Aufl. „die kathol. Kirche und ihr Verhältniß zur Freiheit und Civilisation der Völker"), weil nur der

freie Mensch der wahre ist, und hat das von der Kirche ungetrennte Papstthum in dieser Hinsicht von jeher gethan, was Wille der christlichen Kirche ist (vgl. unsere obige Schrift S. 130—157 und dazu das S. 45—68 über die Hierarchie Verhandelte); so lag es gar oft in dem Streben der weltlichen Herrscher, denen die Freiheit der Völker nicht eben so erwünscht war, entweder von Rom sich loszusagen, oder Rom selbst in ihre Macht zu bekommen, und als Werkzeug für ihren despotischen Willen zu gebrauchen. Was die neuere Zeit dießfalls an Napoleon gesehen hat, hatte die frühere an Philipp dem Schönen beobachtet. Der Papst sollte Werkzeug der französischen Politik werden, das lag in der Absicht der weltlichen Herrscher. Wie wenig Pius VI. und VII., sowie alle von der Kirche freigewählten Päpste in ein solches System einzugehen geneigt waren, lehrt die Geschichte. Gab es kein Mittel, den Papst in seine Gewalt zu bringen, so suchte man seinen Einfluß auf das Volk so viel wie möglich zu schmälern und zu beschränken. Es ist gar kein Zufall, daß es in Frankreich Ludwig XIV. war, der die sog. vier Gallicanischen Artikel als vorgebliche Wächter und Beschützer der sog. Freiheit der französischen Kirche aufstellte. Denn eben derselbe Ludwig XIV. war es, welcher der corporativen Verfassung mit den an die Stände geknüpften Freiheiten und Rechten in seinem Lande den Todesstoß versetzte (Rache hiefür hat die französische Revolution in Ueberfülle genommen). Man verspricht kirchliche Freiheit, um den strengen Wächter der politischen und socialen ferne zu halten, die man untergraben will. Der Wille, der in mehreren französischen Königen lebte, hat manchem teutschen Kaiser des Mittelalters nicht gemangelt. — Sie suchten, wie schon Otto I., das Papstthum in ihre Gewalt zu bringen, nicht nur um von Außen ungestört durch dasselbe zu sein, sondern auch um vermittelst desselben die Freiheit anderer Länder zu untergraben. Als Otto III. dasselbe Gelüste zeigte, faßte der König von Frankreich mit vielen Bischöfen Neustriens (Gfrörer a. a. O. III. 457. 460 ff. IV. 508) den Plan, die Priesterehe zu gestatten, die Fastenverbote aufzuheben, die verbotenen Verwandtschaftsgrade abzuschaffen und aus dem römisch-katholischen Kirchenverbande zu treten, — „weil Rom, durch einen Barbaren unterjocht, den Herrscherlaunen desselben fröhnen müsse, und weil deßhalb zu befürchten stehe, daß die geistliche Gewalt des Stuhles Petri zur Unterdrückung freier Völker mißbraucht werde" (Worte des Bischofs Arnulph von Orleans auf der 991 zu Rheims gehaltenen Synode). Eine ähnliche Gefahr schien zu der Zeit, in der Berengar lebte, dem französischen König Heinrich I. gekommen zu sein, als Kaiser Heinrich III. nicht nur den Stuhl Petri besetzte, sondern neben dem auch noch Alles aufbot, um auf die Angelegenheiten Roms den überwiegendsten Einfluß zu gewinnen und das Papstthum in seine Botmäßigkeit zu bringen. Um Frankreich dem Einflusse der teutsch-römischen Macht ganz und gar zu entziehen, bedurfte es nur, den alten Streit über das Abendmahl, der sich in Neustrien schon ein paar Jahrhunderte lang Nahrung zu verschaffen gewußt hatte, wieder zu erwecken, und mit Rom sofort, als einer „ketzerischen" Kirche, zu brechen, indem man sich selber als die orthodoxe hinstellte. Daß dieß der Rath gewesen sei, den Höflinge dem Könige von Frankreich gegeben, darf als das Wahrscheinlichste angesehen werden. Zur Ausführung eines solchen Rathes schien Berengar der rechte Mann, der zu den oben geschilderten Eigenschaften hin noch eine gewisse Fertigkeit im Disputiren hatte. Daß er früher der Schüler des hochgeachteten Bischofs Fulbert von Chartres war, konnte dem Zwecke nur dienlich erscheinen. Nach einer Bemerkung des Bischofs Theotwin an den König von Frankreich (Deoduinus, episcop. Leodiens. epist. ad Regem. Biblioth. Patr. max. XVIII. 531 sq.) bekämpfte Berengar auch noch die kirchlichen Ehegesetze und die Kindertaufe. Dem Hofe schien jedoch die Bestreitung der katholischen Abendmahlslehre wenigstens vor der Hand genug, auch schien man für diesen

Streit einen, so zu sagen, französischen Boden zu haben. Hatte doch noch vor nicht gar langer Zeit unter König Robert, Heinrichs I. Vater und Vorgänger, der Erzbischof Leutherich von Sens die Lehre des Paschasius Radbertus bekämpft (Helgaldi vita Roberti regis c. 4. bei Bouquet X. 100. und in Boulai hist. univers. Paris. I. 355). Was den engeren Zusammenhang Berengars mit dem französischen Hofe angeht, so wollen wir darauf nicht einmal ein starkes Gewicht legen, daß Jener Canonicus an einem Stifte war, als dessen Abt der König selbst dastand (vgl. Berengar. de sacra cœna ed. Vischer p. 42. Ueber die Abtswürde des Königs von Frankreich in Angers s. Thomassin. discipl. eccles. Part. I. l. III. c. 64. n. 4. Gfrörer IV. 510), obschon nicht vorauszusetzen ist, der Abtkönig werde einem Manne das Canonicat gegeben haben, der nicht zu seinen Günstlingen gehörte. Von viel größerer Bedeutung aber ist, daß der König, nachdem Berengars Lehre schon seit ein paar Jahren verderblich um sich gegriffen, den erledigten bischöflichen Stuhl von Angers im Dec. 1047 mit Eusebius Bruno besetzte, einem Manne, über welchen Theotwin von Lüttich dem Könige selbst sagen durfte, daß er (Bischof Bruno von Angers) in Gemeinschaft mit Berengar alte Ketzereien erneuert, die Wandlung geläugnet, die Ehegesetze und die Kindertaufe angegriffen (Biblioth. Patr. max. XVIII. 531. Gfrörer IV. 512). Aber Bischof Bruno war nicht der einzige unter den Bischöfen, der zu Berengar hielt. Waren einige, wie Bischof Frollant von Senlis (Epistol. Froll. op. d'Achery III. 399) u. A. geradezu offen für die Sache Berengars; so hielten Andere mehr im Stillen zu ihm, und dürften wir dießfalls der Versicherung des Berengar selber trauen (Berengar de cœna Dom. ed. Vischer p. 54), so waren die meisten Bischöfe Frankreichs auf seiner Seite. Nicht minder war dieß bei dem niederen Clerus der Fall. Wie sehr aber die französische Politik in der ganzen Angelegenheit ihr Spiel getrieben, geht aus der reichen Unterstützung der Berengar'schen Sache durch Geldmittel hervor, die der Canonicus von Angers und der Scholasticus von Tours nicht aus sich selber haben konnte. Wenn Lanfrank sagt: „Berengar habe durch Silber und Gold, sowie durch Pfründen, die er Gleichgesinnten zu verschaffen wußte, eine Menge Leute verführt" (Lanfr. de corp. et sang. Dom. c. 2. p. 233 opp. und c. 20. p. 247), und wenn Wilhelm von Malmesbury hinzusetzt: „Ganz Gallien sei hauptsächlich durch arme Schüler oder Studenten, welchen Berengar täglichen Sold bezahlte, von der neuen Ketzerei angesteckt worden" (De gestis regum Anglor. l. III. op. Savile p. 113. Gfrörer IV. 513); so ist im Grunde alle Frage überflüssig, woher das Geld gekommen sei, und was den König bewogen, Berengars Freunde und Anhänger mit Pfründen zu beschenken. Wir haben nur noch zu bemerken, daß, als später der König von Frankreich sich hinlänglich überzeugt hatte, der Papst sei seiner Bestimmung und wahren Wirklichkeit nach Vater aller Gläubigen, so wie freies, selbstständiges Oberhaupt der ganzen Kirche, und als damit das Interesse, gegen Rom zu sein, aufgehört hatte, die Berengar'sche Sache auch ihre tiefsten Wurzeln auf dem französischen Boden als solchem verlor und, herausgerissen aus diesem Boden, bald in sich selber erstarb. Der französische Episcopat hatte aufgehört, für sie zu sein, und selbst der Bischof Bruno von Angers fand es der Klugheit angemessen, nicht nur von Berengar gänzlich abzustehen, sondern auch, als wäre er nie mit ihm durch gleiche Gesinnung verbunden gewesen, im J. 1064 an ihn eine tadelnde und seine Sache als leeren Fürwitz bezeichnende Epistel zu erlassen (Roye vita, hæresis et pœnitentia Berengarii, Andegavi 1656). Berengar stand von nun an allein und verlassen da, ohne einen andern Freund zu haben, als die Kirche, die ihn bei all seinen Verirrungen dennoch stets milde behandelte und ihn auf den rechten Weg zurückzubringen strebte. — — Was nun die Lehre Berengars vom Abendmahle selbst angeht, so haben wir schon oben die Gründe angegeben, warum sie aus ihren Unbestimmtheiten und verschiedenartigen Bekenntnissen heraus so leicht nicht zu

eruiren ist. Hugo, Bischof von Langres, denn wir oben mit Adelmann als einen zurechtweisenden Freund Berengars kennen gelernt haben, wirft dem Letztern vor, er fasse den Leib Christi im Sacramente so, daß die Substanz des Brodes und Weines nicht verwandelt werde, und erkenne den Leib, der gekreuzigt worden, als einen intelligibeln (Hugon. episcop. Lingon. tractatus de corpore et sanguine Christi). Die Häresis des Berengar bestände demnach für jene erste Zeit in der Negation der Wandlung oder Verwandlung, und das ist auch dasjenige, was er zu jeder Zeit wiederholte, bis zu seiner völligen Absagung der Ketzerei hin, wenn er diese Negation auch stets in eigenthümlicher Weise und Umhüllung aussprach. Ist die Läugnung der Wandlung deutlich und klar, so ist dagegen der intelligible Leib Christi ein Unklares und Unbestimmtes. Dieser Mißstand hört dadurch für uns nicht auf, daß sich Berengar in einem Briefe an Lanfrank dahin erklärt, er trete hinsichtlich des Abendmahls der Vorstellung des Johannes Scotus bei, diese im Gegensatz zu der des Paschasius aufgefaßt, welche letztere Berengar eben verwarf. In dem eben bemerkten Briefe drückt Berengar den Wunsch aus, mit Lanfrank, dem damaligen Vorstande des Klosters Bec, über das Abendmahl zu disputiren. Dieser Brief an Lanfrank kam jedoch nicht in die Hände des Letztern, da er bereits zu einer Synode nach Rom abgereist war, sondern er gerieth in die Hände einiger Geistlichen, denen jedoch sein Inhalt höchlich mißfiel. Ein Cleriker von Rheims hielt es der Sache angemessen, das Schreiben Berengars mit nach Rom zu nehmen. Auf der Synode daselbst wurde sofort Cognition von ihm genommen und Berengar verurtheilt, aus der Kirchengemeinschaft zu treten, bis er sich vor einer später zu Vercelli abzuhaltenden Synode gestellt und widerrufen haben würde. In der Zwischenzeit that Berengar Alles, um seine Lehre zu verbreiten. Seine Absicht aber, Wilhelm von der Normandie für sich zu gewinnen, schlug für ihn selber in sofern sehr zum Unheil aus, als dieser junge Fürst eine Disputation in Brione veranstaltete, in welcher Berengar von zwei Beccer Mönchen besiegt wurde. Merkwürdig ist der Trost, mit dem Berengar sich und seine Freunde tröstete. Er sprach sich nämlich (im Briefe an Ascelin) dahin aus, auf einer vom Könige demnächst nach Paris zu berufenden Synode werde es für seine Angelegenheit ganz anders und besser gehen. Inzwischen aber wurde die Verurtheilung, welche seine Doctrin zu Rom erfahren hatte, bekannt, und sein sofort an den Clerus zu Chartres geschriebener, den Papst Leo IX. und die römische Synode verunglimpfender Brief, hob die für ihn nachtheilige Wirkung dessen, was zu Rom geschehen war, nicht auf. Auf der Synode von Vercelli (1050), zu welcher Berengar geladen war, erschien er nicht. Zwei Cleriker von Tours, die seine Sache führen sollten, erlagen bald. Mit seiner Lehre wurde auch die des Johannes Scotus verdammt. Eben so wenig erschien er auf der Synode zu Paris, die in demselben Jahre (1050) gehalten wurde, und von welcher er sich so viel Gutes versprochen hatte. Auch der Bischof Bruno von Angers, sein früherer Meinungsgenosse, blieb von dieser Synode hinweg. Die Pariser Synode, welche mit Johannes Scotus dasselbe vornahm, was die zu Vercelli mit ihm schon vorgenommen hatte, beurtheilte die Vorstellung des Berengar über den obschwebenden Punct nach der bisherigen Doctrin, wozu noch ein Brief kam, den Berengar an den Primicerius Paulinus von Metz geschrieben. Das Urtheil fiel verdammend aus. Zu dieser für ihn von Seite der Kirche so ungünstigen Zeit wandte sich Berengar beschwerend an den Hof des Königs durch den Frater Richardus (d'Achery Spicil. III. 400, Mansi XIX. 784), der an demselben lebte, und hob das ihm und Johannes Scotus zugefügte Unrecht hervor. Lag ihm an der Gnade des Königs jetzt Alles, so verfehlte der Bischof Frollant von Senlis nicht, dieser Gnade den Berengar aufs Vollste zu versichern in einem Briefe, der für den Letztern neben dem noch viel Schmeichelhaftes enthielt (d'Achery III. 399). Je günstiger der Hofwind für Berengar zu dieser Zeit

zu wehen schien, desto mehr lag der Kirche daran, ihn selbst nun einmal vor eine Synode zu bringen. Wenn als der Ort hiefür Tours (1054) selbst gewählt wurde, konnte sich Berengar nicht beklagen. Von dem päpstlichen Legaten Hildebrand (dem spätern großen Gregor VII.) wurde hier dem Berengar volle Gelegenheit gegeben, sich auszusprechen und zu vertheidigen. Allein statt dessen bekannte er lieber, wie es schien, einfach, offen und aufrichtig den christlichen Glauben, und bekräftigte sein Bekenntniß mit dem Eide, bei demselben fortan zu verharren. Das Bekenntniß lautete: Brod und Wein sind nach der Consecration der Leib und das Blut Christi („Panis atque vinum Altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis"; hæc me sicut ore proferrem, juramento confirmavi corde tenere). Aber wer, wie Hildebrand und Andere, wirklich an die Aufrichtigkeit der Gesinnung des Berengar geglaubt hatte, sah sich bald getäuscht. Denn Berengar sprach nach wie vor offen seinen Irrthum aus; aber ebenso wiederholte auch der Papst, nunmehr Victor II., im J. 1055 die auf der Synode zu Vercelli ausgesprochene Verdammung. Eine neue Synode schien jedoch nothwendig geworden: Nicolaus II. berief sie 1059 nach Rom. Auf ihr, bei der 113 Bischöfe anwesend waren, widerrief Berengar seinen Irrthum und bekannte sich zu einer Formel, die der Cardinalbischof Humbert verfaßt hatte. Diese Formel lautet, so weit sie zugleich eine Abschwörung des Irrthums sein sollte, also: „Ich Berengar .... der ich nunmehr den wahren, katholischen und apostolischen Glauben erkenne, verwerfe jede Häresie, vorzugsweise aber jene, durch welche ich bisher verunehrt worden bin, und die darzuthun wagt, Brod und Wein, die auf den Altar gebracht werden, seien nach der Wandlung nicht der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi." Damit verbindet sich im Bekenntnisse das positive Moment: „Ich stimme aber jetzt der heil. römischen Kirche bei, daß nämlich Brod und Wein, die auf den Altar gebracht werden, nach der Consecration nicht allein ein Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christ sei." Der Umstand, daß Berengar auf den Synoden ohne Disputation und insbesondere ohne eine nähere und umfassende Erklärung seiner Vorstellung ebensobald bei dem Bekenntnisse, als nach den Synoden bei der Läugnung dessen, was er bekannt und beschworen hatte, war, brachte es mit sich, daß die Formel Humberts hinsichtlich der Häresie des Berengar nicht weiter ging, als bis zur Umwandlung des Brodes und des Weines in den Leib und in das Blut Jesu Christi. Aber eben deßwegen war für einen weitern Rückfall in die alte Sache nichts vorausgenommen, als nur die Wandlung selbst, die Transsubstantiation. Hätte Berengar seinen Irrthum nach allen Seiten bekannt und ausgelegt, so würde sich die kirchliche Entgegnung darnach gerichtet haben. Und so geschah es, daß die Formel des Humbert die Häresie des Berengar weder negativ noch positiv erschöpfte. Für sich selber war sie eben so kräftig als verständlich. Kaum von Rom nach Hause zurückgekehrt, verfiel Berengar dem alten Irrthum wieder, und erklärte selbst dem freundlich zuredenden und ernstlich warnenden Papst Alexander II., er werde bei seinen Vorstellungen in Zukunft verbleiben, womit er jene Beschimpfungen des hl. Vaters und der römischen Kirche verband, auf die wir schon oben hingewiesen haben. Auch suchte er seine Lehre möglichst zu verbreiten. Vier Synoden verdammten aber hinter einander diese falsche Lehre, die von Angers 1062, die von Rouen 1063, die von St. Maixent 1075 und die von Poitiers 1076. Dem Papste jedoch, jetzt Gregor VII., schien nothwendig, den Wiederabgefallenen vor ein neues Concil zu Rom zu stellen, was 1078 geschah. Es ward Berengarn gestattet, die Formel des Bekenntnisses selbst aufzusetzen, und er sprach in ihr sich dahin aus, Brod und Wein sei nach der Consecration der wahre Leib Christi (Mansi XIX. 761: Profiteor panem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris; et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum

sanguinem, qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde habere confirmo, sic me adjuvet Deus et hæc sacra). Aber diese selbstgewählte Formel diente dem Berengar nur dazu, sie zur Maske seines Irrthums zu machen, und unter dieser Maske den Irrthum selbst weiter zu verbreiten. Daher gebot die Nothwendigkeit, eine noch bestimmtere Formel aufzustellen und den Berengar beschwören zu lassen. Dieß geschah auf der Synode zu Rom im J. 1079. Die Formel lautete: „Ich Berengarius glaube mit dem Herzen und bekenne mit dem Munde, daß Brod und Wein, die auf dem Altare befindlich sind, durch das Geheimniß des hl. Gebets und durch die Worte unseres Erlösers, substantiell in das wahre, eigentliche und lebendigmachende Fleisch, so wie in das Blut unseres Herrn Jesu Christi verwandelt werden, daß nach der Consecration vorhanden sei der wahre Leib Christi, der aus der Jungfrau geboren, der, für das Heil der Welt dargebracht, am Kreuze hing, der zu der Rechten des Vaters sitzt, — und das wahre Blut Christi, das aus seiner Seite geflossen ist, — und dieß nicht allein durch das Zeichen und die Kraft des Sacraments, sondern nach der Eigenthümlichkeit der Natur und der Wahrheit der Substanz. So glaube ich, und nie werde ich gegen diesen Glauben je lehren, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium." — Das ist die letzte Formel, die Berengar bekanntlich beschwor: aber die an ihm schon oftmals bemerkte restrictio mentalis half ihm auch jetzt wieder aus der Verlegenheit. Er legte sie in seinem Sinne aus und kümmerte sich nicht um das durch den feierlichsten Act vor Andern ausgesprochene an sich unzweideutige Bewußtsein. Und dieß that er sogar, nachdem er auf den Knieen bekannt, er habe bisher geirrt, da er die substantielle Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi nicht angenommen. Noch eine Synode wurde nothwendig, die von Bordeaux im J. 1080. Nochmals legte Berengar ein Glaubensbekenntniß ab. Dann erfolgte, acht Jahre darauf (1088), der Tod desselben auf der Insel Côme bei Tours. Er starb, ausgesöhnt mit der Kirche, nach längerer Buße, am Feste Epiphanie. Tief erseufzend soll er ausgerufen haben: Heute, am Tage seiner Erscheinung, wird mir mein Herr Jesus Christus erscheinen, entweder meiner Buße wegen, wie ich hoffe, zur Glorie, oder wegen Anderer (die er zum Irrthum geleitet), wie ich fürchte, zur Strafe (Guilielm. Malmesb.). — Nunmehr haben wir die Aufgabe, die *eigentliche Lehre* Berengars über das Abendmahl hervorzuheben. Daß dieß bei dem fortwährenden Bekennen und Widerrufen des Bekannten von Seite Berengars nichts Leichtes sei, darauf haben wir schon mehrmals hingewiesen. Sicher steht vor der Hand allein dieß, daß er die *Wandlung, die Transsubstantiation des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi vermöge der Consecration* in Abrede gestellt habe. Das ist nach dem Berichte des *Guitmund* auch dasjenige, worin alle Anhänger des Berengar unter sich übereinstimmen (Guitmund. de corp. et sang. Christi l. I. Nam Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt, quia panis et vinum essentialiter non mutantur). Im Uebrigen herrschten unter ihnen zwei verschiedene Ansichten. Die Einen ließen vom Leibe und Blute Christi nichts dem Sacramente einwohnen, d. i. sie schlossen schlechthin und für immer jedes Sichverbinden des Leibes und Blutes Christi mit dem Brode und Weine aus, und sahen Brod und Wein nur als *Schatten* und *Figur* (des Leibes und Blutes Christi) an. Die Andern hielten dafür, der Leib und das Blut Jesu Christi seien zwar der That nach, jedoch verborgen, in Brod und Wein, und werden, um genossen werden zu können, gleichsam *impanirt*. Und dieß Letztere soll die subtilere Ansicht des Berengar selbst gewesen sein (Guitmund. loc. cit. Multum in hoc differunt [Berengariani], quod alii nihil omnino de corpore et sanguine Domini sacramentis istis inesse, sed tantummodo umbras hæc et figuras esse dicunt. Alii vero dicunt, ibi corpus et sanguinem Domini revera, sed latenter contineri, et ut sumi possint, quodammodo [ut ita dixerim] impanari. Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam ajunt). Noch

zwei weitere Ansichten führt Guitmund aus der Zeit des Berengarischen Streites und veranlaßt durch ihn an. Die Einen hielten dafür, daß Brod und Wein theilweise verändert werden, theilweise aber bleiben. Die Andern aber nahmen an, Brod und Wein werde gänzlich verwandelt, wenn jedoch Unwürdige zum Genusse hinzuschreiten, wandeln sich Leib und Blut des Herrn wieder in Brod und Wein zurück (Guitm. loc. cit. Alii vero, non quidem jam Berengariani, sed acerrime Berengario repugnantes, argumentis tamen ejus, et quibusdam verbis Domini paulisper offensi, solebant olim putare, quod panis et vinum ex parte mutentur, et ex parte remaneant. Aliis vero videbatur panem et vinum ex toto quidem mutari, sed cum indigni accedunt ad communicandum, carnem Domini et sanguinem iterum in panem et vinum reverti). Soll nun das Obige wirklich die subtilere Vorstellung des Berengar gewesen sein, so hätte dieser eine Impanationstheorie vorgetragen. Dadurch werden wir an die lutherische Lehre erinnert, die ihrem Wesen nach auch Impanationstheorie ist, mit gleicher Verwerfung der Verwandlung durch die Worte des Priesters. Allein wenn Luther annahm, der Glaube des Einzelnen bewirke, daß in Brod und Wein Christus gegenwärtig sei, so finden wir bei Berengar die Vorstellung nirgends, daß der Glaube des Genießenden die Impanation (Einbrodung) bewirke, wobei wir freilich, Luther angehend, zu bemerken nicht unterlassen, daß er die Impanation ohne Zweifel auch abhängig mache von der Allmacht Gottes, wenn er schon in gar vielen und selbst den maaßgebendsten Stellen obenhin nur annimmt, das Brod und der Leib sei für den gläubig Genießenden der Leib und das Blut Christi, ohne darnach zu fragen, wie beides geworden. — Die vorhin genannte Abweichung hinsichtlich des Glaubens verhindert aber nicht eine andere Aehnlichkeit und selbst Gleichheit mit der lutherischen Abendmahlslehre. Dieß ist eben die Annahme der Gegenwart Christi in Brod und Wein, wenn dieß, wie Guitmund sagt, die subtilere Vorstellung von Berengar war. Die Lehre Berengars stimmt also mit der lutherischen dadurch überein, daß für sie der Ausdruck: Impanation zulässig ist, die Sache zu bezeichnen, und daß sie die Gegenwart Christi in Brod und Wein annimmt ohne Transsubstantiation. Aber Berengar geht noch weiter als Luther, indem er nach der Weise der Verwirklichung der Impanation fragt, und dadurch mehr gründlichern Sinn an den Tag legt, als Luther. Es ist aber merkwürdig, daß Berengar, während er seine weitern Gedanken entwickelt, zu der Anschauung des Calvin kommt. Denn wenn, wie wir oben schon im Artikel Abendmahl gesehen, Calvin lehrt: „Daß der Leib Christi wirklich im Abendmahl gegenwärtig sei, daß ihn der Gläubige genieße, daß (wie sich die Ansicht weiter ausspricht) gleichzeitig mit dem mündlichen Genusse der sinnlichen Elemente, die in jeder Beziehung bleiben, was sie sind, und lediglich den Leib und das Blut Christi bedeuten, eine aus dem Leibe Christi, der im Himmel ist, ausfließende Kraft dem Geiste dargeboten werde" (Calv. instit. IV. 17. Möhlers Symbol. 328); — so ist der Lehrer Calvins der um mehrere Jahrhunderte ältere Berengar. Nach einem Ausdrucke in der Schrift de sacra cœna verliert das consecrirte Brod die Eigenthümlichkeit seiner Natur nicht, es bleibt unverwandelt (Panis consecratus in altari non amisit naturæ proprietatem). Im Brief an Adelmann, Fragm. I. sind ihm die Sacramenta nur Zeichen, Figuren, Aehnlichkeiten, Unterpfänder, signa, figuræ, similitudines, pignora. Aber unter diesen Zeichen, Figuren und Bildern ist der Leib Christi verborgen, jedoch nur für den geistigen Menschen; der wahre Leib Christi ist vorhanden, und er wird von denen, die zum Leibe Christi gehören, geistig genossen (Epist. ad Adelm. Fragm. I. Cum constat nihilominus, verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini: verum in ea Christi corpus ab his dumtaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum, inattritumque spiritualiter manducari). Wenn das Brod nach der Consecration der Leib Christi genannt wird, so ist dieß nur eine uneigentliche Redensart, ein Tropus, wie man auch von Christus sagt, er sei ein Lamm,

ein Eckstein (Bereng. De sacra coena: Non minus tropica locutione dicitur: panis, qui ponitur in altari, post consecrationem est corpus Christi, et vinum sanguis, quam dicitur: Christus est Leo, Christus est Agnus, Christus et summus angularis lapis). Das dritte Fragment aber, Berengar. epist. ad Adelm. sagt mit Rücksicht auf de sacra coena deutlich aus: da der Leib Christi beim Abendmahl im Himmel verbleibe, mit ihm nichts Sinnliches vorgehe, er in seiner ungetrennten Einheit fortbestehe; so sei der Genuß ein rein geistiger, und bethätige sich dadurch, daß der Geist des Genießenden zu dem im Himmel befindlichen Leibe Christi sich erhebe. Bleibt Christi Leib und Blut bis zum Ende der Welt, so ist der Gedanke für den Gläubigen unzulässig, daß er etwas Anderes als den ganzen Leib Christi empfange, nicht aber den vom Himmel herabgekommenen, sondern den im Himmel verbleibenden (se ad refectionem animæ suæ accipere nisi totam et integram Dei sui carnem, non autem cœlo devocatam, sed in cœlo manentem, quod ore corporis fieri ratio nulla permittit, cordis, ad videndum Deum mundati, devotione spatiosissima, nulla indignitate, nullis fieri prohibetur angustiis). Nur auf diese von Calvin wiederholte Ansicht Berengars geht auch eine Bemerkung Lanfranks (de Eucharistia c. 18). So bestätigt sich auch hier auf auffallende Weise die Wahrheit des Sprüchworts, daß es nichts Neues unter der Sonne gebe. Nimmt man endlich aus der Theorie Berengars den Satz heraus, daß Brod und Wein, selbst nach der Consecration, den Leib und das Blut Christi nur bedeuten, es aber nicht sind, und bleibt man hiebei, so wie bei einer leeren Erinnerung stehen, ohne zur wirklichen Gegenwart Christi im Sacrament zu kommen; so hat man bei Berengar auch noch die Lehre Zwingli's vor sich. [Staudenmaier.]

Berengarianer, s. Berengar von Tours.

Berenice ist der Name von mehreren in der Geschichte bekannten Frauen; uns beschäftigt nur jene, welche Act. 25, 13. 23. 26, 30. erwähnt wird, und sowohl wegen ihrer Schönheit als ihres ausgelassenen Lebens ziemlich berühmt wurde. Sie war die älteste Tochter des Herodes Agrippa I. und Enkelin jener Berenice, welche mit Aristobulus, dem Sohne Herodes d. Gr. und der Mariamne, vermählt war. Zuerst heirathete sie Markus, den Sohn des Alexander Lysimachus, dann ihren Onkel, den Fürsten von Chalcis, Herodes; als dieser gestorben war, bewog sie Polemon, König von Pontus, zur Beschneidung, um ihn heirathen zu können, von dem sie sich jedoch bald wieder trennte, und zu ihrem Bruder Agrippa II. zurückkehrte, mit dem sie in blutschänderischem Umgang gelebt haben soll. Zu Cäsarea hörte sie den Apostel Paulus. Bald brachen die bedenklichsten Unruhen in Palästina aus; Berenice, die wohl einsah, daß Jerusalem nicht zu retten sei, vertraute unter den Römern ihrem savoir faire, und nicht vergeblich; sie wurde Geliebte des Titus und wäre dessen Gemahlin und Kaiserin geworden, wenn sich nicht öffentlicher Unwille dagegen ausgesprochen hätte. [Schegg.].

Bergbau wurde, wenn auch vielleicht nicht von den alten Israeliten, deren Land im Norden an Eisen und Erz reich war (Deut. 8, 9.), doch in der unmittelbaren Nähe im Lande Edom, wo Phinon (Gen. 36, 41.) ein berühmtes Bergwerk war (Euseb. Onomast. p. 442), besonders aber auf der Halbinsel des Berges Sinai betrieben. Hier hatten die Aegypter schon in der ältesten Pharaonenzeit bedeutende Kupferbergwerke, deren Dasein, nach den jüngsten Untersuchungen von Lepsius (Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berlin 1846, S. 9 ff.) die vorhandenen ägyptischen Gedächtnißstellen bekunden. Sie nennen in hieroglyphischer Sprache einen District Mafkat, d. h. das Kupferland, welches mit seinen zahlreichen Bergwerken, seinen Heiligthümern und Anlagen unter dem Schutze der Göttin Hathor, „der Herrin von Mafkat" stand. — Dabei erinnern wir an die Schilderung des Bergbaues im Buche Job Cap. 28, aus der man bald auf ein sehr spätes Alter, bald, weil man vom Bergbau in Jobs Heimath, in

Edom, nichts wußte, und in Arabien ohne Grund ihn läugnete, auf eine Abfassung dieses Buches in Aegypten geschlossen hat. [Movers.]

Bergen, Klosterbergen, Bergerbuch, s. Concordienformel, u. Andreä, Jak.

Berichte der Bischöfe an den apostolischen Stuhl, Berichte der Decane und Pfarrer an den Bischof. Zum Zweck der Führung der Oberaufsicht in der Kirche ist eine Communication zwischen den Beaufsichtigenden und den zu Beaufsichtigenden nothwendig, welche entweder mündlich oder schriftlich geführt wird, indem der Obere entweder selbst Einsicht nimmt oder durch Abgeordnete sie nehmen läßt, oder der Untergebene zu dem Obern persönlich sich verfügt oder Abgeordnete sendet zur Berichterstattung, oder aber der Obere schriftlichen Bericht fordert und der Untergebene ihn erstattet. Der persönliche Verkehr entspricht dem Wesen der Kirche mehr. Das zeigt uns schon die Apostelgeschichte. Allein wegen der weiten Entlegenheit kirchlicher Gemeinden und wegen persönlicher Behinderung der Kirchenobern drang sich schon früh die Schriftlichkeit des amtlichen Verkehrs auf, schon in der apostolischen Zeit, wie uns die Lehrschreiben der Apostel und später die ἐπιστολαὶ κοινωνικαὶ zeigen. Allein die Persönlichkeit der Verhandlung blieb die Regel, die Schriftlichkeit die Ausnahme. Wir sprechen hier nun nicht von den Berichten über einzelne kirchliche Geschäfte, sondern von jenen, die mit der Ausübung der Oberaufsicht über Sprengel Untergeordneter zusammenhängen, die Visitation ersetzen sollen oder doch sich auf diese beziehen. Schon im 4ten Jahrhundert bereisten die Bischöfe im Morgenlande die ihnen anvertrauten Diöcesen, um eine eigene Anschauung der kirchlichen Zustände zu gewinnen, und im Abendlande war schon im 6ten Jahrhundert die jährliche bischöfliche Visitation des Sprengels eine alte Sitte. Nach einer natürlichen Entwickelung (s. d. Art. Visitationen) zersplitterte sich das bischöfliche Visitationsrecht in die Visitationen für einzelne Bezirke des Sprengels, in den Archidiaconaten hielt sie der Archidiacon, in den Christianitäten der Archipresbyter, wodurch die bischöflichen Visitationen eingingen; allein vom 13ten Jahrhundert an erhob sich eine Reaction gegen diese Zersplitterung der bischöflichen Visitation und der Kirchenrath von Trient stellte in Sess. XXIV. c. 3 de ref. die bischöfliche Visitation wieder her, die dann der Bischof selbst oder durch besondere Abgeordnete halten soll. Dem Vorgang der Staatsregierungen, welche für die Ausübung der aufsehenden Gewalt in neuerer Zeit die persönliche Visitation und Untersuchung in die Schriftlichkeit der Berichterstattung verwandelt haben, so daß erstere nur als Ausnahme besteht, sind die Kirchenregierungen gefolgt. Es traten an die Stelle der bischöflichen Visitationen die sogenannten Pfarrrelationen. In neuester Zeit hat, wie z. B. im Erzbisthum Freiburg, der Erzbischof selbst die Visitation der Pfarreien wieder übernommen, womit er zugleich die Spendung der hl. Firmung verbindet; in andern Sprengeln tritt ungenügend die Visitation der Pfarreien durch die Decane und der Decanate durch Mitglieder der bischöflichen Ordinariate ein. Selbst aber auch bei dieser Einrichtung bleibt die Erstattung der Pfarrrelationen nothwendig als Grundlage für die vorzunehmende bischöfliche Visitation, daher sie innerhalb einer bestimmten Frist vor dem Visitationstermin eingereicht werden müssen. Obgleich die Visitationen und so auch die Pfarrrelationen in allen Zeiten die Amtsführung und den Wandel der Geistlichen, die Verwaltung des Kirchenvermögens, die religiösen und sittlichen Zustände der Pfarrgemeinden betroffen haben, so hat bei der großen Verschiedenheit der Stellung des Pfarramts, bei der Abgabe vieler Zweige der frühern Kirchenverwaltung, z. B. der Armenpflege, an die Staatsverwaltung, bei der in neuerer Zeit eingetretenen Hineinziehung der Geistlichkeit in die Stellung einer Staatsbeamtung der Inhalt und die Fassung dieser Pfarrrelationen sehr gewechselt. Die frühern Pfarrrelationen richteten sich nach den Synodalstatuten der einzelnen Bisthümer, als der Gesetzgebung für die Verwaltung des Bisthumes und als der In-

struction für die geistliche Amtsführung, wo die obere Kirchenbehörde aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Amtsführung mit der Instruction jene am sichersten würdigen konnte. Diese Synodalstatuten enthielten nämlich den Inbegriff der Kirchengesetze in ihrer Anwendung auf einen einzelnen Sprengel. So enthalten z. B. die von dem Bischof Jakob im J. 1609 für das Bisthum Constanz verkündeten Synodalstatuten in vier Theilen folgende Titel: Im ersten Theil: von der Religion und dem katholischen Glauben; von dem Bekenntnisse des katholischen Glaubens; von den verbotenen Büchern; von Aberglauben und Zauberei; von den Sacramenten der Kirche; von der Taufe; von der Firmung; von dem Sacrament des Altars; von dem Meßopfer und der Feier der heiligen Messen; von dem Sacrament der Buße; von den Beichtigern und den vorbehaltenen Fällen; von der letzten Oelung; von der Priesterweihe; von den Eigenschäften der zu Ordinirenden; von den Eheverlöbnissen; von der Ehe und den Ehehindernissen; von den heiligen Lesungen; von der Predigt des Wortes Gottes; von dem Katechismus oder der christlichen Lehre der Jugend; von dem Gottesdienst und den kirchlichen Ceremonien; von den Reliquien, Bildern, dem Dienste und der Verehrung der Heiligen; von den Ablässen und dem Fegfeuer; von den Feiertagen; von dem Fasten und der Auswahl der Speisen; von den Privatschulen; von dem Seminar. Im zweiten Theil: von dem Leben und der Ehrbarkeit der Geistlichen; von den Prälaten und den Canonikern der Dom- und der Stiftskirchen; von dem Amt des Landdechanten; von den Kamerern; von den Pfarrern und Rectoren der Pfarrkirchen; von den Vicarien der incorporirten Kirchen und der canonischen Portion; von den Sacristanen und andern Clerikern der niederen Weihen; von den fremden Geistlichen; von der Residenz der Cleriker; von den canonischen Horen; von den Büchern der Geistlichen; von den Verleihungen der Pfründen und dem Patronatrecht; von den Institutionen; von den Resignationen auf Pfründen; von der Pluralität der Pfründen; von der Simonie; von dem Concubinat; von den Wucherzinsen und andern unerlaubten Verträgen; von den Kirchen, Kapellen, Oratorien und Altären; von den heiligen und geweihten Sachen; von der Erhaltung und Nichtveräußerung der Güter und Rechte der Kirchen; von den Zehnten und Opfern; von den Fabriken und den Procuratoren der Fabriken; von dem Erbrechte und den Testamenten der Cleriker; von den Begräbnissen und Exequien; von der kirchlichen Immunität. Im dritten Theil: von den Ordensleuten; von der Wahl und Bestätigung der Prälaten; von den Klosterfrauen; von den milden Stiftungen; von den Sodalitäten und Bruderschaften. Im vierten Theil: von der Jurisdiction und dem kirchlichen Gericht; von den Rechtssachen, welche nach Recht unvordenklicher Zeit und nach Gewohnheit an das bischöfliche Gericht des Sprengels gehören; von den Personen des kirchlichen Gerichts; von der Vollziehung der Processe; von den kirchlichen Censuren und andern gerichtlichen Strafen; von den Absolutionen; von den Appellationen; von den Visitationen; von der Abhaltung der Synoden und der Vollziehung der Synodalstatuten. Man sieht, diese Synodalstatuten bewegen sich in dem vollen Bewußtsein der Autonomie der kirchlichen Verwaltung. Wie ganz anders stellt sich die Sache heraus, wenn wir die Instructionen der gegenwärtigen bischöflichen Behörden für die Fassung der Pfarrrelationen zum Zwecke der Abhaltung der bischöflichen Visitationen betrachten. Hier ist die Geistlichkeit ohne Feststellung der kirchlichen und der staatspolizeilichen Grenzen der gegenseitigen Competenz vielfach in die Abhängigkeit von einer weltlichen Beamtung hineingedrängt. Wir haben drei solcher neuerschienenen Instructionen für die Entwerfung solcher Pfarrrelationen vor uns liegen, die Instruction für die Decane in der Erzdiöcese Freiburg,*) die Statuten für die Diöcese Mainz und

*) Abgedruckt im Archiv für die oberrheinische Kirchenprovinz, Bd. I. Heft 3. S. 287 ff.

die Visitations-Instruction für die functionirende Geistlichkeit in Würtemberg in dem Erlaß des königl. kathol. Kirchenrathes vom 13. Sept. 1817, 23. Mai 1820 und 21. März 1825. *) Die würtembergische Visitations-Instruction, welche sehr ins Einzelne eingeht, fordert, daß die wenigstens acht Tage vor der Visitation an den Decan einzusendende Pfarrrelation nach folgenden 12 Abschnitten entworfen werde. Erster Aschnitt: Verzeichniß der Kirchen- und Schuldiener. — Zweiter Abschnitt: Verzeichniß der Staats- und Gemeindebeamten. — Dritter Abschnitt: Zustand der Pfarrei. Angabe, wer die Kirchen- und Schuldiener zu ernennen habe; Angabe der Zehnt- und Gutsherren, der Filiale, Weiler, Höfe, welchem Oberamt und welcher Gemeinde sie zugetheilt seien, ob sie eigene Kirchen oder Kapellen, Kirchhöfe, eigene Caplaneien, eigenen Gottesdienst und welchen sie haben? — Vierter Abschnitt: Seelenzahl, im Pfarrort, in den Filialen, nach der Confession, ob abwesend, Inländer, Ausländer; Angabe der im letzten Jahr Geborenen nach dem Geschlecht, Eheliche, Uneheliche; Angabe der im letzten Jahr Gestorbenen, ihres Alters, der Ursache ihres Todes; Angabe der im letzten Jahr Getrauten. — Fünfter Abschnitt: Gottesdienstordnung. Angabe des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen, an Werktagen, Predigtamt, Katechesen, Bruderschaften, Processionen, Betstunden, Gottesdienst in der Charwoche, Abläße, Weihungen, Pfarrhandlungen für Mitglieder eines andern Bekenntnisses, Patrocinien, Kirchweihe, abgestellte Feiertage, teutsche Formulare bei Spendung der Sacramente, teutscher Kirchengesang, Gottesdienstordnung in den Filialen; Angabe außerordentlicher Gottesdienste und Andachten; Angabe des Beifalls oder der Abneigung der Gemeinde gegen die bestehende Gottesdienstordnung, Einführung neuer Andachten, Aushilfe von Ordensgeistlichen und anderer Geistlichen für den Pfarrer, Wallfahrten. — Sechster Abschnitt: Von der Pfarrkirche, den Filialkirchen und Capellen. Zustand der Kirchengebäude und Kirchenzugehörden, Inventar über die Kirchensachen, Sorgfalt des Meßners, Orgel, Opferstöcke, Lage und Einrichtung des Kirchhofs, Begräbniß, Kirchen- und Capellenfonds, Schulstiftungen, Stiftungsrath und Kirchenconvent, Sorge für die Stiftungen, Jahresrechnungen, Dienstführung der Stiftungs- und Heiligenpfleger, Mehrung der Kirchenfonds, Gründung neuer Stiftungen seit der letzten Visitation; Angabe der Verwaltungskosten bei der Fabrik. — Siebenter Abschnitt: Von den Kirchen- und Pfarrbüchern und der Pfarrregistratur. Beschreibung der Tauf-, Trauungs- und Todtenregister, Duplicate, Aufbewahrung und Führung der Familienregister, Sammlungen für das Waisenhaus, Sammlung und Aufbewahrung der königlichen und bischöflichen Verordnungen, Verkündung mit dem Placetum regium nicht versehener kirchlichen Verordnungen, Führung eines Buches für die wöchentlichen Predigten, Kirchen- und Schulkatechesen, eines Verkündbuches, einer Gottesdienstordnung, eines Buches für die Ortschronik mit Bemerkung aller kirchlich, moralisch, bürgerlich und wirthschaftlich wichtigen-statistischen Angaben, für die Real- und Personalsschuldigkeiten des Pfarrers, für die Gerechtsame der Pfarrei, für die Liste der Jahrtage und anderer gestifteten Functionen, für die Angabe der üblichen Stolgebühren und Opfer, der Competenz des Pfarrers, der Cooperaturen, Caplaneien, der Dotation des ständigen Vicars, der kirchlich und politisch merkwürdigen Ereignisse im Ort auf jedes Jahr, Aufbewahrung der ältern Pfarrverkünd- und anderer Kirchenbücher, Führung und Erneuerung einer Pfarrbeschreibung, Haltung eines Pfarrkastens für die Aufbewahrung der Pfarracten und Führung eines Generalkatalogs über diese. — Achter Abschnitt: Von dem Pfarreinkommen und den Pfarreigebäuden. Angabe des richtigen Empfangs der Pfarrcompetenz, des Zehnten von dem Pfarrer, Aufzeichnung sämmtlicher Einnahmen, Bezug der bür-

*) In Lang's Sammlung S. 533 ff.

gerlichen Ortsnutzungen durch den Pfarrer; Angabe der im letzten Jahre durch ihn gezahlten Steuern für Besoldungsgüter und Gefälle, ob ihm die Congrua von 500 fl. freigeblieben sei, ob liegende Güter, Waldungen u. s. f. bei der Pfarrei seien, und welche, ob in Selbstverwaltung oder verpachtet, im welchem Zustand, ob ein Garten beim Pfarrhaus sei und in welchem Zustand, ob die Pfründe Capitalien habe, zu wie viel Procenten und ob gerichtlich versichert, ob ein Pfarrurbar vorliege und von welchem Jahr, ob das Pfarrhaus mit allen seinen Nebengebäuden in gutem baulichen Zustand sei, ob der Pfarrer den jährlichen Bauschilling verwende und die Bauschuldigkeiten an den Pfarrgebäuden besorge, welche jedem Miether obliegen, wie Weißen ꝛc.; Angabe der Baupflichtigkeit. — Neunter Abschnitt: Von dem Pfarrer (Pfarrcaplan). Rechenschaft über dessen Studien, Bibliothek; besteht eine für die Pfründe gestiftete Bibliothek? Zustand der Landcapitels-Lesegesellschaft, liefert der Pfarrer Aufsätze zu den Conferenzen, Klagen oder Wünsche über diese; lebt der Pfarrer im Frieden mit den übrigen Geistlichen des Orts, mit den Ortsvorstehern der Gemeinde, Klagen über sie, über den Privatpatron oder Gutsbesitzer; hält der Pfarrer unter seinen Hausgenossen gute Zucht und führt er eine musterhafte Haushaltung? Hat er Schulden, und welche Verfügungen sind deßhalb getroffen? Steht er nicht mit einem ausländischen Geistlichen in Verbindung und zu welchem Zweck? Wie steht der Pfarrer mit dem Geistlichen einer andern Confession im Ort selbst oder in der Nachbarschaft? — Zehnter Abschnitt: Von den Hilfspriestern und den unangestellten in- und ausländischen Geistlichen. a) Capläne. Welche Geschäfte hat der Caplan in der Kirche und in der Schule, und wie besorgt er sie? Welches sind seine Gaben, zumal zu predigen, zu katechisiren; trägt er das Christenthum rein, ohne Aberglauben, Mystik und Aufklärerei vor; hat er wissenschaftliche Bildung? Welches ist sein moralisch-religiöser Charakter und Wandel? Zeigt er im Umgang mit Andern Gefälligkeit, Anstand und Würde, auch in der Kleidung? Gewöhnt er sich nicht an ein unzeitiges Auslaufen und Wirthshäuserbesuch? Lebt er mit dem Pfarrer, mit den übrigen Geistlichen der Gemeinde im Frieden, trachtet er auf unedeln Wegen nach Volksgunst, erbettelt er Geschenke, gibt er ohne pfarramtliche Erlaubniß Benedictionen und hält er religiöse Zusammenkünfte? u. s. w. b) Vicarien. Wie verhält sich der Vicar in allen unter a) bei dem Caplan erwähnten Verhältnissen, was erhält er an Verpflegung, an Besoldung, Accidentien? Nimmt er ohne Genehmigung des Pfarrers keine Aenderung an der Gottesdienstordnung vor? Fügt er sich in die Hausordnung und ist er gehorsam? c) Unangestellte inländische Geistliche. Im welcher Absicht hält er sich im Ort auf, welches ist sein und seiner Hausgenossen sittlicher Wandel? Welche Kenntnisse besitzt er vorzugsweise und wozu könnte er noch verwendet werden? Wirken seine Grundsätze nicht nachtheilig auf das Pfarramt, auf liturgische Verbesserungen, auf die Ehrfurcht gegen landesherrliche und bischöfliche Verordnungen? Unterhält er keine auswärtige ordnungswidrige Verbindungen? Wird er zum Gottesdienst gebraucht? Nimmt er ohne pfarramtliche Erlaubniß Benedictionen oder andere kirchliche Handlungen vor, veranstaltet er religiöse Zusammenkünfte? Woraus bezieht er seinen Unterhalt? Reichen seine rechtmäßigen Einkünfte zu seiner standesmäßigen Unterhaltung zu? Nimmt er zu abergläubischen und sonst unedeln Erwerbsquellen seine Zuflucht? d) Ausländische unangestellte Geistliche. Wie verhält sich ein solcher Geistlicher in allen unter c) angeführten Verhältnissen? Hat er zu seinem Aufenthalt Polizeierlaubniß und kann er sich durch genügende Zeugnisse über seine früheren Verhältnisse ausweisen? — Eilfter Abschnitt: Von der Schule. Besorgen der Pfarrer und die Hilfspriester den Religionsunterricht in der Schule des Orts und der Filiale unter der Woche? Ob er die Schule beaufsichtige, ob er für den Unterricht der Schulincipienten sorge, ob die Sonntagsschule gehörig gehalten werde? Ob die Schulmeister fleißig

seien und den Religionsunterricht verstehen, ob sie sittlich und folgsam seien, ob die Schulkinder erst nach dem 14ten Jahr und nach einem zweimaligen vollen Religionscurse zur Communion zugelassen und aus der Schule entlassen werden? Ob eine Schulbüchersammlung, und von wem benützt, bestehe? — Zwölfter Abschnitt: Von der Gemeinde. Wie der sittliche und religiöse Zustand der Gemeinde im Allgemeinen sei? Welche Ausschweifungen hier vorzugsweise bestehen, zu welchen Zeiten, aus welchen Quellen, mit welchen Mitteln der Pfarrer sie bekämpfe? Was für Sittlichkeit und gute Polizei zu beseitigen und einzuführen sei? Wie viele Kinder seit der letzten Visitation geboren worden, ob die Ehen zu- oder abgenommen, ob die Eheleute ihre Pflichten erfüllen, wie die Kinderzucht und Hausordnung sei, wie viele Trennungen von Tisch und Bett seit der letzten Visitation vorgekommen? Wie viele Selbstmorde, ob aus Krankheiten oder Unsittlichkeit, ob der Gottesdienst fleißig besucht werde und auch von aus der Sonntagsschule Entlassenen? Ob eine vernünftige Hausandacht zu- oder abgenommen, welche Gebetbücher vorzüglich in der Gemeinde verbreitet seien? Ob an Sonn- und Feiertagen öffentliche Lustbarkeiten, zumal Tänze, gestattet werden, und wie oft im Jahr? Ob Privathäuser zur Verführung zur Unzucht geduldet werden? Ob die Dorfwache den Unordnungen, zumal während des Gottesdienstes, begegne, zu dessen Zeit keine Zusammenkünfte in Wirthshäusern dulde, ob auch die Hirten und Schäfer den Gottesdienst besuchen? Ob die Polizeiverordnungen über Nachtschwärmerei, Wirthshausbesuch, Gassenbettel ꝛc. gehandhabt werden? Ob bei Ruggerichten der Pfarrer über Interessen der Ordnung gehört werde? Ob die weltliche Obrigkeit mit der Geistlichkeit zur Erhaltung der Ordnung und für das Wohl der Kirche und Schule zusammenwirke? Ob gegenwärtig keine auffallende Unordnung bestehe, und ob und mit welchem Erfolg Abhilfe gesucht worden sei? Ob die Kirchenconvente alle Monate gehalten und fleißig besucht, ob die Protocolle ordentlich geführt werden; was hier noch zu wünschen sei? Ob der Wohlthätigkeitsverein vorschriftmäßig wirksam sei, ob eine Industrieschule errichtet und für die verschiedenen Armen gesorgt sei? Ob und welche merkwürdigen Unglücksfälle, schwere Verbrechen, ausgezeichnete gute Handlungen, Stiftungen und Einrichtungen ausgeführt worden? Ob in der Pfarrei andere Religionsverwandte wohnen und die Pfarrkinder im confessionellen Frieden mit einander leben; ob jene keine Eingriffe in die Rechte der Katholiken machen; ob im Ort keine Separatisten, die den Gottesdienst versäumen oder verachten, erklärte Verächter der Religion, der Sittlichkeit und der Kirchenzucht wohnen? Ob sich keine neuen, der practischen Religion nachtheilige, irrige, schwärmerische oder ungläubige Meinungen in der Gemeinde zeigten; wie der Pfarrer hier zu belehren sucht? Mit welchem Erfolg? Ob und wann die Anhänger Zusammenkünfte halten, was sie darin thun, welche Schriften sie gebrauchen? Ob auf die letzte Visitationsrelation ein Receß eingekommen und befolgt worden sei, oder ob sich deßwegen Hindernisse ergeben und welche? — Wir erkennen in diesem würtembergischen Formular für eine Pfarrrelation kein Muster. Wir finden darin eine zu große Aeußerlichkeit, hinter welcher die Kunde des innerlichen Lebens der Pfarrgeistlichkeit und der Gemeinde großentheils verschwindet; in Manchem mehr eine staatspolizeiliche Berichterstattung als eine kirchliche; die hier zu beantwortenden Fragen mahnen nur gar zu oft an ein Verhör, in welches der katholische Glaube mit seinen tiefsten, innersten Kundgebungen im Gottesdienst und in der Seelsorge genommen wird; einen äußerlichen formalistischen Materialismus, der schon der staatlichen Statistik als ungenügend gelten muß, der aber vollends dem Leben der Kirche ungemäß ist. Man erkennt hier die Anschließung der Kirchenverwaltung an den äußerlichen Formalismus einer büreaucratischen Staatsverwaltung, welche in dem mechanischen Tabellen- und Controlewesen sich dem wirklichen Leben des Volkes immer mehr entfremdet. Wenn dadurch der Zweck der Oberaufsicht in dem

doch mehr in der äußern Anordnung des gesellschaftlichen Lebens waltenden Staat schon nicht erreicht wird, wie viel weniger muß dieses der Fall sein bei der Leitung der Kirche, die doch ein wahres Regiment der Seelen ist. Steht hier schon an sich die schriftliche Berichterstattung weit hinter der mündlichen zurück, so müssen vor Allem diese schriftlichen Berichte dem kirchlichen Leben angemessen, treu, lebendig sein; neben den materiellen Seiten des kirchlichen Lebens aber auch die geistigen und geistlichen, und zwar, wie billig, vorzugsweise behandeln. Selbst wenn eine solche Pfarrrelation sich treu an das wirkliche Wesen und Leben einer christlichen Gemeinde anschließt, wird sie noch manche Kunde vermissen lassen, welche eine mündliche Communication erschließen würde. Daß den Pfarrbericht noch ein Decanatsbericht einbegleitet, das hilft wenig; dadurch, daß er sich noch allgemeiner hält und halten muß, wird das Bild des Zustandes der zu beschreibenden Pfarrei noch unbestimmter und blasser. Unter diesen Umständen erwacht die Sehnsucht nach der Wiederherstellung jener Versammlungen wieder, welche früher die Erzpriester auf dem Lande meist am Anfang jedes Monats mit den Priestern ihrer Christianität gehalten, an deren Stelle später, sie aber nicht ersetzend, die Pastoralconverenzen getreten sind; es erwacht ferner auch in dieser Hinsicht das Verlangen nach Wiedereinführung der Diöcesansynoden, auf welchen früher die Pfarrer Rechenschaft über die Verwaltung ihrer Pfarrei abgelegt haben. Daß auch bei der Ausübung der höhern und höchsten Aufsicht in der Kirche die mündliche Berichterstattung der schriftlichen vorgezogen wird, zeigt der Umstand, daß einmal die Bischöfe auf der Provincialsynode Rechenschaft über die Verwaltung ihrer Sprengel ablegen mußten, und dann auch deren Pflicht, zu bestimmten Zeiten in Rom selbst zu erscheinen und Rechenschaft über ihre Verwaltung abzulegen — eine Pflicht, die sich im Anfang allerdings nur auf die Bischöfe des römischen Metropolitansprengels bezog, später aber in ihrem Eid allen Bischöfen auferlegt wurde, da es dort heißt: „Limina Apostolorum singulis annis aut per me, aut per certum nuncium visitabo, nisi eorum absolvar licentia.“ Später wurden die Fristen für diese sogenannte visitatio liminum je nach der Entfernung erweitert; sie selbst aber von Sixtus V. in der Constitution Romanus pontifex und noch von Benedict XIV. durch die Constition Quod sancta vom 23. Nov. 1740 eingeschärft. Nachdem aber die Praxis nachgegeben hat, daß der Bischof, wenn er verhindert ist, persönlich zu erscheinen, sich durch ein Mitglied seines Capitels oder einen andern Priester vertreten lassen darf, so ist auch hier später die Schriftlichkeit eingetreten, indem außer der Pflicht zur Visitatio liminum zu festgesetzten Zeiten von den Bischöfen eine sogenannte Relatio status an den apostolischen Stuhl erstattet werden muß, worin der Bischof über sein oberhirtliches Amt, über sämmtliche Verhältnisse, welche sich auf den Zustand ihrer Kirchen, auf die Disciplin der Geistlichkeit und des Volkes, und das Heil der ihrer Sorge anvertrauten Seelen beziehen, dem Papst Rechenschaft ablegen soll; abgesehen davon, daß jeder Bischof an den apostolischen Stuhl noch außerdem über eintretende Verhältnisse an den Papst berichten soll, wenn sie zur Zuständigkeit des apostolischen Stuhls gehören. Den besten Begriff, welchen Inhalt und welche Fassung eine bischöfliche Relatio status Ecclesiæ haben soll, gibt die von Prosper Lambertini, dem spätern Papst Benedict XIV., verfaßte Instruction, welche auf Veranlassung der im J. 1725 von Benedict XIII. im Lateran gehaltenen römischen Synode von der heiligen Congregation des Conciliums erlassen wurde, an welche sich die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen bei der Entwerfung ihrer Relation zu halten haben, obgleich, wie die Instruction selbst bemerkt, auf den Fall, daß diese Prälaten noch etwas Mehres für den Bedarf ihrer Kirchen und Sprengel beizufügen haben, dieser Zusatz ihnen völlig freistehe. Diese Instruction theilen wir hier wörtlich mit; sie zerfällt in 9 §§. — § I. Von dem ersten Hauptstück der Relation, welches den materiellen Zustand der Kirche betrifft. In diesem ersten

Hauptstück der Relation ist Folgendes darzustellen: 1) Einsetzung, 2) Grenzen, 3) Privilegien und Prärogativen des Bisthums, Erzbisthums oder Patriarchats. 4) Zahl der Städte und Ortschaften, welche dem Bisthum, Erzbisthum oder Patriarchat unterworfen sind. 5) Zustand der Dom-, Metropolitan- oder Patriarchalkirche, zugleich mit Angabe der Zahl der Domherren und der andern dem Chordienst bestimmten Geistlichen, ob errichtet worden seien die Pfründen eines Pönitentiars und Theologen. 6) Zustand der Collegiatkirchen, ebenfalls mit Angabe der Zahl der Stiftsherren und jener, welche dem Chordienst in denselben anwohnen, und ob in den Collegiatkirchen eine Präbende für einen Theologen errichtet ist. 7) Zustand und Zahl der Pfarrkirchen und anderer Kirchen und Oratorien im Bisthum, Erzbisthum oder Patriarchat; wobei besonders anzugeben ist, ob die Dom-, Metropolitan- oder Patriarchalkirche und die Collegiatkirchen, die Oratorien, ferner die Pfarrkirchen und übrigen Kirchen mit den heiligen Geräthschaften versehen seien, und welche von ihnen besondere Baufonds (Fabriken) haben. 8) Die Zahl der Manns- und Frauenklöster, wobei darzustellen ist, ob einige der Mannsklöster seiner Jurisdiction, und ob und welche Frauenklöster ihm oder Regularprälaten unterworfen seien. 9) Ob in dem Bisthum ein Priesterseminar bestehe, wie viele Cleriker darin unterhalten werden, ob eine Taxe und in welchem Betrag festgesetzt sei, ob irgend welche Pfründen mit demselben vereinigt und überhaupt welche und wie groß die Einkünfte des besagten Seminars seien. 10) Zahl der Hospitäler, Collegien, Brüderschaften und anderer milden Stiftungen, welche im Bisthum, Erzbisthum oder Patriarchat sind, und welche ihre Einkünfte seien. 11) Ob Leihhäuser und wie viele vorhanden seien, zugleich neben andern, den materiellen Zustand der Kirche betreffenden Anstalten und Verhältnissen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß ein vollständiger Bericht über den materiellen Zustand nur in der ersten Relation gegeben werden darf, welche von dem Bischof, Erzbischof oder Patriarchen erstattet wird; denn in den spätern Berichten wird es hinreichen, daß sie sich auf den ersten beziehen, wenn nicht etwas Neues, was sich auf den besagten materiellen Zustand bezieht, sich ereignet hat, welches der Berichterstatter der heiligen Congregation mittheilen zu müssen glaubte. — § II. Von dem zweiten Hauptstück der Relation, welches den Bischof, Erzbischof, Primas und Patriarchen selbst betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Ob er das Gebot der Residenz, welches von den heiligen Satzungen, dem Trienter Kirchenrath und durch die Constitution Urbans VIII. vorgeschrieben worden, erfüllt habe, und ob er einige und welche Zeit er abwesend gewesen, und ob über die Concilienmonate hinaus, und ob mit oder ohne Erlaubniß des hl. Stuhls. 2) Ob und wie oft er die Visitation der ihm anvertrauten Diöcese vorgenommen habe. 3) Ob er selbst oder durch einen andern Bischof die heiligen Weihungen ertheilt und das Sacrament der Firmung gespendet habe. 4) Ob und wie oft er die Diöcesansynode versammelt, und wenn der Bischof keinem Erzbischof unterworfen ist, ob er der Provincialsynode jenes Erzbischofs, welchen er nach der Anleitung des Tridentinums zu wählen gehalten ist, um dessen Provincialsynode anzuwohnen, beigetreten sei, und wenn es ein Erzbischof ist, ob er die Provincialsynode gehalten habe, und welche Suffragane ihr angewohnt haben. 5) Ob er das Wort Gottes selbst gepredigt oder bei rechtmäßiger Verhinderung taugliche Männer zur heilsamen Besorgung dieses Predigtamtes aufgestellt habe. 6) Ob er ein Depositar der Strafen und Geldbußen habe, und ob dieselben frommen Zwecken zugewendet worden. 7) Welche Taxe und ob die von Innocenz in seiner Kanzlei eingehalten werde. 8) Ob er Etwas habe, was ihm in Handhabung des bischöflichen Amtes, der kirchlichen Jurisdiction, sowie des Schutzes der Freiheit und Immunität der Kirchen entgegenstehe. 9) Ob er irgend ein frommes Werk für die Kirche, für das Volk oder für die Geistlichkeit ausgeführt habe. — § III. Von dem dritten Hauptstück, das die Weltgeistlichkeit betrifft. In diesem

Hauptstück ist darzustellen: 1) Ob die Domherren und die übrigen zum Chor der Dom-, Metropolitan- oder Patriarchalkirche, sowie der Collegiatkirchen bestimmten Geistlichen im Chor fleißig seien. 2) Ob sie außer der Matutine, den Laudes und den andern canonischen Horen an jedem Tag die Conventsmesse feiern. 3) Ob an jedem Tag sie dieselbe für die Wohlthäter bestimmen. 4) Ob sie ihre Constitutionen haben und sie pünctlich beobachten. 5) Ob Jene, welche die Präbende des Pönitentiars oder Theologen haben, das erfüllen, was zu erfüllen ist, und wie. 6) Ob die Pfarrer in ihren Pfarreien Residenz halten. 7) Ob sie das Ehe- und Taufbuch, und die andern Bücher, welche sie nach Vorschrift des römischen Rituals halten sollen, wirklich halten. 8) Ob einige derselben der Hilfe anderer Priester bedürfen, um die Sacramente dem Volk zu spenden. 9) Ob dieselben selbst oder, falls sie rechtmäßig behindert sind, durch andere Fähige, wenigstens an den Sonn- und Feiertagen die ihnen vertrauten Gemeinden nach ihrer und deren Fähigkeit mit heilsamen Worten weiden, indem sie dieselben lehren, was zu wissen Allen zum Heil nothwendig ist, nach der Mahnung des Tridentinums und des vorerwähnten römischen Concils. 10) Ob sie wenigstens an den Sonn- und andern Festtagen in ihren Pfarreien die Anfangsgründe des Glaubens und den Gehorsam gegen Gott und die Eltern, die Kinder und die andern dieser Hilfe Bedürftigen lehren, und ob und welche ihnen in der Vollbringung dieses Werks Hilfe leisten, und ob sie mit Frucht dieses so nöthige Werk in den einzelnen Pfarreien vollbringen. 11) Ob die einzelnen Pfarrer und die übrigen, die Seelsorge übenden Geistlichen an den einzelnen Sonn- und gebotenen Festtagen die Messe für das ihrer Sorge anvertraute Volk lesen. 12) Ob und was vorausgeschickt werde, ehe Jemand zur ersten Tonsur und zu den niedern Weihen zugelassen werde, und ob die in die heiligen Weihen Einzuführenden vor dem Empfange einer jeden heiligen Weihe frommen Betrachtungen, sogenannten geistlichen Uebungen, einige Tage hindurch in irgend einem Kloster sich hingeben. 13) Ob alle Vorgenannten stets clerikalische Kleidung tragen, und ob rücksichtlich des Vorrechts des Gerichtsstandes die Anordnungen des heiligen Kirchenraths von Trient Sess. 23. cap. 6 de ref. und der Constitution unseres heiligsten Papstes Benedicts XIII., welche auf demselben römischen Concil ergangen, beobachtet werden. 14) Ob Conferenzen über die Moraltheologie oder über Gewissensfälle und auch über die heiligen Gebräuche und wie viele Male gehalten werden, und welche ihnen anwohnen und welcher Erfolg von ihnen erzielt werde. 15) Welches die Sitten der Weltgeistlichkeit seien und ob einiges Aergerniß in ihr sei, welches einer stärkern Abhilfe bedürfe. — § IV. Vom vierten Hauptstück, das die Klostergeistlichkeit betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Ob die Klostergeistlichen, welche die Seelsorge üben, und der bischöflichen Jurisdiction, Visitation und Correction in Betreff dessen unterworfen sind, was die Seelsorge und die Verwaltung der Sacramente betrifft, das ihnen vertraute Amt treu erfüllen in Gemäßheit dessen, was in dem vorigen Hauptstück über die Pfarreien der Weltgeistlichen gesagt worden ist. 2) Ob irgend ein Mönch außer dem Kloster lebe; ob Einige in der Diöcese seien, welche von ihren Obern, unter Beobachtung des Erforderlichen, aus dem Kloster gewiesen worden, oder ob irgend ein Mönch innerhalb des Klosters lebe, welcher aber außerhalb desselben gemeinkundig sich so verfehlt habe, daß er dem Volk zum Aergerniß gereichte, und wie er in diesen Fällen gegen die so sich Verfehlenden ahndend einschreite. 3) Ob er von seiner ihm delegirten Gewalt bei der Vornahme der Visitation der Klöster und der Mönchshöfe Gebrauch gemacht habe, auf welchen Mönche nicht in der von den heiligen Constitutionen vorausbestimmten Zahl unterhalten werden, und welches die Sitten der Mönche seien, die in den besagten Conventen und auf den Mönchshöfen leben. 4) Ob er endlich irgend ein Hinderniß bei den Ordensleuten in der Ausübung der in jenen Fällen delegirten Jurisdiction finde, welche ihnen übertragen

ist von dem heiligen Trienter Kirchenrathe oder von den Constitutionen der Päpste und namentlich von der Bulle des Papstes Clemens X., welche anfängt Superna. — § V. Von dem fünften Hauptstück der Relation, welches die Klosterfrauen betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Ob die dem Bischof unterworfenen Klosterfrauen ihre Constitutionen beobachten. 2) Ob die Clausur in deren Klöstern unverletzlich beobachtet werde. 3) Ob einige Mißbräuche in derselben Klöstern eingeschlichen seien, welche des Rathes, der Hilfe der heiligen Congregation bedürfen. 4) Ob außer dem ordentlichen Beichtiger ein anderer außerordentlicher von ihm zwei oder drei Mal im Jahre angetragen worden sei. 5) Ob die Einkünfte der besagten Klöster getreulich verwaltet werden, und ob die Aussteuer der Klosterfrauen entrichtet, und wie sie bezahlt worden sei. 6) Ob er in den Frauenklöstern, welche Klosterprälaten unterworfen sind, gesorgt habe, daß die Clausur der besagten Nonnen genau eingehalten worden sei, und ob er gegen die Ungehorsamen und gegen die Widersprechenden mit kirchlichen Censuren und andern Rechtsmitteln eingeschritten sei. 7) Ob die Klosterbeichtiger, ob ordentliche oder außerordentliche, dieser Klosterfrauen von ihm genehmigt worden seien, ehe er deren Beichten abgenommen habe. 8) Ob er unter Beiziehung der Klosterobern alljährlich Rechenschaft über die Verwaltung von Jenen gefordert habe, welche die Güter verwaltet haben, die zu diesen, den Regularen unterworfenen Frauenklöstern gehören, und ob deren Einkünfte getreulich verwaltet worden, und ob Anderes erfüllt worden, was in der Bulle Gregors XV. vorgeschrieben wird, welche beginnt: Inscrutabili. — § VI. Von dem sechsten Hauptstück, welches das Seminar betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Wie viele Alumnen sind im Seminar? 2) Werden sie gehörig in der kirchlichen Disciplin herangebildet? 3) Welchen Studien widmen sie sich und mit welchem Erfolg? 4) Dienen sie an Festtagen in der Domkirche und an andern Orten der Kirche? 5) Hat er mit Beirath der beiden ältern Domherren, die er erwählt hat, das für die rechte Verwaltung Nöthige angeordnet? 6) Visitirt er es bisweilen, und gibt er sich Mühe, daß die Constitutionen erfüllt werden? 7) Ist nach der Vorschrift des Trienter Kirchenraths eine Taxe festgesetzt, und wird sie gefordert, und sind einige in der Bezahlung derselben säumig? — § VII. Von dem siebenten Hauptstück, welches die Kirchen, Brüderschaften und milden Stiftungen betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Ist in den Sacristeien aller und jeder Kirchen eine Tabelle der Meßlasten und der Jahrzeiten nach der Vorschrift der Decrete des Papsts Urbans VIII. heiligen Andenkens aufgehängt, und ist denselben pünctlich genügt worden? 2) Werden in den Bruderschaften, Schulen und andern milden Stiftungen die frommen Werke, welche von den Stiftern auferlegt worden, pünctlich in Vollzug gebracht? 3) Hat er in jedem Jahr sich von den Verwaltern dieser Stiftungen Rechnungen stellen lassen? 4) Hat er das Leihhaus visitirt, und hat dasselbe Einkünfte, welche über die Unterhaltung der Bediensteten und andere nöthige Ausgaben hinaus noch einen Ueberschuß abwerfen, und zu welchen Zwecken werden jene Einkünfte verwendet, und wenn Etwas von ihnen begehrt wird, ob Geld oder Getreide, wenn es sich um das Getreideleihhaus handelt, empfangen die Leute es von ihm? 5) Hat er die Krankenhäuser visitirt, Ablegung der Rechnungen von den Verwaltern gefordert, und nachgesehen, ob den Kranken die Nothdurft für Seele und Leib in ihnen gespendet werde? — § VIII. Vom achten Hauptstück der Relation, welches das Volk betrifft. In diesem Hauptstück soll dargestellt werden: 1) Welches sind die Sitten des Volkes und gedeiht es in Frömmigkeit? 2) Ist bei ihm irgend ein Mißbrauch eingeschlichen oder irgend welche schlimme Gewohnheit in demselben entstanden, welche des Rathes und der Abhilfe des apostolischen Stuhles bedarf? — § XI. Vom letzten Hauptstück, welches die Postulate betrifft. Zuletzt können die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen, welche die Berichte

über ihre Kirchen an die heilige Congregation übersenden, wenn sie einige Postulate in Betreff der Regierung ihrer Kirche vorzutragen haben, dieselben vortragen mit einer klaren Darlegung der Thatsache und aller Verhältnisse, und sofern die Postulate gerichtliche Geschäfte betreffen, sollen sie angeben, ob sie bei andern Gerichten schon eingebracht sind, oder ob über dieselben Entscheidungen anderer Gerichte schon vorliegen, damit, nach reiflicher Erwägung von Allem, die heilige Congregation die entsprechende Antwort auf die vorerwähnten Postulaten geben könne. — Das sind nun die Gegenstände, welche als zur Aufnahme in diese Instruction geeignet erachtet worden. Findet sich noch Etwas, was die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen nach dem Bedarf ihrer Kirchen und Sprengel hinzufügen zu müssen glauben, so mögen sie wissen, daß ihnen frei stehe, hinzufügen, was sie hinzufügen und zur Kenntniß der heiligen Congregation zu bringen für nöthig erachten werden, welche nach Norm der Liebe und Gerechtigkeit selbst erledigen wird, was sie erledigen kann, und das Wichtigere dem Papst vortragen wird, welcher immer wünschen wird, so weit es mit dem Herrn zulässig ist, seinen Brüdern, den Bischöfen zu willfahren. Diese Instruction hält sich in strengem kirchlichen Geist auf dem Gebiet, welches der Kirchenrath von Trient der Kirchengewalt angewiesen hat, und gibt ein treues Bild von der päpstlichen Aufsicht über die bischöfliche Verwaltung, wie sie das Tridentinum begrenzt hat. Diese bischöflichen Relationes status ecclesiæ halten sich an die Schlüsse der letzten allgemeinen Kirchenversammlungen, wie sich die Pfarrrelationen an die Statuten der Diöcesansynoden gehalten haben. Es ist kein Zweifel, daß sowohl diese bischöflichen als die pfarrlichen Berichte über den Zustand der Kirche, wenn sie nach den kirchlichen Vorschriften entworfen werden, der höhern Kirchengewalt jenes volle Maaß der Information gewähren, deren sie zu ihrer Wirksamkeit bedarf, und es ist nur zu wünschen, daß sie gehörig und periodisch erstattet werden. Die segenreichen Folgen werden nicht ausbleiben. [Buß.]

Bernard, Claude, der arme Priester oder Pater Bernard genannt, machte im 17ten Jahrhundert in Paris, ja in ganz Frankreich nicht geringes Aufsehen, und wurde von Vielen für einen Heiligen gehalten. Seine Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der des hl. Franz von Assisi. Geboren am 26. Dec. 1588 zu Dijon, Sohn eines angesehenen Rechtsgelehrten, studirte Bernard die Jurisprudenz und war bald wegen seiner Lebenslust und seines Humors der Liebling aller Gesellschaften. Aber plötzlich verwandelte sich der Lebemann in einen Bußprediger und Asceten. Sein verstorbener Vater war ihm in einer Vision erschienen und hatte ihn gewarnt. Von nun an lebte Bernard zu Paris als ein Vater der Armen, denen er Alles, auch eine Erbschaft von 400,000 Franken schenkte und für die er überdieß selbst bettelte. Seine feurigen Predigten wurden mit Enthusiasmus und großem Erfolge gehört. Seine übrige Zeit brachte er in Spitälern und Gefängnissen zu, um wo möglich jede Seele zu retten. Aber er pflegte auch die Leiber der Kranken und leistete ihnen die niedrigsten und eckelhaftesten Dienste. Endlich erlag er seinen Mühen. Er hatte einen verstockten Sünder zum Galgen begleitet und sich dabei so stark angegriffen, daß er ein heftiges Fieber bekam, welches seinem Leben am 23. März 1641 ein Ende machte. Sein Leben ist öfters beschrieben worden, z. B. vom Jesuiten Lempereur, und wiederholt wurde der Wunsch nach Heiligsprechung dieses frommen Mannes laut. Aber auch ohne Canonisation ist sein Andenken in Frankreich sehr geehrt. [J. C.]

Bernardus, Abt von Clairvaux, einer der großen Lehrer der abendländischen Kirche wurde zu Fontaine in Burgund im J. 1091 geboren. Sein Vater Tecelin oder Tesselin, aus altem adeligen Geschlechte, war meistens im Kriege, und seine Mutter Aletha, von frommer stiller Gemüthsart, besorgte die Erziehung des Knaben. Sie bestimmte ihn zum geistlichen Stande. In der Klosterschule der Kirche von Chatillon erhielt er den ersten zum Mönchstand vorbereitenden Unter-

richt. Bald zeigte sich ein lebendiger feuriger Geist in seinen Fortschritten und eine große Liebe zur Einsamkeit. Als er aber seine Mutter frühe verlor, suchten seine Freunde ihn der Zurückgezogenheit zu entreißen. Er übte sich mit großem Eifer in den Studien und der Dialectik. Einst als er in das Lager zu seinen Brüdern im burgundischen Heere ging, ergriff ihn der Gedanke an seine verstorbene Mutter mit großer Lebhaftigkeit. Er begab sich in eine am Wege stehende Kirche und betete, entschlossen Mönch zu werden, daß Gott ihn in seinem heiligen Vorsatze bestärken möge. Sogleich eilte er, sein Vorhaben auszuführen und dasselbe auch seinen Verwandten und Freunden mitzutheilen. Der erste, den seine Ueberredungskraft fortriß, war ein Onkel Bernards, ein begüterter ruhmvoller Krieger. Seine erwachsenen Brüder, mit Ausnahme eines Einzigen, der indeß später demselben Rufe der Gnade folgte, schlossen sich an. Sechs Monate lebte er mit seinen Genossen in einem Hause zu Chatillon zur Ordnung ihrer Angelegenheiten und damit er noch mehrere gewinne. Bernard zählte damals 23 Jahre. Als er und seine Brüder von dem väterlichen Hause Abschied nahmen, sagte der älteste zu dem jüngsten: „Sieh einmal, unser ganzes Erbtheil gehört nun dir;" worauf dieser: „also euch der Himmel, und mir die Erde, das ist doch keine gleiche Theilung." Bernard und seine Genossen wählten das arme Kloster Cisteaux (Cistercium) in einer Einöde des Bisthums Chalons-für-Saone, gegründet im J. 1098 von Robert, dem Stifter des berühmten Cistercienserordens. Eben stand Stephan Harding aus England, Roberts Nachfolger, diesem Kloster vor, als Bernard mit 30 Gefährten im J. 1113 um Aufnahme bat. Schon im Anfange seines Aufenthaltes zog er die Bewunderung auf sich durch seine mit großer Zurückgezogenheit verbundene ungemeine Thätigkeit, sowie durch die Gewalt, womit er seine sinnliche Natur beherrschte. Auf dem Felde arbeitend, erhob er frei seinen Geist zur Betrachtung, gestehend: „was er in der Erklärung der heiligen Schrift vermöge, und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge, habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keinen andern Lehrmeister gehabt, als die Buchen und die Eichen." Sein Ruf zog Viele herbei — schon in den ersten zwei Jahren wurden zwei neue Klöster gestiftet, nach diesen das Kloster Clara vallis (Clairvaux), das berühmteste des Ordens, wozu der Ritter Hugo von Champagne dem Abte Harding ein wildes ödes Thal, ehemals Wehrmuthsthal genannt, im Bisthum Langres geschenkt hatte. Bernard, erst gegen drei Jahre Mönch, wurde Abt desselben (1115). Mit abgezehrtem Körper, einem Todten ähnlicher denn einem Lebenden, erschien er vor dem Bischof von Chalons, Wilhelm von Champeaux, um zum Abte ordinirt zu werden. Das streng-ascetische Leben drohte seine Gesundheit ganz zu zerstören. Der Bischof, darüber betrübt, behielt ihn ein Jahr lang unter seiner besondern Aufsicht, und ließ ihm eine Wohnung außer dem Kloster bauen, wo er, ohne sich um dessen Angelegenheiten zu bekümmern, bleiben mußte. Kaum hatte er aber seine Abtsstelle wieder übernommen, so kehrte er zu der alten Lebensweise zurück. Dadurch wurde seine Gesundheit vernichtet, er konnte nicht mehr genau die Vorschriften der Regel beobachten, mußte sich von dem Convent der Brüder zurückziehen und eine besondere Wohnung einnehmen. Er klagte sich später selbst an, daß er in ungemäßigter Hitze der Jugend seinen Körper geschwächt und ihn dem Dienste der Brüder entzogen habe. Die allgemeine Verehrung, in der er stand, zog bereits Viele aus allen Ständen zu ihm herbei, und er hatte jetzt schon an allen wichtigen Angelegenheiten der Zeit lebhaften Antheil, wozu ihn besonders eine große Ueberredungskraft befähigte. Dabei blieb sein inneres Leben ungestört. Seine damalige öffentliche Wirksamkeit erhellt aus den Briefen dieser Epoche, z. B. an den Erzbischof Heinrich von Sens, „über die Sitten und den Beruf der Bischöfe." Er nahm sich der Geistlichen an, welchen die Verbesserung ihrer Sitten den Haß der Mächtigen zuzog. Im Jahre 1128 wurde er zu dem Concil zu Troyes beigezogen,

und legte eine besonders thätige Hand an die dem Templerorden, auf den er auch eine Lobrede verfaßte, zu gebende Regel. Auch mit Peter dem Ehrwürdigen von Clugny trat er in vielfache Berührung, und während die Cluniacenser und Cistercienser einander mit eifersüchtigem Blicke anschauten, standen die zwei bedeutendsten Männer der beiden Orden in bestem Einvernehmen. Sowohl Bernard wie Peter stellten das Ideal einer klösterlichen Lebensweise dar und hielten die Realisirung desselben in jedem der beiden Orden für möglich. Im J. 1130 starb Papst Honorius II. Seinem Nachfolger Innocenz II. trat ein Gegenpapst in der Person des Cardinals Petrus Leonis, Anaclet II. (s. d. A.), entgegen. Da die Anhänger des Letztern in Rom die materielle Gewalt besaßen, so entschloß sich Innocenz, über die Alpen nach Frankreich zu gehen, um dort um so eher durch sein persönliches Erscheinen sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. In einer Versammlung der Prälaten des Reichs zu Estampes wurde er besonders auf die Verwendung des hl. Bernard hin einstimmig als der rechtmäßige Papst anerkannt. Auch Peter von Clugny entschied sich für ihn, obschon Anaclet in diesem Kloster Mönch gewesen war. Ebenso hatten sich in Teutschland die angesehensten Bischöfe für Innocenz II. erklärt. In Lüttich kam derselbe, von Bernard begleitet, mit Kaiser Lothar zusammen, welcher dem Papste versprach, ihn im folgenden Jahre mit bewaffneter Hand nach Italien zu geleiten. Eine drohende Mißhelligkeit beschwichtigte das Dazwischentreten Bernards. Auch die Großen und Bischöfe Aquitaniens, die sich dem Anaclet zuneigten, suchte Bernard durch Briefe und Zureden für Innocenz zu gewinnen. Von Lüttich zurückgekehrt, hielt der Papst (1131) eine große Versammlung zu Rheims. Bernard war stets um ihn und wohnte den Berathungen der Cardinäle bei. Im J. 1133 zog der Papst, von Lothar mit geringer Macht begleitet, nach Italien; der Letztere ließ sich in Rom von Ersterem zum Kaiser krönen. Doch behauptete sich Anaclet, dessen Stütze besonders der normännische König Roger und die Partei des Gegenkaisers Konrad war, fortwährend in der Stadt Rom. Deßhalb zog sich Innocenz wieder von da zurück und nahm seinen Aufenthalt in Pisa, einer wegen der Verbindung mit Frankreich bequem gelegenen Stadt. An dem (1134) daselbst gehaltenen Concil nahm auch Bernard lebhaften Antheil, weilte nach dessen Beendigung noch eine Zeit lang in Italien, und erwirkte besonders die Versöhnung der Mailänder mit dem Papste. Auf die Nachricht von den Wundern, welche er hier wirkte, wurden Kranke von allen Seiten herbeigeführt. Nach einjähriger Abwesenheit kehrte er (1135) nach Frankreich zurück. Als er über die Alpen zog, kamen ihm Hirten und Bauern von ihren Felsen herab entgegen, und kehrten, nachdem sie seinen Segen empfangen, froh zu ihren Wohnsitzen zurück. Kurze Zeit nur genoß er der Ruhe; er mußte bald wieder in Frankreich für die Sache Innocenz's II. kämpfen. Der Fürst Wilhelm von Aquitanien, der sich zwar für die Anerkennung des Papstes hatte gewinnen lassen, wollte doch die Bischöfe, die er vorher wegen ihrer Anhänglichkeit an diesen von ihren Sitzen vertrieben hatte, nicht wieder einsetzen, weil sie ihn unversöhnlich beleidiget hatten. Durch Vorhaltung des Leibes des Herrn und Ankündigung der göttlichen Strafgerichte wußte ihn Bernard zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Der Heilige zog sich sodann in eine einsame Hütte bei seinem Kloster zurück und widmete sich der Betrachtung. Innocenz, von Rogers Waffen bedrängt, rief den Kaiser Lothar aufs Neue zu Hilfe, den auch Bernard dringend zum zweiten Römerzuge ermahnte. Im J. 1136 zog der Kaiser siegreich durch Italien und führte den Papst Innocenz aufs Neue in Rom ein. Wieder kam auch Bernard nach Italien. Nachdem er in Rom dem Anaclet viele Anhänger abwendig gemacht, versuchte er auch den König Roger auf andere Gesinnungen zu bringen. Dieser wagte zuerst eine für ihn ungünstige Schlacht gegen die Truppen des Kaisers, sodann ließ er die beiden Parteien in seiner Gegenwart disputiren. Der Sprecher für die Sache Anaclets war der Cardinal Peter von Pisa, welcher sich von Bernard für überwunden erklärte. Mit

dem Tode Anaclets (1138) schwächte sich das Schisma beinahe ab; denn obgleich diese Partei einen Nachfolger wählte, so entsagte derselbe doch in Bälde, besonders auf Zureden Bernards, freiwillig seinen Ansprüchen. Bernard aber wurde als Urheber des Friedens geehrt und gepriesen, überall vom Jubel des Volkes aufgenommen und in Procession begleitet. Nach beendigtem Friedenswerke kehrte er in sein Kloster zurück. In dieselbe Periode seines Lebens fällt auch die Beilegung anderer Streitigkeiten, welche besonders durch die ungestüme Hitze des jungen Königs Ludwig VII. von Frankreich veranlaßt worden waren. Schon lange vorher hatte Petrus Abälard (s. d. A.) eine allgemeine Bewegung auf dem Gebiete der christlichen Wissenschaft hervorgerufen, und Bernard wurde vermöge seines überwiegenden Ansehens und seiner einflußreichen Stellung in einen offenen Kampf gegen den kühnen Mann hineingedrängt. Als Bernard von seiner letzten Reise nach Rom zurückkehrte, richtete er seine Aufmerksamkeit auf die bedenkliche Richtung, welche besonders der Anhang Abälards der Auctorität der Kirche gegenüber einschlug. Bernard mahnte den Abälard zuerst in mehreren Privatunterredungen. Als nun 1140 eine zahlreiche Synode nach Sens zusammengerufen wurde, erklärte er sich der Letztern bereit, mit Bernard öffentlich über seine Lehre zu disputiren, was er allen seinen Schülern ankündigte und sie aufforderte, Zeugen seines Triumphs zu sein. Solchen Unterredungen, die in alter und neuer Zeit ohne Erfolg geblieben, war Bernard aus Grundsatz abgeneigt; darüber triumphirten die Anhänger Abälards, und Bernard sah sich darum genöthigt, die Herausforderung anzunehmen. Vor allem legte er dem Concil, zu dem sich außerdem eine sehr zahlreiche und glänzende Gesellschaft zusammengefunden hatte, die von ihm ausgezogenen Stellen aus den Schriften Abälards vor, und stellte zur Widerlegung viele von ihm gesammelte Stellen aus den Kirchenvätern daneben. Abälard, aufgefordert zu erklären, ob er sich zu jenen Stellen bekenne, schwieg, und das Concil verdammte dieselben als häretisch. Tags darauf appellirte Abälard an den Papst. Die Bischöfe stellten also ihr Verfahren ein, und berichteten den Hergang nach Rom, wobei sie nicht verfehlten, die gefährlichen, den geoffenbarten Glauben untergrabenden Consequenzen in der Lehre Abälards herauszustellen. Sie sagen z. B.: „indem er bereit ist Alles durch die Vernunft zu erklären, streitet er sowohl gegen den Glauben als die Vernunft; denn was ist der Vernunft mehr entgegen, als durch die Vernunft über die Vernunft hinausgehen zu wollen, und was ist mehr gegen den Glauben, als das nicht glauben zu wollen, was man durch die Vernunft nicht zu erreichen vermag.“ Von Rom aus erfolgte die Verwerfung der bezeichneten Lehrsätze, dem Abälard wurde beständiges Stillschweigen geboten und über seine hartnäckigen Anhänger die Excommunication ausgesprochen. Abälard sollte in ein Kloster verwiesen werden. Auf der Reise nach Rom begriffen, fand er freundliche Aufnahme bei Peter von Clugny, welcher sich für ihn beim Papste verwendete, um ihn in seinem Kloster zum Unterrichte der Mönche behalten zu dürfen. Bernard versöhnte sich mit ihm und Abälard genoß an diesem Orte die erwünschte Ruhe in den letzten drei Jahren seines Lebens. Um diese Zeit war auch der revolutionäre und schwärmerische Arnold von Brescia (s. d. A.) nach Frankreich gekommen. Bernard klagte ihn beim Papste an, er wurde excommunicirt und zur Verwahrung in ein Kloster gesperrt, aus dem er jedoch nach Zürich entfloh. In Rom aber waren Unruhen ausgebrochen, unter denen Innocenz (1144) starb, und die wenigstens indirect durch die Predigten und Bestrebungen Arnolds veranlaßt waren. Innocenz's Nachfolger, Cölestin II., wußte während seiner kurzen Regierung sich den Frieden zu erhalten. Nach seinem Tode aber — der neugewählte Papst war Lucius II. — erschien Arnold wieder selbst in Rom. Von ihm aufgeregt, besetzten die Römer das Capitol und suchten die altrömische Verfassung wieder herzustellen. Sie forderten auch den Kaiser Konrad auf, nach Rom zu kommen und daselbst den Sitz seiner Herrschaft aufzuschlagen, — was dieser na-

türlich ablehnte. Lucius wollte die Römer mit Gewalt zum Gehorsame bringen, drang bewaffnet auf das Capitol, wurde aber von den Römern zurückgeschlagen und durch einen Steinwurf schwer verwundet, an dessen Folgen er starb, ehe er ein Jahr regiert hatte (1145). Nach ihm wurde der Abt eines römischen Klosters, Schüler und Freund Bernards, zum Papste gewählt. Er nannte sich Eugen III., entzog sich dem Ungestüm der Römer und wurde in einem benachbarten Kloster consecrirt. Dann verlegte er seinen Sitz nach Viterbo, überwand aber später die Römer und gab ihnen auf ihre Bitten den Frieden, so daß er das Weihnachtsfest ruhig in Rom feierte. Da er aber im J. 1146 aufs Neue wegen ausgebrochener Unruhen Rom verlassen mußte, so begab er sich nach Frankreich, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme fand. Bernard sofort wandte sich an die Römer und hielt ihnen ihren unbändigen Sinn vor, sowie er auch wegen ihrer Unnachgiebigkeit den Kaiser Konrad zur Rache und Hilfe für den Papst aufforderte. — Schon vorher war die Nachricht von der Einnahme Edessa's durch die Saracenen, und daß Jerusalem und Antiochien von ihnen bedroht sei, in das Abendland gekommen und hatte die christlichen Völker erschüttert. Ludwig VII. von Frankreich erklärte sich sogleich zu einem Kreuzzuge bereit. Papst Eugen aber, der sich noch zu Viterbo aufhielt und durch eine Gesandtschaft aufgefordert wurde, die abendländische Christenheit zum Kampfe gegen die Ungläubigen aufzurufen, beauftragte den hl. Bernard, in seinem Namen das Kreuz zu predigen. Am Ostertage 1146 predigte nun Bernard zu Vezelai vor einer überaus großen Menge. Auf seine eindringende Rede erscholl die ganze Versammlung von dem Rufe: „Gott will es!" Alle wollten aus Bernards Händen das Kreuz empfangen, und er mußte seine eigenen Kleider zu Kreuzeszeichen zerschneiden. Bald konnte er über den Erfolg seiner Reden an den Papst also schreiben: „Die Städte und Schlösser werden leer und kaum können sieben Weiber einen Mann finden (Jes. 4, 1.) — bei Lebzeiten ihrer Männer werden die Weiber verwittwet." In Teutschland fand sein Wort im Anfange wenig Anklang. Vielmehr hatte sich in der Gegend des Rheins die Wuth des Volkes gegen die Juden gewandt und die Wehrlosen ermordet. Natürlich erhob sich Bernard mit aller Macht gegen einen solchen Kreuzzug. Er selbst wurde, wohin er kam, mit Begeisterung aufgenommen; aus allen Städten strömten ihm die Menschen entgegen, man brachte ihm Kranke, sie zu heilen, und weithin erscholl der Ruf seiner Wunder. Da der Kaiser Konrad jetzt durchaus keine Lust zu einem Kreuzzuge bezeugte, so hielt Bernard zu Speyer unerwartet unter der Messe eine Predigt, an deren Schluß er sich an den Kaiser wandte und freimüthig zu ihm redete. Er hielt ihm die göttlichen Gerichte so wie das große Verdienst vor die Seele, das er sich durch Theilnahme an diesem christlichen Werke erwerben könne, so daß der Kaiser zu Thränen gerührt ausrief: „Ich erkenne die Geschenke der göttlichen Gnade und will mich fernerhin nicht undankbar erweisen; ich bin bereit ihm zu dienen, da er selbst mich dazu ermahnt hat." Sogleich ließ er sich mit dem Kreuz bezeichnen, und seinem Beispiele folgten viele Große. Indeß war, wie oben gesagt, Eugen nach Frankreich gekommen, und nachdem Bernard die Fortsetzung des Werkes in Teutschland dem Abte Adam von Ebrach übergeben hatte, eilte er nach Frankreich zurück. Gleich nach seiner Rückkehr — Frühjahr 1147 — mußte er einer feierlichen Versammlung der Großen des Reichs in Estampes anwohnen, und am Osterfeste der Versammlung in St. Denys, wohin auch der Papst kam. Der Letztere führte den König zum Altar, gab ihm die geweihte Fahne, die Pilgertasche und seinen Segen. Nach Beendigung dieser Angelegenheiten reiste Bernard mit dem Papste auf die Einladung des dortigen Erzbischofes Adalbero nach Trier, wo besonders die Weissagungen der Aebtissin Hildegard von Bingen geprüft wurden. Eugen selbst schrieb ihr anerkennend, wodurch natürlich ihr Ansehen ungemein stieg. Nach drei Monaten kehrte der Papst (im Anfang des Jahres 1148) nach Frankreich zurück, wo er auf den Monat März nach Rheims ein Concil ausgeschrieben hatte.

Besonders kämpfte hier Bernard gegen die ihm gefährlich scheinende Lehre des Bischofs Gilbert von Poitiers (s. d. A.). Gilbert unterwarf sich dem Urtheile, und kehrte ungekränkt in seine Diöcese zurück. — Bei allen entschiedenen Kämpfen, die Bernard führte, und in denen er oft in die entschiedenste Opposition gegen die höchstgestellten kirchlichen und weltlichen Würdeträger treten mußte, leitete und trieb ihn immer die seinem Geiste vorschwebende höchste Idee von der Einheit und Untrennbarkeit der Kirche, ihrer Herrschaft über alle Wissenschaft, über alles materielle und geistige Leben, so wie die Idee des Papstthums, als der äußern und sichtbaren Darstellung jener Einheit, als des Schlußsteins, durch welchen das große Gebäude der Kirche zusammengehalten werden sollte. Wie er darum mit unablässigem Eifer an der Befriedigung und Beruhigung der im Schooße der Kirche ausgebrochenen Streitigkeiten, an der Hebung und Anerkennung der dem Primate zukommenden Macht, an der Niederhaltung der die Auctorität der Kirchenlehre gefährdenden Wissenschaft, an der Gründung und Pflege eines wahrhaft christlichen Lebens im Volke, besonders aber im Clerus und den Mönchen, wirkte und hiefür glühte; so erhob er sich mit derselben Kraft und Energie gegen jene Secten, die sich vom großen Leibe der Kirche abgeschnitten, und, indem sie vorgaben, das wahre Christenthum sei in ihr untergegangen, sich als die allein Auserwählten betrachteten. Das waren um diese Zeit die mit dem allgemeinen Namen Katharer, die Reinen, bezeichneten Secten. Vom Morgenlande hatten sie sich als Bogomilen in die Bulgarei und nach Italien verbreitet; nach diesem tauchen sie am Niederrhein auf und besonders im südlichen Frankreich, der reichen Geburtsstätte hartnäckiger Häresieen. Sie gaben vor, die evangelischen Gesetze buchstäblich zu erfüllen und die Kirche zur apostolischen Einfachheit zurückzuführen. Die Sacramente ließen sie nur als äußere Zeichen gelten, welche der Geist als Vehikel seiner Einströmung nicht brauche, und welche zudem von den entarteten Priestern nicht einmal würdig gespendet werden könnten. Wenn sie sich auch äußerlich an den kirchlichen Gottesdienst hielten, so hatten sie doch ihre eigenen Versammlungen, und zwar besonders zur Nachtzeit. Der Probst Everwin von Steinfeld forderte zuerst den hl. Bernard auf, gegen diese Ketzer zu schreiben, welche in der Gegend von Cöln entdeckt wurden. Sie wurden vor ein Concil geführt, wo sie ihre Lehre lange mit biblischen Beweisen vertheidigten. Drei Tage suchte man sie zu bekehren, da ergriff sie das wüthende Volk und führte sie zum Scheiterhaufen, welche Hinrichtung Bernard sehr tadelte. — Im südlichen Frankreich hatte Peter von Bruis 20 Jahre lang sein Unwesen getrieben, und mit und nach ihm sein Schüler Heinrich. Diesen ergriff 1134 der Bischof von Arles, und führte ihn vor das Concil von Pisa. Er sollte dem hl. Bernard zur Verwahrung übergeben werden, aber bald findet er sich wieder in der Gegend von Toulouse und Albigeois, und sein Anhang war bald so stark, daß Bernard sagen konnte: „Die Kirchen sind ohne Gemeinden, die Gemeinden ohne Priester, den Priestern wird die schuldige Ehrerbietung nicht erwiesen, die Kirchen werden wie Synagogen verabscheut, die Sacramente werden nicht mehr geehrt, die Feste des Herrn werden nicht mehr gefeiert." Eugen schickte darum den Cardinal Alberich von Ostia mit einigen Bischöfen in diese Gegend, welche sich den hl. Bernard beigesellten. Dieser wurde mit Ehrfurcht aufgenommen; der Ruf seiner Wunder wirkte Wunder der Umänderung; Heinrich mit seinen Anhängern mußte entfliehen; Bernard brachte es dahin, daß die Gutgesinnten jeglichen Verkehr mit den Hartnäckigen aufhoben. Heinrich wurde gefesselt vor das Concil in Rheims geführt und auf Bernards Verwenden bloß zeitlebens in ein Kloster gesperrt, wo er bald darauf starb. Auch alle Beschützer der Secte wurden mit dem Interdicte belegt. Im J. 1148 kehrte Eugen nach Italien zurück; zu Bernard aber kam sein theurer Freund Malachias aus Irland und starb im Kloster zu Clairvaux. Bernard beschrieb sein Leben. Im folgenden Jahre traf den hl. Bernard jener große Schlag der Vereitlung des letzten Kreuzzugs, welchen besonders seine

Kraft und der von ihm ausgehende Strom hinreißender und unwiderstehlicher Begeisterung ins Leben gerufen, und dessen Anfänge durch sichtbare Beweise des göttlichen Wohlgefallens waren bezeichnet worden. Wir werden nicht irren, daß unter allen Leiden und Heimsuchungen, welche zeitlebens unsern Heiligen getroffen, diese die schwerste, die zermalmendste war. Nur jene unbedingte Ergebung in seinen heiligen Willen, welchen Gott seinen Heiligen auf Erden als Angebinde ihrer Vereinigung mit dem großen Geisterheere, welches in unsterblicher Anbetung vor seinem Throne kniet, mittheilet, konnte ihn in diesen Heimsuchungen gefaßt und ruhig machen. Obgleich es ihm ein Leichtes war, gegen die Fluth des Unwillens, die sich besonders gegen ihn ergoß, sich zu vertheidigen, so scheint er dennoch absichtlich sich in sich selbst zusammengezogen und in den Tiefen seiner Seele die verborgenen Rathschlüsse Gottes, welche ein Abgrund sind, angebetet zu haben. Erst nachdem der erste Sturm längst verbraust, spricht er in seinem Buche „von der Betrachtung" nebenher Einiges zu seiner Vertheidigung. Allerdings sei der Feldzug als Werk Gottes unternommen worden, aber wegen der Laster und Vergehungen der Fürsten und Ritter habe Gott sie nicht für würdig erachtet, ihm zu dienen. Er habe auf Befehl des Papstes oder vielmehr Gottes den Kreuzzug gepredigt. Aber jene Menschen sagen vielleicht: woher wissen wir, daß das Wort von Gott gekommen ist? welche Zeichen gibst du uns, daß wir dir glauben mögen? Ich brauche darauf nicht zu antworten, man möge meine Bescheidenheit nicht beschämen! Er deutet hier auf die Wunder, die Gott durch ihn gewirkt. In den letzten Jahren seines Lebens vollendete Bernard, vielfach unterbrochen, sein berühmtes Buch „de consideratione sui" an den Papst; dieses war sein letztes Werk. Sein schwacher Leib, dessen innere Lebenskraft schon in früher Jugend gebrochen, und der schon mehrfach am Rand des Grabes gestanden war, den aber die Gewalt des von Gott geweihten und durchdrungenen Geistes bisher belebt und getragen hatte, ging seiner Auflösung entgegen. Indeß die irdische Hülle, die ihn bisher umschlossen, zu brechen und in Trümmer zu gehen begann, blieb die Kraft und Heiterkeit des Geistes ungeschwächt. Eugen ging ihm im Tode voran (1153). Er selbst sagt: „Ich scheide schon hin, und glaube nicht, daß ich noch lange bleiben werde auf dieser Erde. Ich bin tödtlich krank gewesen, aber leider zurückgerufen zum Tode dieses Lebens, und das, soviel ich empfinde, nicht auf lange Zeit, denn ich bin unglaublich schwach." Noch einmal erhob er sich von seinem Todtenbette. Ein blutiger Streit war zwischen den Bürgern von Metz und den benachbarten Großen ausgebrochen, da eilte der Erzbischof Hillin von Metz zu Bernard und bat ihn um seine Vermittlung. Es gelang ihm, Frieden zu stiften, und er sagte seinen Freunden: „Seht das ist die Vorbereitung zu dem Liede, das wir noch zu singen haben: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede unter den Menschen." Dann kehrte er nach Clairvaux zurück und starb 1153, 63 Jahre alt. Zwanzig Jahre später erfolgte seine Heiligsprechung durch Papst Alexander III.; die Kirche ehrt ihn unter dem Namen Doctor mellifluus, oder der honigfließende Lehrer. Seine schriftstellerische Thätigkeit erschöpft sich beinahe in den Zeitinteressen. Da aber in dem Hintergrunde jeder christlichen Periode die ewigen Wahrheiten des Evangeliums stehen, da es Aufgabe jeder Zeit ist, in den wandelnden Verhältnissen die unwandelbare Wahrheit zu erfassen, in sich aufzunehmen und sie nach Außen zu offenbaren, so tritt allerdings in den Schriften unsers Heiligen auch dieser unwandelbare Charakter, dieser für alle Zeiten und Verhältnisse geltende Typus hervor, so daß in den Briefen des Heiligen, die den ersten Band der Werke in der Mabillon'schen Ausgabe bilden, die Zeitbeziehungen vorwiegend und überwiegend sind, in den Abhandlungen und Predigten aber mehr die unwandelbare Natur der christlichen Wahrheiten hervortritt. Unter den Abhandlungen ist die berühmteste, jüngst von Krabinger neu herausgegeben (Landshut 1845): „De consideratione libri V. ad Eugenium papam." Dieselben handeln von der Menge der Geschäfte, von den Pro-

ceſſen, mit denen der Papſt überhäuft iſt, da doch die Frömmigkeit und die Betrachtung der ewigen Wahrheiten die Hauptſache iſt; von der Größe der päpſtlichen Würde und von der Niedrigkeit des Menſchen als ihres Trägers; von den Mißbräuchen der Appellationen und den päpſtlichen Legaten; von den Räthen und der Umgebung des Papſtes; endlich von den übernatürlichen Dingen, in deren Betrachtung die Seele ſich verſenken und erheben ſoll; von dem Weſen und der Herrlichkeit Gottes; von der Hoheit und Seligkeit des Himmels und der Engel. Die Abhandlung „de officio episcoporum" zeigt ihren Inhalt durch die Ueberſchrift an. Der Tractat „de conversione ad clericos" handelt von den Tugenden und Laſtern der Cleriker. Die Abhandlung „de præcepto et dispensatione" behandelt das Mönchsweſen. Die Abhandlung mit dem Titel: „apologia ad Guilielmum abbatem" bezweckt, den Verfaſſer und die Seinigen gegen den Vorwurf der Verkleinerung des Benedictinerordens zu rechtfertigen, ſtellt das gegenſeitige Verhältniß der geiſtlichen Orden dar und tadelt deren Auswüchſe. Das Buch „de laude novæ militiæ" empfiehlt den Tempelherrnorden und deſſen Pflichten. Das Buch „de gradibus humilitatis et superbiæ" iſt eine moraliſche Abhandlung, wie man zur Demuth gelange, und welches die verſchiedenen Stufen der Hoffart ſeien. Der Tractat „de diligendo Deo" handelt von dem Grunde, der Art und den Stufen der göttlichen Liebe. Noch folgen die Abhandlungen „de gratia et libero arbitrio, de baptismo, de erroribus Abælardi." Ferner ſchrieb er das bekannte Buch „de vita et rebus gestis s. Malachiæ." Die genannten Abhandlungen bilden den zweiten Band der Mauriner Ausgabe. In dem dritten Bande ſtehen die Predigten „de tempore et de sanctis ac de diversis." Der vierte Band enthält die 86 Reden des Heiligen „in cantica canticorum" über das hohe Lied, in denen beſonders das Verhältniß des Geſchöpfes zum Schöpfer dargelegt iſt, und wie es auf den Stufen der Betrachtung und Liebe ſich zu ihm erſchwingen möge. Der II. Theil der Werke der Mabillon'ſchen Ausgabe enthält die unächten, dem Heiligen zugeſchriebenen Werke, ſo wie deſſen zahlreiche Lebensbeſchreibungen. Solche wurden ſchon von ſeinen Zeitgenoſſen, z. B. von Abt Wilhelm von Thierry bei Rheims, dem Abt Ernald von Bonneval und von Gaufrid, Bernards eigenem Secretär, und noch von vielen Andern verfaßt. In der neueſten Zeit hat der hl. Bernard zwei tüchtige Biographen gefunden an Neander (der hl. Bernard und ſein Zeitalter, Berlin 1813) und an Ratisbonne (histoire de St. Bernard, éd. II. 1843, ins Teutſche überſetzt nach der erſten Auflage von Reiching, Tübingen 1843). Eine neue Lebensbeſchreibung hat Montalembert ſchon vor ein paar Jahren verſprochen, und zugleich iſt von der Hurter'ſchen Buchhandlung eine teutſche Ueberſetzung davon zum voraus angekündet worden. Von Proteſtanten und Katholiken gleichmäßig mißachtet iſt Ellendorf's Buch über den hl. Bernhard und die Hierarchie ſeiner Zeit, 1837. Die beſte Ausgabe der Werke des hl. Bernard iſt die von Merlo Horſt, verbeſſert von dem Mauriner Johann Mabillon, Paris 1667 in 6 Thl. (2 Fol.-Bd.), mit weitern Briefen Bernards vermehrt Venedig 1726. Ein neuer, ſehr ſchöner Abdruck der Mabillon'ſchen Ausgabe iſt in den Jahren 1839 und 1840 zu Paris bei den Frères de Gaume erſchienen. Eine teutſche Ueberſetzung der Schriften des hl. Bernard lieferte J. P. Silbert 1820 in 2 Bd. mit einer Vorrede von Sailer. Die Reden Bernards über Geburt, Leiden ꝛc. Chriſti überſetzte J. Bapt. Mayer, Salzburg 1840, ſämmtliche ächte Reden Math. Sautner, Regensburg 1845. Ein Curioſum iſt die Schrift von G. H. Götze, de Lutheranismo D. Bernhardi. Dresd. 1701. Ueber die weitere Literatur iſt zu vergleichen: Walch, Biblioth. patrist. ed. Danz, p. 97—100. [Gams.]

Bernhard, ein ſpaniſcher Prieſter, welcher vom Papſte Paſchalis II. zum Biſchofe der Pommern geweiht worden war, unternahm es im J. 1122 in Begleitung ſeines Caplans und in dem ärmlichen Aufzuge eines Einſiedlers den Pommern das Chriſtenthum zu verkünden. Wie ihm der polniſche Herzog Boles-

law, der ihm einen Dollmetscher beigesellt, richtig vorhergesagt hatte, wollte ihn das rohe sinnliche Volk im Gewande des Bettlers nicht als den Gesandten des Herrn des Himmels und der Erde anerkennen, verspottete ihn vielmehr, ohne ihm jedoch Leides anzuthun. Als er aber in der Stadt Julin den Julbaum, den Schutzgötzen der Einwohner, umhauen wollte, vertrieben ihn die Pommern aus ihrem Lande. Sie brachten ihn sammt seinem Caplane und Dollmetscher auf ein Schiff und stießen dieses in die See, wo er die Fische bekehren sollte. Mißvergnügt über diesen verfehlten Bekehrungsversuch zog er sich nach Bamberg in ein Kloster zurück und suchte seinem frommen Vorhaben wenigstens dadurch zu genügen, daß er den dortigen gottesfürchtigen und erleuchteten Bischof Otto bewog, die Bekehrung der Pommern durch ein prunkvolleres Auftreten zu versuchen, was bekanntlich den erfreulichsten Erfolg hatte. Vgl. Andreae Abbat. (2te Hälfte des 15ten Jahrhunderts) St. Michael prope Bamberg vita St. Ottonis, Episc. Bamberg. Bei Ludwig scriptor. rerum Episc. Bamberg. Tom. I. p. 464. [Alzog.]

Bernhard von Botono, ein Canonist, stammte aus dem zu Parma sehr angesehenen Geschlechte de Botono und wurde zu Anfang des 13ten Jahrhunderts geboren. Sein Lehrer im canonischen Rechte zu Bologna war der Archidiacon Tancred. Als Gregors IX. Decretalensammlung erschien, machte sie Bernhard mit glänzendem Erfolge zum Gegenstande seiner Studien und Vorträge, und wie diese Sammlung durch Vereinigung der früher erschienenen Decretalensammlungen entstanden war, so verfertigte er aus den Commentaren und Glossen, welche zu jenen verfaßt waren, einen Apparat zu dieser, welcher den spätern Abschriften und Drucken gewöhnlich beigegeben wurde, und daher die glossa ordinaria bildet. Von spätern Schriftstellern wurde er häufig mit Bernhard von Compostella verwechselt. Er starb 1266. [Hildenbrand.]

Bernhard von Compostella. Es gab zwei angesehene Canonisten dieses Namens. Derjenige, welcher gewöhnlich Bernardus Compostellanus antiquus genannt wird, war Archidiacon zu Compostella zur Zeit Innocenz's III., von dessen Decretalen er in den römischen Archiven eine Sammlung veranstaltete, welche vom Orte ihrer Entstehung compilatio Romana genannt wurde. Da sie jedoch einige von der römischen Curie beanstandete Stücke enthielt, ließ Innocenz III. durch Petrus von Benevent eine neue Sammlung seiner Decretalen veranstalten, und Bernhards Compilation kam nicht in Gebrauch. Er schrieb auch Glossen zu den frühern Decretalensammlungen und eine summa de electionibus. — Der andere Canonist, welcher diesen Namen trug, und gewöhnlich Bernardus Compostellanus junior auch Bernardus de Montemirato genannt wird, war Presbyter zu Compostella und verfaßte unter anderm Commentare zu den Decretalen Innocenz's VI. und zum ersten Buche der Decretalensammlung Gregors IX. [Hildenbrand.]

Bernhard von Pavia, ein Canonist, früher Präpositus, später Bischof zu Pavia, verfaßte um 1190 eine Canonensammlung, in welcher er sowohl die nach Gratian erschienenen neueren Kirchengesetze als auch die von Gratian nicht aufgenommenen älteren zusammenstellte, und die er demgemäß breviarium extravagantium, d. h. decretorum et canonum extra decretorum corpus vagantium, nannte. Die materienweise Eintheilung dieser Sammlung in fünf Bücher mit Unterabtheilung in Titel ist von den folgenden Compilatoren der Decretalen allgemein zum Muster genommen worden. Von der Schule zu Bologna wurde das Breviar mit großem Beifalle aufgenommen, glossirt und, als in der Folge mehrere Extravagantensammlungen erschienen, ward diese als die erste receipirte compilatio prima genannt. Ausgaben des Breviars mit den andern drei ältern Decretalensammlungen: Ilerdæ 1576 fol. Parisiis 1609 fol. Unvollständig geblieben ist J. A. Rieggers Ausgabe (Friburg. 1779, 4.), bei welcher eine harmonistische Zusammenstellung des Breviars mit der Sammlung Gregors IX. beabsichtigt war. [Hildenbrand.]

Bernhardin von Siena (Bernhardinus Senensis), der Heilige, aus der Fa-

milie Albigeschi, die zu den angesehensten der Republik Siena gehörte, stammend, wurde geboren am 8. Sept. 1380 zu Massa-Carrara, wo sein Vater die höchste Stelle bekleidete. Im siebenten Jahre verlor er seine Eltern durch den Tod, worauf eine Tante sich des Waisen annahm und das sanfte und begabte Kind sehr gut erzog, besonders durch Pflege seines frommen und barmherzigen Sinnes und seiner Liebe zur Jungfrau Maria. In seinem eilften Jahre übergab ihn sein Oheim den tüchtigsten Lehrern in Siena. Einer so hohen Reinigkeit befleißigte er sich, daß er allgemein erbaute, erweckte und das Laster schreckte. Im siebenzehnten Jahre trat er in die Genossenschaft zu unserer lieben Frau, welche zum Dienste der Kranken im Spitale gegründet war, von welcher Zeit an er sich in gänzlicher Abtödtung besonders übte. Beim Ausbruche der Pest (1400) führte er allein die Sorge um das Spital, so daß er aus Erschöpfung erkrankte. Hierauf prüfte er sich in stiller Zurückgezogenheit strenge und wählte sodann das Franciscanerkloster Colombiere, einige Meilen von Siena entfernt, wo er am 8. Sept. 1404 seine Gelübde ablegte, also an seinem und Maria's Geburtstag. Hier verdoppelte er seine Bußübungen. Auf den Befehl seiner Oberen wendete er sein Predigertalent an. Von seiner schwachen und heißeren Stimme befreite ihn die Fürbitte Maria's, der er dieses Anliegen vortrug. Ergreifend war seine Beredtsamkeit und weithin bekannt. Bei Papst Martin V. verläumdet, unterwarf er sich, ohne ein Wort zu seiner Entschuldigung vorzubringen, dessen Befehl zum immerwährenden Stillschweigen. Sobald der Papst die Sache näher geprüft hatte, gestattete er ihm unter Lobsprüchen das Predigen und suchte ihn 1427 zur Annahme des Bisthums von Siena zu bewegen, was er in seiner Demuth so entschieden ausschlug, als später die Bisthümer Ferrara und Urbino, welche ihm Papst Eugen IV. anbot. Weder von den Drohungen, noch von den Lockungen des Herzogs Philipp Maria Visconti ließ er sich beirren. Im Kampfe der Guelfen und Ghibellinen suchte er da und dort Versöhnung zu stiften. Mit Kaiser Sigismund, der ihn hoch ehrte, mußte er zu dessen Krönung (1433) nach Rom ziehen. 1438 ward er zum Generalvicar seines Ordens gewählt, als der er seine Zeit richtig erfaßte und die strenge Observanz bei den Franciscanern einführte, und so freilich der Absicht der Constanzer Synode, welche 1416 diese Würde geschaffen hatte zur Förderung überwiegender spiritualistischer Richtung des Ordens, nicht entsprach, aber der guten Sache mächtig aufhalf; denn 500 Klöster der stricten Observanz wurden von Bernhardin in Italien theils gegründet, theils reformirt. Unter den vielen würdigen Schülern Bernhardins ist besonders Johann Capistrano zu bemerken, 1451 zur Bekehrung der Hussiten nach Böhmen gesandt. Auf seinen Predigtmissionszügen in Apulien erkrankte Bernhardin zu Aquila in den Abruzzen, ließ sich bei herannahendem Ende gleich seinem Meister Franz von Assisi auf die Erde legen und starb freudig in seinem Erlöser 1444 in seinem 64ten Lebensjahre am 20. des Marien (Mai)-Monats. Papst Nicolaus V. nahm ihn 1450 unter die Heiligen auf. Sein Leib ruht bei den Franciscanern zu Aquila. Die Schriften, die wir von Bernhardin besitzen, sind größtentheils mystischen Inhalts: Abhandlungen über den Wucher, den geistigen Kampf, über die Liebe (Seraphim genannt), über die Beicht, den Sündenspiegel, die Regel der Minoriten, die Vorschriften eines Religiosen, die tägliche Sehnsucht nach Gott, über den Gehorsam, Predigten über Christus, die hl. Jungfrau, das hl. Sacrament des Altars; besonders aber quadragesimale de religione christiana, quadragesimale de evangelio aeterno; 2 adventualia über das Leben Christi und die Inspiration, 2 quadragesimalia, Commentare zur Apocalypse. 1591 erschienen seine sämmtl. Werke in 4. zu Venedig. 1636 in 5 Fol. Bd. in Paris, 1745 zu Venedig in 5 Fol. Bden. [Haas.]

Bernhardinermönche, s. Cistercienser.

Bernice, s. Berenice.

Bernier, Etienne Alexander Jean Baptiste Marie', geb. den 31. Dec. 1764 zu Daru im Departement Mayenne, gehörte zu denjenigen französischen

Geistlichen, welche nach dem Ausbruche der Revolution sich weigerten, den sog. Constitutionseid zu leisten. Deßhalb von seiner Pfarrei St. Laud d'Angers vertrieben, ging er zu den ihrem Könige und dem alten Glauben ergebenen Vendeern, begeisterte sie durch seine feurigen Predigten zum tapfersten Widerstande gegen die Revolution, unterstützte die vendeeischen Generale mit den klügsten Rathschlägen und zeigte sich überall als eines der allertüchtigsten und einflußreichsten Häupter der Vendee. So kam es, daß Buonaparte, als er nach dem Antritte des Consulats die Vendee ernstlich beruhigen wollte, den Bernier zu sich berief, mit ihm viele Conferenzen über politische und religiöse Puncte hielt, seinen Rath bei Wiedereinführung des katholischen Kirchenthums benützte und ihn nach Abschluß des Concordats vom J. 1801 zum Bischof von Orleans erhob. Er starb zu Paris am 1. Oct. 1806 hochverehrt. [J. C.]

Bernis, François Joachim, Graf von Lyon, Cardinal, stammte aus einer altadeligen aber wenig begüterten Familie Frankreichs, geboren den 22. Mai 1715 zu St. Marcel de l'Ardèche, und widmete sich, wie viele arme französische Adelige jener Zeit, ohne innern Beruf dem geistlichen Stande. Nachdem er frühzeitig einige geistliche Pfründen erhalten, trat er nach der Sitte jener Zeit, als junger Abbé in Paris auf, um Verbindungen und Gönner zu suchen und so sein Glück zu machen. Seine mehr glänzenden als tiefen Talente, eine schöne Anlage zur Poesie und lebenslustige Theilnahme an tausend, mitunter auch frivolen Vergnügungen machten ihn bald zu einem Liebling der vornehmen Gesellschaft und die Prinzessin Rohan empfahl ihn der Marquise de Pompadour. Aber er mußte noch längere Zeit warten, bis ihm ein Glücksstern aufging. Endlich im J. 1751 schickte ihn Ludwig XV. als seinen Gesandten an die Republik Venedig, und Bernis hatte jetzt Gelegenheit, sich als gewandten Diplomaten zu zeigen. Er gewann das Vertrauen seines Hofes und zugleich die Achtung der Republik. Als seine Mission im J. 1755 zu Ende war, wurde er 1756 als Vermittler zwischen dem Hofe und dem Parlamente von Paris wegen des lit de justice gebraucht, gleich darauf auch als Vermittler zwischen Papst Benedict XIV. und der Republik Venedig. Wenige Monate später schloß er das von Maria Theresia und der Pompadour eifrig gewünschte Bündniß zwischen Oestreich und Frankreich ab, und wurde nun 1757 Minister der auswärtigen Angelegenheiten. In dieser Stellung erhielt er im J. 1758 den Cardinalshut, kam jedoch noch in demselben Jahre, weil er der Pompadour gegenüber seine eigene Selbstständigkeit nicht völlig aufgeben wollte, bei Hof in Ungnade und wurde am 1. Nov. in seine Abtei St. Medard exilirt. Nach fünf Jahren aber schenkte ihm der König seine Huld wieder und erhob ihn (1764) zum Erzbischof von Albi. Bernis hatte sich während seiner Verbannung vom Hofe durch ein seinem geistlichen Stande gemäßes Leben die allgemeine Achtung erworben, seitdem er aber wieder in Gunst stand, sehen wir ihn in einer Weise thätig, welche ihm eben nicht sehr zur Ehre gereichen kann. Obgleich Bernis selbst eine gute Meinung von den Jesuiten hatte, ließ er sich doch durch den Minister Choiseul als Werkzeug gegen diesen Orden gebrauchen. Choiseul versprach ihm den Posten eines Botschafters zu Rom, und dafür machte sich Bernis verbindlich, einen den Jesuiten feindlichen Cardinal nach dem Tode des Papstes Clemens XIII. (1769) auf den päpstlichen Stuhl zu erheben und die Aufhebung des Jesuitenordens durch den neuen Papst zu erwirken. So reiste denn Bernis im J. 1769 nach Rom ins Conclave, und hatte hier, freilich vom spanischen Gesandten geleitet, großen Antheil an der Wahl Ganganelli's (Clemens XIV.). Ganz entzückt über seinen Einfluß rief der eitle Franzose aus: „Niemals haben französische Cardinäle mehr Macht gehabt, als in diesem Conclave!" in der That aber war er nur das Werkzeug in der Hand der Spanier. Als nun Clemens XIV. gewählt war, blieb Bernis als französischer Gesandter am römischen Hofe, um die Aufhebung des Jesuitenordens zu betreiben. Der Papst hatte während des Conclaves diese Aufhebung versprochen und sie war

der Preis, um den er die Tiare erhielt. Aber er wünschte jetzt sein Versprechen nicht halten zu dürfen, und überschüttete darum den Bernis mit Höflichkeiten und Freundschaftsbezeugungen, damit er nicht auf Aufhebung jenes Ordens dringe, vielmehr den unglücklichen Papst sogar gegen das ungestüme Drängen der Spanier in Schutz nehme. In der That hatte der gutmüthige Bernis Mitleiden mit dem Papste, aber der König von Spanien verlangte vom französischen Hofe, daß Bernis von Rom abberufen werde, wenn er nicht alsbald mit der Jesuitenangelegenheit Ernst mache. Jetzt nahm auch Bernis dem Papste gegenüber einen andern Ton an, und es erfolgte endlich das Breve vom 21. Juli 1773. Bernis blieb nun in seiner Stellung zu Rom bis an seinen Tod am 2. Nov. 1794, und zeichnete sich durch Wohlthätigkeit und Gefälligkeit gegen Jedermann aus. In seinen jüngern Jahren hatte er viele sehr blumenreiche, beliebte und öfters gedruckte Gedichte gemacht und dafür einen Platz in der Academie erhalten. Ueber seinen Antheil an der Jesuitenaufhebung findet sich ein sehr ausführlicher Bericht in der Abhandlung des Grafen Alexis von Saint-Priest in der Revue de deux mondes. Avril 1844; ein Auszug bei Henrion, Geschichte der Mönchsorden, übers. von Fehr, Bd. II. S. 144 ff. [Hefele.]

Berno, Abt, Stifter des Klosters und der berühmten Congregation von Clugny, s. Clugny.

Berno, auch Bern und Bernard genannt, war ein Teutscher von Geburt und Benedictinermönch zu Prüm bei Trier. Im J. 1008 bestellte ihn Kaiser Heinrich II. (der Heilige) zum Abte von Reichenau (Augia dives) im Bodensee. Diesem damals so berühmten, blühenden und hochverdienten Kloster hatte eben der rohe und wilde Abt Immo tiefe Wunden geschlagen. Die gelehrtesten und besten unter den Mönchen waren vertrieben, Schule und Bibliothek ganz vernachlässigt, theilweise verwüstet. Damals hat der Mönch Rupert von Reichenau, ein Oheim des nachmals so berühmten Hermannus Contractus, den Ruin seines Klosters in einem jetzt verlornen Trauerliede geschildert. Zum Glück für das Kloster wurde dieser rohe Tyrann schon nach zwei Jahren abgesetzt, und es gelang unserem Berno, in seiner 40jährigen trefflichen Amtsverwaltung den Glanz Reichenau's und seiner Schule wieder herzustellen. Er war selbst nach dem Zeugnisse Egon's (de viris illustribus Augiæ in Pezii, Thes. T. I. P. III. p. 687) einer der vorzüglichsten Gelehrten, welche Reichenau je gehabt hat, ausgezeichnet unter den Dichtern seiner Zeit, berühmt als Redner und Denker, in der Musik practisch und theoretisch gebildet, und mit so vielen Kenntnissen ausgerüstet, daß er die Bewunderung seiner Zeitgenossen auf sich zog. Die Verluste, welche die Reichenauer Bibliothek unter Immo erfahren, suchte er wieder zu ersetzen durch Ankauf von Büchern, durch Abschriften, die seine Mönche besorgten, und durch neue literarische Werke, welche er und die Gelehrtesten derselben verfaßten. Die Reichenauer Schule aber hatte unter ihm eine in ganz Europa berühmte Zierde, nämlich den Hermannus Contractus (s. d. A.), und wurde von Jünglingen aller Gegenden besucht. Auch Hermann's Bruder Werinhar war damals ein gelehrter Mönch in Reichenau, den seine Wißbegierde und Frömmigkeit nach Palästina trieb, der aber dort seinen Tod und auf dem Blutacker (Hakeldama) sein Begräbniß fand. Ein Hauptverdienst Berno's besteht auch in den Verbesserungen, welche durch ihn in der Kirchenmusik des teutschen Reichs eingeführt wurden. Er hatte im J. 1014 den Kaiser Heinrich II., als sich derselbe von Papst Benedict VIII. krönen ließ, nach Rom begleitet, und suchte nun das Bessere, was er dort in Betreff der Kirchenmusik kennen gelernt hatte, auch in seinem Vaterlande einzuführen. Weiterhin benützte er die Gunst, die er bei Papst, Kaiser und Fürsten genoß, um seinem Kloster manche Vortheile zuzuwenden. Namentlich ließ er die Privilegien Reichenau's im J. 1016 durch den Kaiser, im J. 1032 durch Papst Johann XX. aufs Neue bestätigen. Auch die Markuskirche von Reichenau wurde durch ihn erbaut. Nach 40jähriger Amtsfüh-

rung starb Berno am 7. Juni 1048 (nicht 1045, wie da und dort angegeben ist). Seine noch vorhandenen Schriften sind: 1) de officio missæ, seu de rebus ad officium missæ spectantibus (öfters einzeln, aber auch in der Bibliotheca max. Patrum Tom. XVIII. abgedruckt); 2) Qualiter adventus Domini celebretur, quando nativitas Domini feria secunda evenerit (bei Pezii, Anecdota Tom. IV. P. II.); 3) Dialogus cum Gerungo monacho, qualiter quatuor temporum jejunia per sua sabbata sint observanda (Pez. l. c.); 4) Vita s. Ulrici, des Bischofs von Augsburg, (abgedruckt bei Surius ad 4. Julii, und besonders herausgegeben von dem Augsburger Gelehrten Marcus Welser. Neuestens erschien: Berno von Reichenau, St. Ulrichs Leben, latein beschrieben und um das Jahr 1200 in deutsche Reime gebracht von Albertus. (Herausgegeben von J. A. Schmeller. München, lit. artist. Anstalt 1844); 5) Vita s. Meginradi, eines im J. 861 von Räubern ermordeten Einsiedlers zu Einsiedeln in der Schweiz, öfters herausgegeben von Ch. Hartmann mit Annales eremi Deiparæ 1612; von Mabillon Sæc. IV. Benedict. P. II. und von den Bollandisten ad 21. Januarii; 6) Epistola XI. (bei Pez. l. c. Tom. VI.); 7) De varia psalmorum atque cantuum modulatione; 8) Officium de s. Uldarico nebst vielen Hymnen; 9) Prologus in Tonarium; 10) Tonarius; 11) De consona tonorum. Alle diese musikalischen Werke sind abgedruckt bei Gerbert, scriptores eccles. de Musica. Tom. II. Eine nicht mehr vorhandene historia Alemannorum, die man unserem Berno zuschrieb, gehört nicht ihm, sondern einem Benno an. Vgl. über Berno meine Abhandlung über den wissenschaftlichen Zustand Alemanniens im 9ten, 10ten und 11ten Jahrh., Tüb. theol. Quartalschr. 1838, S. 206, 224, 249 ff. [Hefele.]

Bernward, der dreizehnte Bischof von Hildesheim, wurde in der Mitte des 10ten Jahrhunderts auf der Sommerschenburg im Herzen des Sachsenlandes geboren. Es waren anderthalbhundert Jahre verflossen, seit Carl d. Gr. alle Reiche des Abendlandes, die der Sturm der Völkerwanderung durchzogen hatte und in denen nur der ausgestreute Same germanischer Stämme aufgeschossen war, zu einem christlichen Gesammtstaate oder doch Staatenbunde unter der Kaiserkrone vereinigt hatte. Der römische Papst, der Vater der Christenheit, hatte die providentielle Bedeutung, den prophetischen Sinn des alten römischen Weltreichs begriffen, und das Erbe der Imperatoren und des römischen Volkes mit eben so sicherem Scharfblick den kraftvollen Händen des Königs der teutschen Stämme anvertraut. Das große kirchlich-politische Band, welches von nun an die abendländischen Völker umschlang, hatte sich bereits nicht bloß als ein starkes Fundament des Christenthums und des neuen Staates, als einen mächtigen Damm gegen die immer noch nicht beruhigten Wellen der Völkerwanderung, sondern auch als höchst förderſam für alle Cultur und Gesittung bewiesen. So weit im Norden die Völker dem Kreuze Roms und dem Schwerte oder der Krone des Kaisers sich neigten, so weit drang auch jegliche Wissenschaft und Kunst aus dem classischen Süden, sowohl um die neue Welt zu bilden, als auch um frischen, jungfräulichen Boden zu einem neuen Leben und Wachsthum zu gewinnen, So war's auch in dem durch Carl dem Christenthume gewonnenen Sachsenlande, und so wurde es dort immer mehr, seit der Principat der teutschen Stämme von den Franken an das mächtige edle Volk der Sachsen, die teutsche Krone von den abgeschwächten, entarteten Carolingern auf die herzoglichen Nachfolger Wittekinds überging. Gerade um die Zeit von Bernwards Geburt begannen Otto d. Gr. ritterliche Züge nach Italien (951), auf denen er sich bald die abendländische Kaiserkrone holte (962), die dem sächsischen Hause, seinem Stamme, bis zum Aussterben desselben verbleiben und der teutschen Nation fürderhin nicht mehr entrissen werden sollte. In diese gehobenen Verhältnisse und diese Zeit der engern Verbindung seines Stammlandes mit der Metropole der Christenheit und dem Lande tausendjähriger Bildung fällt unseres Bernwards erste Jugend; ein Prognosticon, welches sich in seinem ganzen Leben und Wirken glänzend erfüllt hat. Sein

mütterlicher Großvater war Pfalzgraf Athelbero, sein Oheim Volkmar, nachmaliger Bischof von Utrecht; sein Vater ist, vielleicht seines frühen Todes oder einer kaiserlichen Ungnade wegen, ungenannt geblieben (Graf Dietrich?); seine Geschwister waren Graf Tammo, Otto's III. späterer Günstling, Thietburg und Judith, nachmalige Aebtissin von Ringelheim. Er kam nach Hildesheim in die Pflege des Bischofs Osdag, eines frühern Benedictiners in der Pflanzschule teutscher Bildung, dem berühmten Kloster Reichenau, und genoß seine Erziehung an der dortigen Domschule, die trefflich in Kunst und Wissenschaft blühete und wo um dieselbe Zeit der große Bischof Meinwerk von Paderborn und Kaiser Heinrich der Heilige erzogen wurden. Thangmar, sein nachheriger Biograph, ward hier sein Lehrer, und entwirft ein lebendiges Bild von seiner Begabtheit und seinen Fortschritten nicht nur in den Wissenschaften der Schule damaliger Zeit, sondern auch in allen Künsten, die noch keine andere Pflege, als in dem Gottesfrieden der Münster, und keine andere Bestimmung, als Verherrlichung des christlichen Cultus hatten, und die gewissermaßen noch wie dankbare Kinder an ihrer liebenden Mutter, der Kirche, hingen. Dazu entwickelte der Jüngling außerordentliche practische Tüchtigkeit und Gewandtheit in allen Staatsgeschäften, wozu es ihm an einem Orte, wie damals Hildesheim, keineswegs an Schule und Unterweisung fehlte. Dieses, in Verbindung mit seinen übrigen trefflichen Eigenschaften, machte ihn bald seinem Großvater, dem Pfalzgrafen, so werth, daß dieser ihn bis zu seinem Ende nicht von sich ließ und in allen seinen Angelegenheiten ihn wie seine rechte Hand gebrauchte. Nach Beendigung seiner wissenschaftlichen Vorbereitung empfing Bernward von Willegis, Erzbischof von Mainz, die heiligen Weihen und wurde durch sie, das war die hohe, umfassende Bedeutung des Priesterstandes für jene Jahrhunderte, nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Staat, die Wissenschaft und die Kunst geweiht. Zur Erfüllung dieser vielseitigen Mission bahnte ihm die Vorsehung bald den Weg. Um 987 starb Pfalzgraf Athelbero, und Bernward, der schon einen Ruf seines Oheims Volkmar als Vorstand des Cönobiums zu Deventer aus kindlicher Liebe zu seinem Großvater ausgeschlagen hatte, trat nun sofort in die Dienste Otto's III., als Palastcaplan, als Erzieher des jungen Fürsten, bald als Kanzler des Reichs. An diesem Hofe nun trat Bernward mit Allem, was die damalige Zeit Ausgezeichnetes und Bildendes hatte, in unmittelbare Berührung und Verbindung. Italien und seine Cultur fand dort Vertretung durch Otto's Großmutter, die hochbegabte Adelheid; Byzanz und das Morgenland durch Otto's Mutter, die stolze griechische Kaisertochter Theophano. Hier wirkten als Freunde, Rathgeber des Hofs und Lehrer des jungen Königs der kunstgebildete und staatskluge Willegis von Mainz und Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., in griechischer Sprache und Kunst wohlerfahren, in Philosophie und Naturkunde seine Zeit und fast die Fassungskraft seiner Zeit überragend, der Vermittler arabischer Wissenschaft und Bildung für das christliche Abendland. Diesem edlen Paare reihete sich Bernward als würdiger Genosse an, und löste seine schwierige Aufgabe als Haupterzieher und Hauptlehrer, wie sein Biograph berichtet, so, daß er den von Schmeichlern umschwärmten, unter der nachsichtigen Zucht der eifersüchtig um seine Liebe sich streitenden Mütter vielfach verwöhnten königlichen Knaben mit Strenge in seinen Launen beschränkte, und doch seine Achtung und Liebe gewann. Vom kaiserlichen Hofe kam Bernward zu früh für Otto und seine Ausbildung durch die Wahl des Clerus von Hildesheim auf den dort durch Gerdag's Tod erledigten Bischofssitz und wurde 993 vom Erzbischof Willegis dazu eingeweiht. Von nun an begann sein in mannigfachster Hinsicht überaus segensreiches Wirken für sein Bisthum und seine Kirche, für Kunst und Wissenschaft, zu Zeiten auch in weitern Kreisen für Kaiser und Reich. Kaum hatte er seine neue Würde angetreten, als er, um den Boden seiner spätern Wirksamkeit

zu sichern, im Kleinen das Beispiel befolgte, was unter ähnlichen Verhältnissen der Stammherr der sächsischen Dynastie, Heinrich der Finkler, im Großen gegeben. Um gegen die räuberischen Einfälle der Normannen und der benachbarten, noch zum Theil heidnischen, wilden Stämme das aufblühende Christenthum und die aufblühende Bildung dauernd zu schützen, legte er an den Marken seines Sprengels an geeigneten Stätten feste Burgen an, bevölkerte die wüsten Orte seines Stiftes, lehrte zuerst Ziegel brennen zu feuerfester Bedachung, und umzog seinen Bischofssitz Hildesheim mit Mauern und Thürmen, daß „seines Gleichen an Schönheit und Sicherheit im ganzen Sachsenlande nicht zu finden war." Um die schützende, feste Bischofsstadt siedelte sich nun bald friedliche Bürgerschaft in weitern und weitern Kreisen an, und Hildesheim verehrt mit Recht in Bernward „seinen zweiten Gründer," wie die alten Chroniſten ihn nennen. Wie besorgt er aber war um das leibliche Wohl der von der Vorsehung seinem Hirtenstabe Anvertrauten, so eifersüchtig hielt er auf die mit demselben Stabe ihm übertragene geistliche Macht. Sieben Jahre lang (1000—1007) widerstand er kräftig den Eingriffen des Erzbischofs Willegis in Betreff des Klosters Gandersheim, und der mächtige Churfürst sowohl, wie die stolze Aebtissin des Klosters, die Königstochter Sophia, mußten sich endlich dem im Bewußtsein seines Rechtes unerschütterlichen Manne beugen. In dieser Angelegenheit war Bernward im J. 1001 in Rom beim Kaiser und beim Papst Sylvester II., und hatte damals Gelegenheit, sowohl die aufrührerischen Tiburtiner mit dem Kaiser zu versöhnen, als durch sein heroisches Auftreten, welches sehr mit dem kraftlosen Reden und Handeln des unreifen Kaisers bei dieser Gelegenheit contrastirte, einen bedenklichen Aufstand der Römer zu dämpfen. Wie hier, so zeigte sich Bernward als entschiedenen Charakter im öffentlichen Leben auch Jahrs darauf bei der vielangefochtenen Wahl Heinrichs II., den dann auch er und Willegis zum Könige salbten. Aber nicht die politische und kampfbewegte Seite des Lebens ist es, der Bernward seinen unsterblichen Ruhm verdankt; er war überall nur Streiter der heiligen Kirche wegen, und sein frommes, gotterfülltes Walten als geistlicher Vater der Seinen, so wie die eifrige Pflege der Künste des Friedens haben ihn der Zahl der Heiligen unserer Kirche und den Heroen der teutschen Culturgeschichte angereiht. Durch ihn befördert, entstand in der Hildesheimer Münsterschule eine erhöhte wissenschaftliche Thätigkeit; seine Bibliothek war „reich an philosophischen und theologischen Handschriften", deren Vervielfachung und künstlerische Ausstattung er sich eifrig angelegen sein ließ, und von denen einige die mannigfache Ungunst der Zeiten überdauert haben, um noch heutzutage für Bernward als einen Pfleger der Wissenschaft glänzendes Zeugniß zu geben. Er selbst schrieb über Mathematik (der noch vorhandene liber mathematicalis) und ein Buch über Alchymie, und es ist ein unersetzlicher Verlust, daß dieß Werk des größten Meisters, den das Mittelalter in dieser Wissenschaft gekannt hat, verloren ist. Denn er selbst übte das Geheimniß, die Metalle zu scheiden und zu mischen, praktisch aus, und war überhaupt Künstler und Förderer der Kunst in dem ausgedehntesten Sinne des Wortes. Was von den vielen Metallarbeiten, die aus seiner kunstgeübten Hand hervorgegangen, noch übrig ist, dem hat sein Jahrhundert und noch manches spätere nichts gleich Vollendetes an die Seite zu stellen. Besonders genannt seien nur sein goldenes Kreuz, seine beiden reichverzierten Leuchter aus wunderbar gemischtem Erzgusse, seine eherne Säule und die bronzenen Flügelthüren, erstere mit Basreliefs aus dem Leben des Erlösers, letztere mit Darstellungen aus dem alten und neuen Testamente geschmückt; alles Arbeiten, die noch heute im Dome, auf dem Domplatze und in der Magdalenenkirche zu Hildesheim die Bewunderung jedes Kenners und Verehrers der Kunst auf sich ziehen. Der Gemmenschmuck des Kreuzes, wie die ganze Form und Anlage der ehernen Säule weisen auf Bernwards Bekanntschaft mit Italien und seinen classischen Wundern hin. Von den

Malereien und Mosaiken, womit er die Domkirche zierte, ist leider außer der Nachricht darüber nichts auf uns gekommen. Eine großartige Stiftung und ein prachtvolles Bauwerk aber beschäftigte Bernward die größte Zeit seines Episcopats hindurch. Er begann damit bald nach dem Jahre 1000, mit welchem im ganzen Abendlande nach überstandener Befürchtung vor dem prophezeihten Weltende ein frisches Leben und Arbeiten für das nun gesichert scheinende neue Weltalter begann, und er vollendete es in demselben Jahre, womit er sein thatenreiches Leben beschloß. Er gründete nämlich aus seinem väterlichen Erbe eine große Benedictinerabtei und erbaute für sie die herrliche Kirche zu Ehren St. Michaels im Norden der alten Bischofsstadt, jetzt innerhalb der Ringmauern Hildesheims belegen. So wetteiferte Bernward mit seinen hochgebildeten Zeitgenossen, Notker von Lüttich, Willegis von Mainz, Meinwerk von Paderborn, Sigebert von Minden, Hildeward und Arnulf von Halberstadt, Gero von Magdeburg, Wiger von Verden, Hildeward von Naumburg (in denen allen durch gleichen Einfluß der Zeit derselbe Geist sich regte), wie in allen übrigen schönen Künsten, so in dem Ruhme der Architectur. Dieses Kloster war seine Lieblingsstiftung; in ihm wohnte und arbeitete er die letzten Lebensjahre; auf ihm sollte sein Geist in Zukunft ruhen. Wenige Wochen nach erfolgter Einweihung der mit sechs Thürmen gezierten Basilica ging er zum bessern Dasein über. Sein Leib wurde in der Krypta dieser Kirche, in dem von ihm selbst dazu gearbeiteten Sarkophage bestattet, und ruhte dort, der Gegenstand liebender Verehrung seiner hinterlassenen Gemeinde, bald durch leuchtende Wunder in den weitesten Kreisen verherrlicht, bis nach geschehener Canonisation 1192 seine feierliche Erhebung erfolgte. Sein Andenken begeht die Hildesheimische Diöcese alljährlich in großer Feier am 20. Nov.; es ist das Andenken an ihre goldene Zeit. (Vgl. die Artikel Godehard, Bischof von Hildesheim, Hildesheim, Bisthum, und über Bernward Ausführlicheres sehe man bei Kratz „der Dom zu Hildesheim," Fiorillo Gesch. d. zeichn. Künste I. u. II.; Quellen bei Pertz (Monumenta Scriptorum. Tom. III. IV.) [Jos. God. Müller.]

Beröa (*Βέροια* und *Βέρροια*), 1) Stadt in Syrien zwischen Antiochia und Hierapolis (Plin. 5, 19. Strabo 16, 751), von Seleukus erbaut und nach einer gleichnamigen Stadt in Macedonien benannt. Hier ließ Antiochus den abtrünnigen Menelaus hinrichten (2 Macc. 13, 4. in der Vulg. Berea geschrieben). Einige versetzten dieses Beröa an die Stelle des heutigen Aleppo (Niceph. Callist. 14, 39. Mannert VI. 1. 514.) — 2) Das Apg. 17, 10—15. erwähnte Beröa lag in Macedonien am Fuße des Berges Bermios, 5 t. M. südwestlich von Thessalonich, unweit Pella (Plin. 4, 17), wo sich viele Juden ansäßig gemacht hatten. Von dorther war auch Pauli Reisegefährte Sosipater (Apg. 20, 4.). Später hieß sie Irenopolis, jetzt Veria, und ist Sitz eines Erzbischofs. [Scheiner.]

Berothai (בְּרוֹתַי und בְּרוֹתָה, von den LXX in 2 Sam. 8, 8. appellative genommen: *ἐκ των ἐκλεκτων πολεων*, vgl. ברה) nach 2 Sam. 8, 8. vgl. Ezech. 47, 16. eine Stadt an der Nordgrenze von Palästina, in Syrien und zwar im Gebiete des Reiches Zoba, das von Hamath und Damascus ostwärts bis an den Euphrat sich erstreckte, und dessen König Hadadeser von David besiegt wurde. Gewöhnlich wird Berothai für Berytus (*Βηρυτός*, später Felix Julia, Plin. 5, 17), das heutige Bairuth (بيروت) am mittelländischen Meere, etwa 8½ M. nördlich von Sidon (Saide) gelegen (Strabo 16, 755. Josephus B. J. 7, 3. 1), gehalten; allein es dürfte mehr als zweifelhaft erscheinen, ob das Reich Aram Zoba, in dessen Gebiete Berothai gelegen, sich westwärts bis an das mittelländische Meer erstreckt habe, wozu noch kömmt, daß Ezech. 47, 16. die Stadt Berothai geradezu als benachbart mit Hamath und Damascus angibt. Nimmt man hiezu noch den Umstand, daß 2 Sam. 8, 8. neben Berothai auch die Stadt Betach (בֶּטַח, LXX

Μετεβαχ, Μασβαχ), die sich in dem heutigen, nördlich von Tadmor an der Karavanenstraße von Aleppo an den Euphrat gelegenen Taibah findet, genannt wird, und daß gar nicht einzusehen ist, wie David im Kriege mit Aram Zoba, das südlich an Hamath grenzt und den ganzen Libanonszug zur Zwischenscheide hat, das phönizische Berytus habe erobern können; so dürfte kein Zweifel mehr obwalten, daß die Lage von Berothai mehr nordostwärts von Palästina gesucht werden müsse. Der aus 1 Chron. 18, 8. entlehnte Grund beruht auf einer ganz unsichern Combination des Namens Khun (כון), welcher hier für das parallele (2 Sam. 8, 8.) Berothai gesetzt und ein bloß späterer Name jener Stadt gewesen ist (Movers Untersuchung S. 210), mit Khijun (כיון) = Saturn, welcher, einer alten Sage zufolge, Berytus erbaut haben soll (Steph. Byzant. 164). Wo jedoch Berothai im Districte Aram Zoba zu suchen sei, ist schwierig genauer anzugeben. Einige denken an Birtha am östlichen Ufer des Euphrat, wo es jedoch zweifelhaft ist, ob Zoba bis über den Euphrat hinüber sich erstreckt habe; Andere nehmen Berach, südöstlich von Damascus über dem 33° der Breite an (O. Thenius, die BB. Samuels S. 163). Irrig setzt Josephus (Antt. V, 8) Berothai zwischen Kades und den See Merom. [Scheiner.]

Berruyer, Joseph Isaak, ein französischer Jesuit, geboren den 7. Nov. 1681 zu Rouen, ist der Abkömmling einer adeligen Familie daselbst. Er erhielt seine Bildung von den Jesuiten, besonders von dem sonst bekannten und gelehrten Hardouin, dessen paradoxe Ansichten bei diesem Schüler Anklang fanden und später von demselben nicht bloß weiter verbreitet, sondern auch noch mehr ausgesponnen wurden. Der Schüler lehrte nachher bei seinem Orden nicht ohne Anerkennung längere Zeit Humaniora, zog sich aber in späterer Zeit in das Professhaus zu Paris zurück und starb daselbst im Febr. 1758. — Dieser unser Ordensmann verfiel auf den seltsamen Gedanken, die hl. Schrift als ein angenehmes, modernes Lesebuch für die Welt herauszugeben, das auch wirklich in seinem ersten Theil 1728 zu Paris erschienen ist unter dem Titel: Histoire du Peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie, tirée des seuls livres saints; ou le texte sacré des livres de l'ancien Testament reduit en un corps d'histoire. 7 voll. 4. oder 10 voll. 12. In diesem Werk verkürzte Berruyer ganz nach Art eines Romanschreibers bald den gegebenen Text, bald erweiterte er denselben durch unpassende, anstößige, eingeschobene Schilderungen und schlüpfrige Gemälde. Zum wenigsten sehr unangenehm berühren muß es den religiösen Leser, wenn er die Patriarchen als Céladons, ihre Frauen als Astrées dargestellt sieht, wenn er die ungezügelte Leidenschaft der Frau von Putiphar, die moderne Koketterie einer Judith u. s. w. liest. Kurz gesagt, die Bibel ist zu einem schlüpfrigen, mit der Heiligkeit und Ehrwürdigkeit des grundgelegten, aber verletzten und profanirten Stoffes grell abstechenden Roman umgeschaffen. Dazu kommt, daß das Buch auch noch in anderer Beziehung unschickliche und verschraubte Reflexionen enthielt, wie: Gott habe nach einer ganzen Ewigkeit die Welt geschaffen; das Uebel wachse beständig zur Schande des Erlösers u. s. w. Wäre darum dieses Werk aus der Feder eines Lucian oder Encyclopädisten hervorgegangen, derselbe hätte sich die Verwirklichung seiner Ansichten auf dem rechten Wege angebahnt, und ein Product dieser Art wäre uns alsdann keine seltsame Erscheinung. Indessen da Berruyer seinen für Leute von verschiedenen Farben anziehenden Inhalt zudem in einem eleganten, blumenreichen, feurigen Style zu reichen verstand, so verschafften Witz, Phantasie, Anmuth des Vortrags, eine künstliche Ordnung, welche mit der Einfachheit des Gegenstandes im Contraste stand, dem Buche zahlreiche Leser aller Arten. Dasselbe erschien in öftern (acht) Ausgaben, und wurde ins Spanische und Italienische übersetzt. Doch konnte das Werk der alsbaldigen Mißbilligung von vielen Seiten, von Laien und Priestern, nicht entgehen. Es erhoben sich Gegner aus der Mitte des Ordens selbst, unter ihnen der gelehrte Tournemine, welche

die völlige Vernichtung dieses bösen Buches forderten. Der General des Ordens verordnete, nachdem er das Aergerniß gebende Buch hatte untersuchen lassen, eine andere Ausgabe desselben, in welcher manches Anstößige verbessert, anderes ganz weggelassen werden sollte. Wirklich fehlen in der zweiten Ausgabe, erschienen 1733, wie in allen folgenden, die anstößigsten Stellen, aber auch nur diese. Das Buch blieb seinem Wesen und Geiste nach dasselbe. Obschon indeß zu dem Genannten das Verdammungsurtheil über Schrift und Verfasser von Seite mehrerer französischen Bischöfe kam, Berruyer setzte sein Werk in einem zweiten Theile fort, welcher im J. 1753 die Presse mit dem Titel verließ: Histoire du Peuple de Dieu, depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la Synagoge; 4 voll. 4. Diese Fortsetzung ist in demselben Geiste geschrieben, wie der erste Theil, ist reich an breiten, verschrobenen Reflexionen, an einem frostigen Geschwätz, steht demselben an Feuer der Sprache und Anmuth des Vortrags nach. 1757 kam noch ein dritter Theil des Werkes in Druck, der aber erst nach dem Tode des Verfassers (1758) ausgegeben wurde. Derselbe ist betitelt: Paraphrase littérale des épitres des Apôtres, d'après le commentaire latin du P. Hardouin etc. 2 voll. 4., und enthält eine paraphrastische Erklärung der apostolischen Briefe, wobei die lateinische Auslegung des Hardouins zu Grund gelegt ist. Auch in diesem Schluß fehlt es nicht an verdammungswürdigen, sonderbaren Ideen, die der Verfasser aus der Schule seines Mitbruders geschöpft hatte. — Berruyer ward zu einer Retractation gezwungen; sein Werk kam in den index proh. libr. Benedict XIV. verdammte es 1758 als ein Buch, das falsche, verwegene, ärgerliche und der Ketzerei ähnliche und günstige Sätze enthalte. Unter Clemens XIII. aber verdammte die Congregation der römischen Inquisition noch zwei Schriften, die zu Gunsten Berruyer's erschienen waren. Allein trotz dem, daß das Buch von den höchsten kirchlichen Behörden verdammt ward, daß Erzbischöfe es ein impium et scelestum opus nannten, es fand — wie nicht anders zu erwarten — dennoch seine häufigen Leser und konnte nicht mehr völlig unterdrückt werden. Der Verfasser aber hatte sich durch dasselbe eine zwar in die Ferne gehende, allein traurige Berühmtheit erworben, eine Berühmtheit, die seinem Orden nur zum Schaden ausschlagen konnte, mochte er das Werk eines seiner Glieder auch noch so sehr perhorresciren. (Schröckh's Kircheng. seit d. Reform. Bd. VII. S. 181 ff.; Biogr. univers. Bd. IV. S. 340; Ersch u. Gruber's Encycl. Bd. IX. S. 226 f.) [Stemmer.]

Berseba, Beerscheba, Berſabee, Berſaba, (בְּאֵר שֶׁבַע *Βηρσαβεέ*, *Βηρσουβεέ*). Der Ursprung dieses Namens einer bestimmten Oertlichkeit an der südlichen Grenze des Landes Canaan gegen die arabische Halbinsel reicht bis in die Zeiten der Patriarchen. Von dem Bündnisse Abrahams mit Abimelech, geheiligt durch ein Bundesopfer an dem Brunnen, den er gegraben (Genes. 21, 27 ff.), erhielt zuerst diese Oertlichkeit ihre Wichtigkeit und ihren Namen: Brunnen der sieben, nämlich der sieben Lämmer, Brunnen des Bundesopfers, des Eidschwures. Durch diese Thatsache geheiliget, behielt auch späterhin dieser Ort in den Augen Abrahams, Isaaks und Jakobs seine Bedeutung (Genes. 21, 31. 22, 19. 26, 23. 28, 10. 46, 1.). Während der langen Abwesenheit der Nachkommen Jakobs von Canaan war allmälig Beerscheba in die Reihe der bedeutendern Orte getreten, und fiel bei Josua's Landesvertheilung zuerst ins Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 28.), dann aber unter die Städte, welche Juda an Simeon abtreten mußte (Jos. 19, 2. 2 Sam. 24, 7.), und war (nach Euseb. und Hieron.) 20 Meilen südlich von Hebron entfernt. Samuels Söhne waren Richter in Beerscheba, dorthin floh Elias der Thisbiter vor Jezabel (1 Sam. 8, 2. 1 Chr. 6, 28. 1 Kön. 19, 1.), unter Usias war sie des Götzendienstes wegen berüchtigt (Amos 5, 5. 8, 13. 14.), und nach dem Exil kehrten viele Juden dahin zurück (Neh. 11, 27. 30.). Auch in noch späterer Zeit bezeugen Eusebius und Hieronymus ihre ehemalige Existenz und Lage durch Erwähnung eines Fleckens (κωμη, oppidum) Berſabee, und Rei-

sende neuerer Zeit (Seetzen, Robinson) entdeckten an der Nordseite des es-Saba genannten Thales (Wady) zwei tiefe Brunnen in einiger Entfernung von einander, welche den Namen Bir es-Seba führen, und auf den nördlich von ihnen gelegenen Hügeln Ruinen früherer Wohnungen (Robinson I. 337). — Der Name Beerscheba bezeichnete aber auch in der ältesten Zeit schon (Genes. 21, 14.) jenen Theil der südlich an Palästina angrenzenden großen Wüste, welcher von jenen merkwürdigen Brunnen den Namen erhalten hatte. Hagar irrte in der Wüste Beerscheba. — Als südlichster Grenzpunct Palästina's diente Beerscheba im Gegensatze zu Dan im Norden als Bezeichnung der Ausgedehntheit und Totalität des israelitischen Landes (Richt. 20, 1. 2 Sam. 17, 11. 1 Chron. 21, 2. 2 Chron. 30, 5.), und nach der Trennung der beiden Reiche als Ausdehnung des Reiches Juda (2 Chron. 19, 4. 2 Kön. 23, 8.). [Scheiner.]

Bertha, Tochter des fränkischen Königs Charibert von Paris, war mit Aethelbert, angelsächsischem Könige von Kent, vermählt. Als Urenkelin Chlodowigs Katholikin, begünstigte sie den Abt Augustin (s. d. A.), welchen Papst Gregor d. Gr. 596 mit 40 Priestern zur Bekehrung der heidnischen Angelsachsen abgesandt hatte. Sie bewog ihren Gemahl, dem Missionäre die Erlaubniß zu ertheilen, das Evangelium zu verkündigen, veranlaßte ihn sodann im nächstfolgenden Jahre 597 mit 10,000 edlen Sachsen die heilige Taufe zu empfangen und wurde so, gleich der burgundisch-fränkischen Chlothilde, der fränkisch-bajoarischen Theodolinde, Theilnehmerin an dem großen Werke der Bekehrung germanischer Völker und der Begründung christlicher Civilisation. [Höfler.]

Berthier (Bertier), Wilhelm Franz, ein berühmter Jesuit, geboren zu Issoudin in Berri den 7. April 1704, trat 1722 in den Orden der Jesuiten und lehrte die Humaniora zu Blois, die Philosophie zu Rennes und Rouen und Theologie zu Paris. Den Namen eines nicht unbedeutenden Schriftstellers erwarb sich Berthier in der gelehrten Welt vor Allem durch seine Geschichte der französischen Kirche. Dieses berühmte Werk — Histoire de l'église gallicane — das im Jahre 1730 von Longueval begonnen, von Fontenay und Brumoy fortgesetzt wurde und bereits zwölf Bände zählte, erhielt an unserem Jesuiten einen weitern Bearbeiter in sechs ferneren Bänden, welche die französische Kirchengeschichte bis zum Jahre 1529 fortführen und im J. 1749 zu Paris erschienen. Der Verfasser erörtert darin verschiedene Disciplinarpuncte seiner Kirche mit großem Fleiß und vieler Gelehrsamkeit. Mit gesunder Kritik, gemäßigtem Ton, einfachem und ernstem Style gibt und entwickelt er die Thatsachen. Im J. 1745 aber wiesen die Ordensobern dem Talente unseres Berthier ein anderes Feld der Wirksamkeit an. Er wurde und blieb 17 Jahre hindurch bis zur Auflösung des Ordens in Frankreich Director des vom Jesuiten Tournemine gegründeten Journals de Trevoux. Die Tendenz desselben — Bestreitung des Unglaubens und Vertheidigung der Kirche — brachte ihn in minder angenehme Berührung mit den das Christenthum und dessen Wahrheiten begeifernden und bespottenden Encyclopädisten. Ein Freund der Wahrheit, legte er deren Fehler und Irrthümer offen dar und stellte denselben gegenüber die Wahrheit in ruhigem Tone auf. Dabei konnten ihn weder die Epigramme des Diderot, noch die Bitterkeiten des d'Alembert, noch der Spott und Sarkasmus des eiteln Voltaire, dem Berthier nicht die gewünschte Anerkennung gab, bewegen, den Ton der weisen Mäßigung zu vertauschen. Dieß aber konnte nur dazu beitragen, die Achtung gegen den Director des Journals und die von ihm vertretene Sache zu vermehren. Die schon berührte Liebe zur Wahrheit war es, die ihn als Vertheidiger derselben sich erheben hieß nicht bloß gegen die, welche draußen sind, sondern gegen seine eigenen Ordensbrüder Hardouin und Berruyer (s. d. A.), gegen deren Irrthümer und Mißhandlung geschichtlicher Thatsachen er eine, auf Befehl seiner Obern jedoch nicht veröffentlichte, Widerlegung verfaßt hatte. Nach Auflösung seines Ordens wollte Berthier bei den Trappisten seine

Tage beschließen. An der Ausführung dieses Gedankens hinderte ihn aber der Abt derselben mit Hinweisung auf seine Talente, deren Dienst die Religion fordere. Berthier wurde nun, nachdem er die Fortführung gedachten Journals ernstlich ausgeschlagen, auf das Verlangen des Königs Erzieher des Prinzen, des nachmaligen Ludwigs XVI., welche Stelle er bis zur Entfernung der Jesuiten vom königlichen Hofe im J. 1764 bekleidete. Jetzt zog er sich an den Rhein zurück und lebte in Offenburg. Zehn Jahre darauf erbat er sich die Erlaubniß, seinen Wohnort mit Bourges vertauschen zu dürfen, woselbst er den Rest seines Lebens unter Gebet und Studium verlebte, und am 15. Dec. 1782 im Alter von 78 Jahren starb. Seit seiner Entfernung vom Hofe hatte er sich viel mit dem Studium der hl. Schrift beschäftigt. Diesem Studium verdanken wir einen uns noch erhaltenen, trefflichen Commentar über die Psalmen und den Isaias, so wie die Oeuvres spirituelles, von welch' letzterem Werk eine verbesserte Ausgabe 1811 zu Paris erschienen ist. In diesen Schriften, besonders in den gelehrten, dogmatischen und moralischen Anmerkungen und Reflexionen zu den Psalmen und zum Isaias, beurkundet der Verfasser eine tiefe Erfassung der christlichen Wahrheiten, eine genaue Kenntniß des menschlichen Herzens. Deutlich schaute der nicht bloß gelehrte, sondern auch tiefreligiöse Ordensmann die Gefahren des Unglaubens seiner Zeit. Muthig und beredt erhob er seine Stimme, um das zu verhüten, was nicht mehr zu verhüten war. (Biogr. univ. Bd. IV. S. 354 f.; Ersch und Grubers Encycl. Bd. IX. S. 235.) [Stemmer.]

Berthold, Apostel der Liven und zweiter Bischof derselben. Bremer Kauffahrer waren auf ihren Handelswegen um's J. 1157 zuerst bis an die Mündung der Düna gekommen und hatten, dort landend, Livland gewissermaßen als ein neu entdecktes Land begrüßt. Der Handelsverkehr der Lübecker, Hamburger und besonders der Bremer Kauffahrer mit Livland wurde von Jahr zu Jahr lebhafter und um das J. 1184 ging der Augustinermönch Meinhard aus dem holsteinischen Kloster Regeberg auf einem Handelsschiffe dorthin, um das Christenthum zu verkünden. Er taufte mehrere Liven, gründete die Kirche und Burg Ykeskola, nachher Uexküll genannt, wurde von Hartwich II., dem Erzbischofe von Bremen, zum Bischofe geweiht, gründete dann noch die Kirche und Burg Holm, nachher Kirchholm genannt, und wurde so der erste Apostel unter den Liven. Nach seinem Tode, um's J. 1196, wurde Berthold, sei es nun durch die Wahl der Liven, zu denen er schon unter Meinhard einmal gekommen sein soll (Arnoldus Lubecensis Chron. Slavor. lib. VII. cap. 9), oder des Erzbischofs Hartwich II. von Bremen, zu seinem Nachfolger ausersehen. Berthold war Abt in dem Cistercienserkloster Lockum im Hannöver'schen, und scheute sich anfangs, eine so gefahrvolle Mission zu übernehmen, gab aber den Bitten des Erzbischofs nach, wurde von demselben zum Bischofe geweiht und begab sich alsbald auf die Reise. In Ykeskola glücklich angelangt, sammelte er die wenigen Christen um sich und suchte auch die Heiden, so viel er konnte, durch Leutseligkeit zu gewinnen. Anfangs wurde er auch freundlich aufgenommen; als er aber in Holm einen Kirchhof einweihen wollte, machten sie einen Anschlag wider sein Leben, und indem sie ihm vorwarfen, er sei um seiner Armuth willen zu ihnen gekommen, sannen sie darauf, wie sie ihn entweder in der Kirche verbrennen oder in der Düna ertränken wollten. Er ging deßhalb heimlich zu Schiffe, um nach Gothland und Niedersachsen zurückzukehren, um, was uns in dieser Zeit der Kreuzzüge am wenigsten befremden kann, einen Kreuzzug nach Livland zu predigen. Bei seinem Aufenthalte in Sachsen weihte er im J. 1197 die erste Kirche in Hefede, jetzt Heifede, zwischen Hannover und Hildesheim ein (s. d. Urk. in Gruberi Origg. Livon. p. 204). Daß die Ermunterung zu einem Kreuzzuge nach Livland schon damals vom Papste ausgegangen sei, ist wegen der Kürze der Zeit, binnen welcher Berthold wieder nach Livland zurückkehrte, und der Unbekanntschaft mit Livland unwahrscheinlich, wohl aber mag der Erzbischof von Bremen dazu aufgerufen haben.

Gewiß ist, daß Berthold mit mehreren Geistlichen und Laien und beschützt von einer bewaffneten Mannschaft um das J. 1198 wieder in Livland ankam, und daß der Erzbischof von Bremen ihm eine jährliche Hilfe von 20 Mark Silber bewilligte. Er landete bei Holm und fragte die Liven, ob sie entschlossen wären, den christlichen Glauben anzunehmen und zu bewahren. Sie zeigten sich dazu nicht geneigt, und Berthold kehrte mit den Seinigen nach einem Orte zurück, der Rige hieß, um zu überlegen, was er weiter beginnen wolle. Die Heiden folgten ihm dorthin, kampfgerüstet und erbittert über die streitbare Macht, mit welcher er zu ihnen gekommen war. Sie verlangten, daß er seine Bemühungen auf die bereits gewonnenen Christen beschränken sollte. Der Bischof wollte dagegen, daß sie ihm zur Sicherheit in seinem Bisthume ihre Söhne als Geißel übergeben sollten. Die Liven weigerten sich dessen, doch gingen sie, um indessen mehr Streitkräfte zu sammeln, einen Stillstand ein, und nach livländischer Sitte wurden von beiden Seiten die Lanzen gewechselt. Bald brachen die Heiden diesen Stillstand und erschlugen mehrere Teutsche. Der Bischof sandte ihnen deßhalb die Lanzen zurück und forderte Genugthuung. Es kam zu einem Treffen. Die Liven flohen, der Bischof aber gerieth durch die Unbändigkeit seines Pferdes mitten unter die fliehenden Feinde, wurde von zweien ergriffen und von einem dritten, Namens Ymant, rückwärts mit einer Lanze durchstochen. Dieß geschah am 24. Juli 1198. Sein Leichnam wurde, wie der seines Vorgängers Meinhard, zu Ykeskola begraben und unter seinem Nachfolger nach Riga gebracht. So wenig auch Berthold ausgerichtet zu haben scheinen könnte, so war doch mit seinem Tode die Annahme des Christenthums in Livland gesichert. Es wurde alsbald Frieden zwischen den Teutschen und Liven geschlossen, und zu Kirchholm ließen sich an einem Tage fünfzig und am folgenden zu Ykeskola hundert Liven taufen. Die Christen sandten nach Bremen, um einen neuen Bischof zu erhalten, und unter dem Nachfolger Bertholds, dem ruhmwürdigen Bischof Albert von Apeldern (s. d. A.), wurde mit Hilfe des livländischen Ritterordens der Schwertträger die Christianisirung Livlands vollendet. (Vgl. Origines Livoniæ sacræ et civilis, e cod. ms. recensuit Joan. Dan. Gruber. Frf. et Lips. 1740, fol., und livländische Jahrbücher von Fr. C. Gadebusch. Riga 1780.) [Seiters.]

Berthold, Churfürst und Erzbischof von Mainz (1485—1504). Berthold, Graf von Henneberg, zu Römhild geboren 1442, trat, nachdem er sich dem geistlichen Stand gewidmet hatte, früh in die Dienste Kaiser Friedrichs III., und die Gunst, welche der Vater ihm erwiesen, wurde ihm dann auch von dem Sohne, Max I., zu Theil. Es hatte sich damals bei den Besseren unter den Teutschen die Ansicht verbreitet, daß eine wirksame Reform der allgemeinen Zustände, woran das Constanzer und Basler Concil gearbeitet, nicht ohne eine Reform des teutschen Reichskörpers stattfinden könne, an welchen ja die Kirche mit unauflöslichen Fäden gekettet zu sein schien. Berthold, im J. 1485 Erzbischof von Mainz und Churerzkanzler des Reiches, suchte diese seine einflußreiche Stellung zu benützen, um den Reichsstädten einen größeren Einfluß an den Berathungen bei den Reichstagen, dem obersten Reichsgerichte eine größere Unabhängigkeit, dem teutschen Reiche gegen Außen durch Einführung einer Reichssteuer zur Bezahlung eines stehenden Heeres eine angemessene Stellung zu verschaffen. Noch war unter Friedrich III. Zeit zu Reformen im teutschen Reiche, deren Durchführung dieses vor schmalkaldischen und schwedischen Kriegen zu bewahren vermocht hätte. Allein Friedrich III. wollte nicht und als Maximilian zur Regierung kam, mit dessen Namen eine Anzahl von heilsamen Einrichtungen im Reiche verknüpft wurden, so wußte er, selbst in Hunderte von Dinge verwickelt und nur mit denen nicht beschäftigt, die ihm als Kaiser zukamen, die wichtigsten und umfassendsten Reformen zu illudiren. Dachte die Nation bei dem berühmten Reichstage zu Worms 1495, dessen Seele Berthold von Mainz war, an die Aufrichtung einer bessern Reichsverfassung, so dachte Maximilian an den Franzosenkrieg und die Behauptung der Kaiserkrone gegen den unfähigen Carl VIII.,

welcher sich in Italien bereits Kaiser genannt hatte, in seinem Schreiben an Berthold jedoch selbst den Verdacht deßhalb abzulehnen suchte. Berthold setzte die Reichssteuer (den gemeinen Pfenning), das Reichskammergericht durch; allein die Hauptsache, die jährliche Einberufung der Reichsversammlung auf den 1. Febr. und die Bewilligung für denselben, als oberster Reichsrath über die Verwendung der Reichssteuer zu entscheiden, wurde nicht ausgeführt. Es ist in seinem Wirken das Bestreben vorleuchtend, in den Verhältnissen der Stände zu einander und zu dem Kaiser, wie des Reiches zu dem römischen Stuhle, einen festen Rechtszustand zu begründen, dessen Einführung die Schilderhebung der Reichsritter unter Sickingens Panner, den großen Bauernkrieg, die Säcularisation des Clerus durch die Reichsfürsten, kurz den ganzen gewaltsamen Zustand, den die Versäumniß solcher Dinge unter dem Nachfolger Maximilians hervorrief, in der Geburt erstickt haben würde. Allein Maximilian verstand es wohl, eine große spanisch-burgundisch-östreichische Hausmacht zu begründen; vom ächten Kaiserblut aber war wenig oder gar nichts in ihm. Zu früh für das Heil des Reiches starb Berthold, ein würdiger Zeitgenosse des Cardinals Ximenes, als die Thatsache sich bereits feststellte, es sei nicht bloß der Versuch, eine haltbare Verfassung für Krieg und Frieden zu gründen, gescheitert, es gebe auch kein allgemein anerkanntes Gericht mehr, während die Autorität des Reiches bei der Unordnung im Innern auch gegen Außen auf den möglichst tiefen Grad gesunken war. Ein Einziges konnte helfen, ein anderer Kaiser. Daß Berthold und die mit ihm haltenden Fürsten nicht bloß daran gedacht haben, ist sicher. Da starb 20 Tage nach dem Tode Herzog Georgs des Reichen von Bayern-Landshut, womit Maximilians widerwärtigste Periode beginnt, der Churerzkanzler am 21. Dec. 1504. Sein Tod bewirkte, daß, während das drohende Schicksal K. Wenzels an Maximilian vorüberging, die innere Zwiespalt der Nation nach allen Seiten hin zum Ausbruche kam. (Vgl. Ranke, teutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. I. S. 4. Gfrörers Gustav Adolph, zweite Aufl. S. 224—228.) [Höfler.]

Berthold, Franciscaner zu Regensburg, bekannt unter dem Namen Bertholdus Ratisbonensis. Kurz nachdem der neue Orden des hl. Franciscus eine Niederlassung zu Regensburg gewonnen hatte, wurde die junge Gründung daselbst durch einen frommen Mönch verherrlichet, der unter den großen Predigern seines damals im Predigt- und Beichtvateramte glorreich strahlenden Ordens als eine der ersten Erscheinungen hervorragte. Es war Berthold, zu Regensburg geboren, ein Zeitgenosse und Freund eines andern berühmten Franciscaners, des als Prediger und Mystiker ausgezeichneten David von Augsburg. Wenn Berthold predigte, schien sich Himmel und Hölle vor seinen Zuhörern zu öffnen; man glaubte den Elias zu hören und nannte ihn auch den Elias seiner Zeit; Sünder sanken vor Schmerz über ihr Vergehen in Ohnmacht zusammen; vornehme Räuber gaben das ungerechte Gut heraus; Religionsspötter wurden eines andern Sinnes; Vornehm und Niedrig drängte sich in ungeheuern Massen herbei, ihn zu hören. So waren bei seinen Predigten zu Regensburg und auf seinen Zügen durch Bayern, Oestreich, Sachsen, Böhmen und Mähren oft 40,000, 60,000 und 100,000 Menschen anwesend; stundenlang wartete das Volk vor der Predigt; man stieß, wenn sie in der Kirche gehalten wurde, einander hinaus, um sich einen Platz zu erobern, oder Berthold predigte, da die Kirche die Menge der Zuhörer nicht fassen konnte, von einer Anhöhe herab auf Feldern und Wiesen. Dadurch gewann er auch Zutritt und Einfluß bei den Großen; der Papst bevollmächtigte ihn, nach seinen Reden Ablässe von einigen Tagen zu ertheilen, und wie das Volk ihn hochzuschätzen wußte und allen gewinnsüchtigen Marktschreiern (Berthold nennt sie in seinen Predigten Pfenningprediger) unendlich vorzog, geht unter Andern daraus hervor, daß die Volkssage dem gefeierten Herolde eine Menge Wunder zuschrieb. Berthold starb im J. 1272, wurde in der Franciscanerkirche zu Regensburg begraben und bald

als Heiliger verehrt, zu dessen Grabstätte noch bis auf die neuere Zeit von fernen Landen her Pilger wallfahrteten, deren Ahnen einst von seinen Lippen das Lebenswort gehört hatten. Die göttliche Fürsehung hat uns Bertholds Predigten, wenigstens einen Theil derselben, aufbewahrt: s. Berthold des Franciscaners teutsche Predigten, herausgegeben von Kling, ein kostbares Kleinod des mittelalterlich-teutschen Predigt- und Sprachschatzes. Eine andere Schrift führt den Titel: De religiosæ vitæ institutione. V. Annales Minorum v. Wadding, Lugduni 1628, tom. I. p. 362—365; Aventini hist. l. 7; Oefele, scriptores rer. Boic. tom. I. etc. [Schrödl.]

Berthold von Rorbach, Vorläufer Calvin's. Unter den Begharden (s. d. A.) treffen wir in der Mitte des 14ten Jahrhunderts einen Mann, der von Gott neue Lehren und den Auftrag, dieselben andern Menschen mitzutheilen, erhalten haben wollte. Es ist dieß Berthold, geboren zu Rorbach. Die Gabe, Andere zu überreden und für sich zu gewinnen, besaß er in hohem Grade; sonst jedoch war er, wie ohne kirchliche Mission, so auch ohne alle Bildung, so daß es sich hieraus leicht begreift, wie er auf Irrthümer fallen konnte, die ihm den Namen „Vorläufer Calvin's" erwarben. Seine Hauptirrthümer sind in folgenden acht Sätzen enthalten: 1) Jesus Christus fühlte sich in seinem Leiden so sehr von seinem Vater verlassen, daß er sehr zweifelte, ob seine Seele gerettet oder verdammt werden würde; 2) Jesus Christus hat in seinen Leiden vor zu großen Schmerzen seiner keuschesten Mutter, der Jungfrau Maria geflucht. 3) Christus hat in seinen Leiden der Erde geflucht, weil sie sein vergossenes Blut aufgenommen. (Die Annahme, als habe man dem Berthold diese drei auf Christus sich beziehenden Irrthümer nur zugeschrieben, um die an ihm vollzogene Todesstrafe nachher rechtfertigen zu können, ist eine bloße Hypothese und ermangelt alles historischen Grundes.) 4) Der Mensch, obwohl während seines sterblichen Lebens noch den Leiden und der Vergänglichkeit unterworfen, kann zu einer so großen Vollkommenheit im geistlichen Leben gelangen, daß er nachher weder zu beten noch zu fasten mehr braucht und daß ihm sofort Nichts zur Sünde gereicht. 5) Das mündliche Beten ist dem Menschen weder nützlich noch nothwendig und hilft ihm zu seinem Heile nichts; es ist genug, im Geiste (aus dem Herzen) ohne Stimme und Lippenbewegung zu beten. 6) Ein ungelehrter und unwissender Laie, wenngleich ohne Kenntniß der hl. Schrift, aber vom göttlichen Geiste erleuchtet, kann durch Lehren sich und Andern weit mehr nützen als der gelehrteste Priester, bei einer noch so tiefen Erkenntniß der hl. Schrift. 7) Den Predigten und Lehren eines solchen erleuchteten Laien ist mehr zu glauben und zu gehorchen, als dem hl. Evangelium, als allen andern Schriften und Aussprüchen aller Lehrer. 8) Ein frommer (devoter) Mensch kann durch den Genuß von Speise und Trank sich eine solche Gnade erwerben, daß Beides eben so gültig ist, als ob er das Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi empfangen. — Diese Irrthümer suchte Berthold im östlichen Franken, vor Allem in der Stadt Würzburg, heimlich zu verbreiten, und einige Zeit hindurch stieß er auf keine sonderlichen Hindernisse; nach und nach jedoch wurde die Sache bekannt und die Inquisition (s. d. A.) zog ihn 1356 zur Verantwortung. Wohl wissend, daß er mit dem Tode bestraft würde, falls er seine irrigen Ansichten nicht aufgebe, schwor Berthold seine Irrthümer ab, übrigens, wie sich bald zeigte, nur zum Schein; denn kaum war er seiner Haft entlassen, da floh er heimlich aus Würzburg und begab sich nach Speyer, in der Hoffnung, mit größerer Sicherheit daselbst seine Lehre verbreiten zu können. Doch er täuschte sich hierin; bald wurde auch hier sein Streben und Treiben offenkundig, die Inquisition bemächtigte sich seiner, überführte ihn seiner Irrthümer, und weil er hartnäckig dabei verharrte, wurde er dem weltlichen Arme übergeben und sofort 1359 auf einem Scheiterhaufen lebendig verbrannt. Auf die Frage: ob er einer so verderblichen Ketzerei nicht entsagen und im Glauben der hl. Mutter, der Kirche, verharren wolle bis zu seinem Tod, erklärte er: „Mein Glaube ist eine Gabe Gottes, und deßhalb darf,

kann und will ich die mir zu Theil gewordene Gnade nicht hintansetzen." Jeder Leser wird von selbst einsehen, wie weit sich Berthold vom Kirchenglauben entfernt, dem protestantischen Princip dagegen sich genähert hatte; mögen ihn akatholische Schriftsteller, z. B. Mosheim, noch so sehr in Schutz nehmen; wir können's nicht; der allen Glaubensneuerern eigenthümliche geistige Hochmuth und Eigensinn hielt auch ihn gefangen. Vgl. Mosheim de Beghardis et Beguinabus ed. Martini p. 325—29. Joan. Trithemii annal. Hirsaug. tom. II. p. 231 sq. Michael Eisenharts continuatio chronici universalis Hermanni Gigantis, ed. Joan. Gerh. Meuschenius, Lugd. Batavor. 1713 in 4. p. 140. Joan. Naucleri chronicon, tom. II. p. 401. [Fritz.]

Berthold, Stifter des Carmeliterordens, s. Carmeliter.

Berti, Laurentius (Giovanni Lorenzo), war einer der berühmtesten katholischen Theologen des vorigen Jahrhunderts, besonders Dogmatiker. Auch sein älterer Bruder, Alessandro Pompejo, ein regulirter Chorherr († zu Rom 1752), zeichnete sich als Gelehrter, namentlich als Geschichtsforscher aus. Aber einen weit größeren Namen erwarb sich der um mehrere Jahre jüngere Lorenz, welcher am 28. Mai 1696 im Dorfe Sarravezza im Toscanischen geboren, frühzeitig in den Augustiner-Eremitenorden (s. d. A.) trat, verschiedene Aemter in demselben bekleidete, namentlich lange Zeit Professor der Theologie zu Pisa war, mit dem Ehrentitel eines „kaiserlichen Theologen." Er starb daselbst am 26. Mai 1766. Auf Befehl seines Ordensgenerals gab Berti in den Jahren 1739—1747 sein großes System der katholischen Dogmatik zu Rom in 10 Foliobänden heraus (Theologia historico-dogmatico-scholastica; seu libri de theologicis disciplinis). Dasselbe gewann hohes Ansehen in ganz Europa, und wurde wiederholt in verschiedenen Ländern, meistens unter dem kürzeren Titel: De theologicis disciplinis abgedruckt. Die neueste, mit einigen Beigaben bereicherte, Ausgabe ist die neapolitanische vom Jahre 1792 in 10 Quartbänden. Ein Auszug in 5 Octavbänden erschien zu Bamberg im J. 1770. Aber neben den Bewunderern dieses in der That trefflichen und nicht ohne Geschmack geschriebenen Werkes fehlte es auch nicht an angesehenen Tadlern, welche dem Verfasser (einem strengen Augustinianer) Hinneigung zu den Irrthümern des Bajus und Jansenius (s. d. A.) in Betreff der Gnadenlehre zum Vorwurfe machten. Berti vertheidigte sich gegen diese Anklagen in zwei Apologien, welche seinem Werke angehängt sind, und erfuhr nun keine weitere Belästigung. Unter den teutschen Theologen hat besonders P. Stephan Wiest, Professor in Ingolstadt, bei seinen 6 Octavbänden Institutionum theologicarum (Ingolstadt 1786—89) das Werk Berti's zum Muster genommen. Viel unbedeutender ist Berti's Kirchengeschichte der 5 ersten Jahrhunderte: Dissertationum historicarum, quas habuit in Archigymnasio Pisano. Florent. 1753—56, in 3 Quartbänden, nachgedruckt zu Augsburg in 4 Octavbänden. Ueberdieß verfaßte Berti auch ein kirchenhistorisches Compendium, Breviarium hist. eccl., welches in 2 Octavbänden bis ins 18te Jahrhundert geht, und wegen seiner reichhaltigen Tabellen noch jetzt einigermaßen benutzt werden kann. Kleinere Schriften Berti's, Dissertationen u. dgl. wurden zu Venedig in einem Foliobande zusammengedruckt. [J. C.]

Bertin, der Heilige, Abt in St. Omer, wurde um das Ende des 6ten oder in den ersten Jahren des 7ten Jahrhunderts im Gebiete der Stadt Constanz aus einer angesehenen Familie geboren, und widmete sich in dem von dem heil. Columban gestifteten Kloster Lüxeuil dem Benedictinerorden. Sein Landsmann und Verwandter, der hl. Audomar, gewöhnlich Saint-Omer genannt, wie die Stadt, welche von ihm den Namen führt, war auch aus diesem Kloster hervorgegangen, und wirkte um diese Zeit, als Bischof von Terouanne, einer von Carl V. im J. 1553 zerstörten Stadt in dem Gebiete der alten Moriner, dem jetzigen Artois, mit glücklichem Erfolge an der Bekehrung des dortigen, zwar schon viel für das Christenthum gewonnenen, aber zum Götzendienste wieder hinabgesunkenen Volkes (S. dessen vita bei Mabillon Act. Ss. saec. II. pag. 535—541). Um ihn

bei seinem Bekehrungswerke zu unterstützen, kam Bertin mit zwei Genossen, Mummolin und Ebertram, aus dem Kloster Luxeuil dort an, und in kurzer Zeit wurde das Christenthum durch ihre Bemühungen in der ganzen Gegend verbreitet. Schon vor ihrer Ankunft hatte Audomar Viele getauft, und unter diesen einen sehr angesehenen und reichen Mann, Namens Adrowald, welcher ihm dann sein Landgut Sithiu an der Aa, mit den dazu gehörigen Grundstücken in und um dem heutigen St. Omer schenkte. Audomar übergab seinen Mitarbeitern nun einen zu diesem Landgute gehörigen Ort und diese erbauten dort ein Kloster, welches zum Unterschiede von dem, einige Jahre später von Bertin erbauten, das alte Kloster genannt wurde, und aus dem das jetzige Dorf St. Mummolin, eine Meile von St. Omer, erwachsen ist. Mummolin stand diesem Kloster 14 Jahre als Abt vor, bis er nach dem Tode des hl. Eligius Bischof von Noyon, Ebertram aber Abt von St. Quentin wurde. Schon vorher aber konnte dieß alte Kloster die Zahl der Mönche nicht fassen, und Bertin hatte eine Meile weiter den Fluß hinab, an der Stelle, wo nachmals die Stadt St. Omer erwuchs, ein Kloster gegründet, welches er ebenfalls Sithiu nannte, nach ihm aber St. Bertin genannt wurde. Hier wurde bald eine so große Anzahl Geistlicher gebildet, daß Bertin, als Abt des Klosters, 150 Mönche nach der strengen Regel des hl. Benedict regierte und mit ihnen das ganze Land vollends für das Christenthum gewann. Viele Heilige gingen aus diesem Kloster hervor (einige Chroniken zählen deren 22, andere 25 auf), viele andere wurden dort zu Bischöfen gebildet, und viele Mächtige und Große wählten dasselbe als Ruhestätte ihres Lebens, auch der letzte Merovinger Childerich mußte dort seine Lebenstage beschließen. Noch zu Bertin's Lebzeiten war dasselbe zu einem Doppelkloster erweitert, und durch reiche Schenkungen kamen die Besitzung Worimholt, wo ebenfalls ein Kloster gebaut wurde, dann die nachmals unter dem Namen Berg St. Winnoc's berühmte Abtei und vieles andere Grundeigenthum dazu, so daß vierzehn Klöster ihm ihren Ursprung verdankten. Als Bertin in sehr hohem Alter stand und sich der Regierung des Klosters nicht mehr gewachsen fühlte, wählte er einen tüchtigen Geistlichen desselben, Namens Rigobert, zu seinem Nachfolger; er selbst brachte die letzten Jahre seines langen Lebens in stiller Abgeschiedenheit und der Vorbereitung auf den Tod zu und starb um das Jahr 709, wenn wir den Chroniken glauben dürfen, 112 Jahre alt. Der Ruf der Heiligkeit, in welchem er gelebt, wurde größer noch nach seinem Tode; er wurde unter die Zahl der Heiligen versetzt und am 5. Sept. wird sein Gedächtniß gefeiert. (Vgl. Mabillon Act. Ss. saec. III. P. I. p. 93—150.) [Seiters.]

Bertrade, eine Tochter des Grafen Simon von Montfort, war an den Grafen Fulco von Anjou vermählt. Weil aber dieser bereits alt war, hatte sie wenig Gefallen an ihm und trat im J. 1092 in ein unerlaubtes, von ihr selbst gesuchtes Verhältniß zu König Philipp I. von Frankreich, der sie dem Grafen Fulco entführte, seine eigene Gemahlin Bertha verstieß und sich nun mit Bertrade trauen ließ. Der Papst protestirte nicht bloß gegen solche Verletzung des christlichen Eherechtes, sondern belegte den König zweimal mit dem Bann, bis er 1105 versprach, allen Umgang mit Bertrade aufzugeben. Sie starb als Nonne im Kloster Fontévraud. [J. C.]

Bertram, s. Patramecus.

Beruf — die Aufforderung zu Erfassung und Erfüllung des an der Gesammtaufgabe der Menschheit dem Einzelnen von Gott zugewiesenen Pflichtentheiles (subj.), sowie der von jener Gesammtaufgabe dem Einzelnen zukommende Pflichtenkreis selber (obj.). Sofern die hierdurch gebotenen Leistungen dem Einzelnen mit vielen Andern gemeinsam sind und das Maaß der den Uebrigen aufgelegten nicht übersteigen, ist sein Pflichtenkreis durch die Berufsart oder den Stand bestimmt, und es liegen ihm die gewöhnlichen Berufs- oder Standespflichten (Röm. 12, 7. 8.) ob: Erkenne, erwähle (Standeswahl), be-

halte, erfülle deinen Beruf (Berufstreue, Fleiß und Arbeitsamkeit = pünctliche, freudige, vollständige Erfüllung der mit Anstrengung verknüpften Berufsanforderungen 1 Thess. 4, 11.). Der außerordentliche Beruf zu Leistungen, welche nach dem göttlichen Rathschlusse für gewisse Zeiten und Bedürfnisse Einzelnen aufgelegt werden, wie dem hl. Paulus (Apg. 9, 15. 16.), kündigt sich durch ungewöhnliche Begabungen und Erscheinungen an (1 Cor. 15, 10. 2 Cor. 11, 12.). Vgl. Hirscher, christl. Moral (4. Ausg.) III. Bd. S. 383—391. Sailer, christl. Moral II. Bd. S. 232—236. [Mack.]

Berülle (Pierre de Berulle), Cardinal und Stifter der Oratorianer in Frankreich, geb. 1575, stammte aus einer hochangesehenen französischen Familie ab. Aeltester Sohn des Parlamentsraths Claudius von Berülle und in Paris unter den Augen einer eben so gebildeten als frommen Mutter, Louise Seguier, Tante des berühmten Kanzlers Seguier, erzogen, gelobte er schon als Knabe, in den geistlichen Stand zu treten. Nach Vollendung seiner Vorbereitungsstudien meldete er sich bei den Carthäusern, Kapuzinern und Jesuiten zur Aufnahme, wurde aber überall abgewiesen, weil man seine Verwandten fürchtete, die ihm in der Magistratur eine glänzende Laufbahn zu eröffnen gedachten. Er trat also in den Weltpriesterstand, und empfing den 4. Juni 1599, nach Beseitigung mancher Hindernisse von Seiten seiner Oheime, die Priesterweihe. Jetzt wären ihm durch den Einfluß seiner Verwandten die ansehnlichsten Kirchenämter zugänglich gewesen, allein er verbat sich jede deßfallsige Verwendung, und als einfacher Priester, ohne eigentliches Amt zu Paris lebend, arbeitete er zunächst an der Bekehrung der Calvinisten in Frankreich nicht ohne Erfolg, besonders bei Frauen aus den höheren Ständen. Wegen der seit einem halben Jahrhundert in Frankreich herrschenden bürgerlichen Unruhen war die Klosterdisciplin sehr lax geworden, und es wurde daher der Wunsch ausgesprochen, die in Spanien aufblühende Congregation der Theresianerinnen oder Carmeliterbarfüßerinnen nach Frankreich zu verpflanzen. Begierig ergriff der Abbé Berülle dieses Project, reiste 1604 selbst nach Spanien, brachte nach Ueberwindung sehr großer Hindernisse, die zum Theil selbst politischer Art waren, einige Nonnen der Congregation nach Frankreich, und hatte die Freude, ein Jahr darauf das erste Kloster dieses Ordens in Paris errichtet zu sehen. Noch verwilderter als die Ordensleute waren damals sowohl in wissenschaftlicher als sittlicher Beziehung die französischen Weltgeistlichen, und von den Bischöfen, die noch unclerikalischer lebten als ihre Untergebenen, stand keine Abhilfe zu erwarten. Nur von einer Societät frommer und wohlunterrichteter Männer, die dem ihnen gesteckten Ziele mit aller Aufopferung sich hingäben, hoffte man die sittliche Hebung des Volkes und die Reform des Säculerclerus. Zur Gründung einer solchen Societät hielt man abermals den Abbé Berülle wegen seiner großen Frömmigkeit, seiner Unabhängigkeit und seines bedeutenden, zu einer derartigen Unternehmung nöthigen Privatvermögens, für den geeignetsten Mann, und freudig unterzog er sich der Verwirklichung dieser schönen Aufgabe. Er miethete 1611 ein Haus in Paris, bezog es mit 4 Mitgliedern, wovon 3 Professoren an der Sorbonne waren, und gab so der Societät, die er ganz nach dem Muster des von dem hl. Philipp Neri zu Rom gestifteten Oratoriums regelte und auch darnach benannte, den Anfang. Die Mitglieder, welche weder durch feierliche noch einfache Gelübde an die Gesellschaft gebunden waren, führten, was Gebet, Gottesdienst und Speisung betrifft, ein gemeinschaftliches Leben; nach dem Essen wurden, wie in Rom, wissenschaftliche Besprechungen vorgenommen, die nächste Veranlassung zu so vielen ausgezeichneten Werken, welche die französischen Oratorianer später lieferten; und die übrige Zeit brachten die Mitglieder auf dem Lande zu, wo sie Unterricht ertheilten und Beicht hörten, wenn die Pfarrer es gestatteten. Als die Societät den 10. Mai 1613 durch Paul V. die päpstliche Bestätigung erhalten hatte, breitete sie sich, segensreich wirkend, schnell in Frankreich aus, so daß noch zu Lebzeiten ihres Stifters

über 50 Ordenshäuser errichtet wurden, und es später fast in allen bedeutenderen Städten Oratorianer gab. Berülle wurde auch als Staatsmann gebraucht, namentlich in den Streitigkeiten zwischen Maria von Medici und ihrem Sohne Ludwig XIII. Urban VIII. ernannte ihn wegen seiner großen Verdienste 1627 zum Cardinal. Zwei Jahre darauf, den 2. Oct. 1629, traf ihn am Altar ein Schlagfluß und er starb noch desselben Tages. — Berülle's Schriften, ascetischen und polemischen Inhalts, haben die PP. Bourgoing und Gibieuf 1644 und 1657 herausgegeben. Von den Biographieen Berülle's ist die von dem Oratorianer M. Tabaraud verfaßte (Paris 1817 in 2 Bd. 8. wieder edirt) die beste, zwar sehr weitschweifig, aber doch gründlich nach Quellen bearbeitet. Da sie ausführlich über Berülle als Staatsmann handelt, so bietet sie auch für die politische Geschichte Frankreichs in der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts kein geringes Interesse dar. [Σ.]

Beryllus, Bischof von Bostra, s. Antitrinitarier.

Besançon (Vesontio, Visontio, Besuntium, Bisuntium, im Mittelalter auch Chrysopolis, teutsch Bisanz), Erzbisthum im südöstlichen Frankreich, dessen Gründung in's 3te oder 4te Jahrhundert fällt. Besançon war damals die weltliche Metropole der Provincia Maxima Sequanorum Galliens, welche aus den Gebieten der Sequaner, Helvetier und Rauraker bestand. In ihr lagen, nach den Verzeichnissen des 4ten Jahrhunderts, die Bezirksorte: Aventicum (Avenche, Wifflisburg), Noiodunum (Nyon im Waadtlande), Ebrodunum (Yverdon, Ifferten), Vindonissa (Windisch) und Portus Abucini (wahrscheinlich Bussigni am Genfersee). (Schœpfl. Als. illust. Vol. 1. p. 130.) Die Grenzen des Verwaltungsbezirkes bildeten der Rhein, die Vogesen, die Saone, der Rhone und die Gebirge, welche Rhätien und die Schweiz scheiden. Von gleichem Umfange scheint die geistliche Herrschaft des Metropoliten von Besançon gewesen zu sein. Avenche, das im 6ten Jahrhundert den Annalisten Marius Aventicus zum Bischof hatte, Basel, welches das verödete Augst aufgenommen, Nyon mit civitas equestris früh vereint, Yverdon und Windisch werden in verschiedenen Concilienbeschlüssen als dessen Suffraganensprengel aufgeführt. Windisch trennte sich zwischen 553 und 561 von Besançon und vereinte sich mit Constanz. Der Sitz von Avenche, vermehrt mit dem Sprengel von Yverdon, ward zu derselben Zeit nach Lausanne und von da später nach Freiburg (in der Schweiz) verlegt; der Sitz von Nyon ging auf Belley über. Freiburg und Belley blieben nebst Basel unter dem Metropoliten von Besançon, bis die französische Revolution die alten Verhältnisse umstürzte. Der unmittelbare Sprengel Besançons, der 500 Pfarrer zählte und ursprünglich in 6 Archidiaconate abgetheilt war, begriff die Grafschaft Hochburgund nebst einigen unbedeutenden Angrenzungen. Im J. 1742 erlitt derselbe eine Einbuße durch die Umformung der altberühmten Abtei St. Claude am Jura zu einem Bisthum, dessen Sprengel auf Kosten Lyons und Besançons vergrößert wurde. Dagen trat Basel im J. 1780 einen Theil seines Sprengels auf den Vorbergen der Vogesen im obern Elsaß an Besançon ab. — Zufolge des Concordats von 1801 wurden dem Metropoliten von Besançon die Bischöfe von Autun, Dijon, Nancy, Metz und Straßburg unterstellt; Basel, Freiburg und Belley fielen weg. Das Concordat von 1817 hat Autun und Dijon aus dem Verbande mit Besançon wieder gelöst, dagegen Verdun, St. Dié und Belley in denselben gebracht. Straßburg, Metz und Nancy blieben, gleichwie durch das Concordat von 1801, so auch durch jenes von 1817 mit Besançon verbunden. Der unmittelbare Sprengel der Erzdiöcese umfaßt dermalen die zwei Departemente Doubs und Ober-Saone mit einer Bevölkerung von 582,000 Seelen. Ihre Grenzen erstrecken sich nördlich an die Diöcese von St. Dié, westlich an jene von Dijon und Langres, südlich an die von St. Claude und Freiburg, östlich an jene von Basel und Straßburg. — Unter den zu Besançon gehaltenen Concilien werden vier namhaft gemacht: das von 444, auf welchem der hl. Hilarius von Arles den Vorsitz führte, und ein gewisser Chelidonius, Erz-

bischof, wie man glaubt, von Besançon, abgesetzt wurde; das von 1495, unter dem Metropoliten Charles de Neuchatel; das von 1573, unter Claude de la Baume, und das von 1648, unter Claude d'Achéi. Kaiser Friedrich I. hielt daselbst drei Afterconcilien in den Jahren 1157, 1161 und 1162. — Nach dem Untergange des carolingischen Hauses war die Stadt Besançon sammt ihrem Gebiete an das Königreich Burgund und mit diesem an das teutsche Reich gekommen. Der Erzbischof von Besançon wurde Erzkanzler Burgunds und Besançon selbst eine unmittelbare freie Reichsstadt. Der Friede von Nymwegen, wodurch Spanien Hochburgund an Frankreich abtrat, änderte diese Verhältnisse. Doch dauerte bis zur französischen Revolution die leere Ceremonie fort, daß auf den teutschen Reichstagen auch der Erzbischof von Besançon als Reichsfürst aufgerufen wurde, der aber als nunmehriger Unterthan des Königs von Frankreich begreiflich nicht mehr erscheinen konnte. Jetzt sind die Erinnerungen Besançons an den einstigen Verband mit dem teutschen Reiche fast bis auf die letzte Spur verschwunden. [Dietrich.]

Beschneidung (מוֹל, περιτομή) ist jener liturgische Act, durch welchen jeder männliche Israelit in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen und aller seiner Rechte theilhaftig gemacht wurde. Der Ursprung dieser Institution reducirt sich nach dem Berichte der hl. Urkunde auf unmittelbar göttliche Anordnung; denn als Abram 99 Jahre alt war, erschien ihm der Ewige und sprach: „Ich bin Gott der Allmächtige, wandle vor mir und sei vollkommen: und ich werde einen Bund einsetzen zwischen mir und dir, und dich vermehren über die Maßen. Und Abram fiel auf sein Angesicht, und Gott redete zu ihm also: Ich — siehe, mein Bund ist mit dir, daß du werdest zum Vater einer Menge von Völkern. Und nicht soll fortan dein Name Abram genannt werden, sondern dein Name sei Abraham; denn zum Vater vieler Völker mache ich dich .... Und ich gebe dir und deinem Samen nach dir das Land deiner Ansiedelungen, das ganze Land Canaan zum ewigen Eigenthum, und ich werde ihr Gott sein." Und Gott sprach zu Abraham: „Auch du sollst meinen Bund bewahren, du und dein Same nach dir für ihre Geschlechter. Und das ist mein Bund, den ihr bewahren sollt: Beschnitten werde bei euch jegliches Männliche; und ihr sollt beschnitten werden an eurem Gliede der Vorhaut, und das sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. Und acht Tage alt soll beschnitten werden bei euch jegliches Männliche, Eingeborner des Hauses wie Gekaufter für Geld von jedem Fremden. Und ein vorhäutiger Mann, der sich nicht beschneiden läßt, diese Seele werde ausgerottet aus ihrem Volke: meinen Bund hat er gebrochen." (Gen. 17.) Von diesem Tage an finden wir die Beschneidung als Kennzeichen der Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs, bis sie herangewachsen war zu einem mächtigen Volke, aber noch in der freieren Weise, daß sie zwar nicht unterlassen, jedoch oft verschoben wurde. Moses selbst hatte die Beschneidung seines Sohnes verzögert, und auf dem ganzen Wege durch die Wüste wurde kein Israelit beschnitten. Erst vor Besitznahme des verheißenen Landes wurde dieser Ritus an Allen vorgenommen, und von nun an ununterbrochen beobachtet, wie man aus dem vollkommenen Stillschweigen der hl. Urkunde mit Recht schließt. Schon den Rabbinen fiel diese Unterlassung eines so heiligen, streng verbindenden Ritus auf, und sie haben dafür manchen Grund angegeben, oder vielmehr daraus einen Canon abgeleitet, nach dem die Beschneidung verschoben werden durfte, nämlich eine Reise; allein diese Unterlassung hat zuversichtlich denselben Grund, wie die der Paschafeier, und beruht auf ihr, indem das mosaische Gesetz über die Beschneidung gar keine Bestimmung trifft, sondern sie in unmittelbaren Causalzusammenhang mit der Paschafeier bringt und einfach sagt: kein Unbeschnittener dürfe am Paschalamme Theil nehmen (Exod. 12, 44. 48.). Der ganze Aufenthalt in der Wüste war nämlich eine Zeit der Vorbereitung; in ihr sollte Israel zum Volke Gottes äußerlich herangebildet werden, und darum durften jene Acte, die es als Volk Gottes schon darstellten, unterlassen werden. Die Ursache

und Absicht der Beschneidung gibt Gott selbst an, indem er sie Zeichen des Bundes nennt, so daß durch dieses Zeichen der Bund, welchen Gott mit dem ganzen Volke geschlossen hat, am Einzelnen kräftig wird. Die Kraft dieses Bundes bestand in einer zahlreichen Nachkommenschaft, im Besitze des Landes Canaan, in der Anwartschaft auf den Messias und in der Gerechtigkeit (Röm. 4, 11.). Dieser Ritus hatte somit einen symbolischen Charakter, und wir sind allerdings berechtigt, zwischen der äußern Handlung und der dadurch bezeichneten Sache eine im Gesetze der Ideenassociation begründete Verwandtschaft zu suchen, indem sonst die Beschneidung eine bloß willkürliche Anordnung ohne innern Grund, also kein wahres Symbol sein würde. Es hält aber auch in der That gar nicht schwer, die Beschneidung auf ihren höhern Begriff zu reduciren, wenn wir folgende Puncte gehörig würdigen: 1) Bei diesem Ritus wird vor allem Blut vergossen. Dieß ist so wesentlich, daß, sofern sich ein schon beschnittener Heide zum Judenthum bekehrte, an der Stelle der Vorhaut eine Wunde geritzt wurde, um das Blut des Bundes von ihm zu erhalten. Das Blut ist nämlich bei allen alten Völkern Zeichen des Bundes; wir haben die verschiedensten Ceremonien, wonach zur Besiegelung eines Vertrages, um ihn recht heilig zu machen, zwischen den Paciscirenden Blut vergossen wurde. 2) Diese Blutvergießung ist a. örtlich genau bestimmt und an das Glied gebunden, weil die Kraft des Bundes sich auf den Segen der Abstammung bezieht, und im Messias, der aus der Mitte des Volkes Gottes hervorgehen soll, sich concentrirt. Sie ist b. eine sehr schmerzliche, weil sie ein Act der Sühne und Genugthuung sein soll: das sehen wir an der sonst so räthselhaften Beschneidung des Kindes der Ziporah, wodurch sie Moses von dem Tode errettete; nach dieser Bedeutung bildet sie eine Parallele zur Blutvergießung des Paschalammes. Als Sühne wird sie darum an dem Theile vorgenommen, welcher das Fleisch κατ' ἐξοχήν und das Centrum aller Begierlichkeit ist, und als Repräsentant des Ganzen betrachtet wird. 3) Dieser Ritus ist als Beschneidung vollkommene Wegnahme der Vorhaut. Die Vorhaut gilt nach biblischer Anschauung (causa pro effectu) als etwas Unreines und darum Unheiliges. Wegnahme der Vorhaut ist das Symbol der Entfernung und Wegnahme des Unreinen und Unheiligen, darum Gott Mißfälligen im Menschen. Daß die Beschneidung diesen Charakter habe, leuchtet aus dem allgemeinen Sprachgebrauche, nach dem „unbeschnitten" und „Gott mißfällig," dagegen „beschnitten" und „Gott wohlgefällig" als Synonyme für einander stehen, und aus der Uebertragung in das ethische Gebiet als „Beschneidung des Herzens" von selbst ein; denn sein Herz beschneiden, heißt: das Böse und Gott Mißfällige von seinem Herzen wegnehmen. Es fragt sich also hier nur, inwiefern die Wegnahme der Vorhaut als Symbol der Reinigung dienen könne? Wir kommen dabei auf ein gar viel behandeltes Capitel, nämlich über den medicinischen Zweck der Beschneidung. Nach dem einstimmigen Zeugnisse orientalischer Schriftsteller hat sie unläugbar eine medicinische Wirkung. Das Viel oder Wenig bleibt hier außer aller Frage, ebenso das bloß Zufällige; uns berührt nur das Wesentliche und Allgemeine, und dieses ist zuversichtlich physische Reinigkeit, die Verhinderung einer Ansammlung von unreinen und auch schädlichen Säften. Nun war äußere Unreinigkeit dem Israeliten zu allen Zeiten Zeichen anhaftender Sünde, die äußere Reinigung Symbol der Sündenwegnahme. Unter der Vorhaut bildet sich das Unreine; mit ihr wird die Unreinigkeit selber weggenommen, mit dieser die Sünde, das Gott Mißfällige. Die innige Verbindung dieser Begriffe sehen wir ganz klar in den verschiedenen Reinigungsgesetzen. Heilig sollte der Israelit sein; alles Unheilige mußte er fern von sich halten; in der Beschneidung hatte er ein unauslöschliches Denkzeichen, daß Gott der Heilige ist und das Unheilige verabscheut. Indirecte lag somit diesem Ritus das Bekenntniß einer Unreinigkeit und Mißfälligkeit vor Gott zu Grunde, in der jeder Mensch ohne Ausnahme geboren wird und wovon ihn nur Gottes freier, gnädiger Wille befreit. 4) Nur

der Mann wurde beschnitten, weil er das Haupt und Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, und durch ihn das Weib geheiligt wird, aber nicht umgekehrt; daher Söhne, welche von heidnischen Vätern mit jüdischen Müttern erzeugt wurden, nicht nothwendig beschnitten werden mußten. Ob die Beschneidung eine ursprünglich hebräische Sitte gewesen und von diesen erst auf andere Völker (Aegyptier, Phönizier, Kolcher) übergegangen sei, oder umgekehrt, können wir als ganz außerwesentlich dahingestellt sein lassen. Bewiesen ist keine Annahme. Allein auch das Zweite zugegeben, daß Abraham die Beschneidung schon als eine Sitte der Aegyptier gekannt habe, konnte Gott recht wohl eine schon vorhandene Sache zu einer höhern Bedeutung erheben und ihr eine religiöse, wenn wir so sagen dürfen, sacramentale Würde verleihen. Wahrscheinlich hatte sie unter den Aegyptiern, zumal die Beschneidung bei ihnen nicht allgemein, vielleicht nur auf die Priester beschränkt war, eine heilige Bedeutung, an welche Gott bei seiner Institution als eine bereits bekannte Idee anknüpfen mochte. Es wäre jedenfalls ein verkehrtes Streben, alle Analogieen der mosaischen Institutionen mit jenen verwandter Völkerstämme, besonders der Aegyptier, läugnen zu wollen. Das Heilige verliert dadurch nichts an seinem Werthe, wenn man nur innerhalb der von der Geschichte gegebenen Schranken bleibt. — Heutzutage haben die Juden sehr ausführliche Bestimmungen über das Ritual der Beschneidung; da sie aber für das Verständniß der heil. Bücher ohne Bedeutung sind, können wir uns mit einer Hinweisung auf jene Schriften begnügen, wo dasselbe ausführlich aufgeführt wird. Vgl. Winer, bibl. Realler. I. 184; Bibl. Alterthümer von Allioli ꝛc. II. Abth. religiöse Alterth. S. 9 f. und Andere. [Schegg.]

Beschwörung des Teufels, s. Exorcismus.

Besessene, Besessenheit. Einer der schrecklichsten Zustände, in die Adam's Nachkommen gerathen können, seitdem der Stammvater einmal mit dem Fürsten der Finsterniß angebunden, ist der der Besessenheit. Man versteht unter Besessenen nach biblischem und kirchlichem Begriff solche Personen, in deren Leibern der Satan vermöge einer geheimnißvollen Innewohnung und tyrannischen Gewalt wirkt, so daß er auch ihre Sinne zu seinen Absichten zu mißbrauchen, und sowohl die natürlichen Verrichtungen des Körpers als auch die geistigen Handlungen der Seele zu verwirren und zu verhindern, überhaupt wunderliche und seltsame Wirkungen in denselben hervorzubringen vermag. Man müßte der hl. Schrift offene Gewalt anthun, wenn man behaupten wollte, daß sie die Besessenen (Energumenen) irgendwie mit den andern Kranken confundire, oder nicht von dem angegebenen Begriff der Besessenheit ausgehe, da sie das, was die unreinen Geister in den Besessenen und durch sie thun, unterscheidend hervorhebt, und z. B. ausdrücklich sagt, daß dieselben (nicht die Besessenen) Jesum bekannt, mit ihm geredet, sich über ihn beklagt hätten, daß er sie zu quälen gekommen sei. Die Erklärung, daß in diesem Puncte der Erlöser sich den Zeitvorstellungen accommodirt habe, verdient vom Standpuncte des Glaubens aus gar keine Widerlegung, zumal da Christus seine Gewalt, böse Geister auszutreiben, ausdrücklich als Beweis seiner göttlichen Sendung gebraucht (Matth. 12, 28. Luk. 11, 20.). Die Kirche aber bezeugt ihren Glauben an die Realität der Obsession durch alle Jahrhunderte durch die Anwendung der Exorcismen und den Stand der Exorcisten; auch gibt es keinen angesehenen katholischen Theologen, der nicht die Möglichkeit und Wirklichkeit solchen Zustandes behauptete. Daß aber viele Aerzte über die bei den Theologen constante Erklärungsweise der betreffenden Erscheinungen vornehm lächeln, kann den Gläubigen um so weniger irre machen, als dieselben gar nichts Genügendes darüber zu sagen wissen oder vielleicht gar von materialistischen Principien ausgehen. — Es wird nun aber Alles darauf ankommen, die richtige Einsicht in das Wesen der diabolischen Besitzergreifung zu gewinnen, so weit dieselbe bei einem der grauenvollen Nachtseite des menschlichen Lebens angehörenden Gebiete möglich ist. Sub-

stanziell kann der Dämon der Seele nie einwohnen; seine Freiheit kann in den innersten Kern der Freiheit eines andern geistigen Wesens nicht einbrechen; nur mit seiner Macht kann er eindringen in den Umkreis des Vermögens einer andern geistigen Natur und allmälig ihn erobern oder durch plötzlichen Ueberfall gewinnen, oder auch seine freiwillige Unterwerfung hinnehmen. Doch ist sein Eingehen in den Besessenen auch nicht ein bloß virtuales, so daß er bloß außer und neben ihm seiend ihn bestimmte und lenkte; denn alsdann würde zwischen Besessenen und dem Dämon sonst durch Gottlosigkeit Befreundeten kein Unterschied sein. Es muß also ein mittleres Verhältniß zwischen der bloß virtualen Nähe und der Immanenz bestehen, das bloß möglich ist, wenn er sich mit der Seele in den Besitz des Menschen theilt; also zwar, daß, während die Seele von innen heraus allen ihren Vermögen sich unterstellt, er von außen herein sich ihnen zu unterstellen sucht; und wenn es mit diesem Eindringen ihm bis zu einem bestimmten Puncte gelungen, das Besessensein eintritt. Wie dann die Seele auswirkend oder einwirkend sich zum Ausgangs- und Strebepunct ihres Wirkens macht, so strebt er die gleichen Vermögen zu beherrschen, und sich selbst ihnen als Anfang oder Endziel ihres Thuns zu setzen und vicarirend an ihrer Stelle sich unterzuschieben, ja der directen Richtung der Kräfte eine verkehrte entgegenzusetzen. Der Dämon wohnt also nicht in seiner Substanz der Substanz der Seele, sondern nur in seinen Attributen denen der ihrigen ein. — Die Grade, in welchen die Verschlingung des menschlichen und diabolischen Geistes stattfindet, stellen natürlich eine große Stufenleiter dar. Als das erste Stadium der Besessenheit ist die Umsessenheit zu nennen, deren Wesen darin besteht, daß die satanischen Mächte den Menschen von allen Seiten neckend und im gewöhnlichen und noch mehr im geistlichen Thun hindernd umlagern, ihm gefährliche Versuchungen bereiten, und durch blendendes, bald schreckendes, bald schmeichelndes Gaukelspiel seine Einwillung zu seelenmörderischem Bunde zu gewinnen suchen. Noch auffallendere Erscheinungen treten zu Tage, wenn es zur eigentlichen Besessenheit (obsessio) kommt, in welcher das Dämonium in den äußern Umkreis der physischen und psychischen Kräfte des Menschen eingebrochen ist und sich derselben als seiner eigenen bald in höherem bald in minderem Grade bedient. Da offenbart sich dann eine so merkwürdige dualistische Zerrissenheit im Menschen, daß man glauben sollte, es sei nicht mehr eine Person, sondern deren zwei, die eine die in harter Gefangenschaft schmachtende, unterworfene, die andere die übermächtige und über das Maaß der natürlichen Kräfte sich weit erhebende Herrscherin. Obwohl dieser schreckliche Zustand schon häufig ohne die geringste sittliche Verschuldung stattfand (davon spricht schon Chrysostomus), so findet er doch in den meisten Fällen gewisse, natürliche und sittliche Anknüpfungspuncte vor; wie z. B. besonders das melancholische Temperament in seiner Ausartung demselben den Weg bahnt, oder Affecte und Leidenschaften, ja sogar gewisse physische Dispositionen (Epilepsie, zerrüttetes Nervensystem) demselben unter Umständen aussetzen können. Die Erscheinungen, welche diesen fürchterlichen Zustand offenbaren, sind im höchsten Grade unnatürlich, gleichsam die Contradiction der Erscheinungen, in welchen die vollendete Heiligkeit als Union mit dem heiligen Gotte zu Tage tritt, wie z. B. den Visionen der Heiligen das Hellsehen der Dämonischen, der Gabe der Sprachen in den apostolischen Männern dieselbe Fähigkeit in den Dämönischen entspricht u. s. w. Es ist natürlich, daß eine Zeit, welche in der Kenntniß der natürlichen Dinge noch weit zurück war, in mancher abnormen Krankheitserscheinung ohne Grund dämonische Wirkung zu sehen veranlaßt wurde. Um solche Irrungen zu vermeiden, haben deßwegen die Theologen gewisse Merkmale der Besessenheit angegeben, als da sind: Kenntniß fremder Sprachen, die nie gelernt worden sind, wissenschaftliche Einsichten und auffallende Fertigkeit, über wissenschaftliche Fragen sich auszusprechen, auf Seite Solcher, die nie mit dergleichen sich abgegeben, das Wissen und Aufdecken geheimer oder solcher Dinge, die an

entfernten Orten vorgehen, namentlich das Eindringen in die Gedankenwelt Anderer, Kraftäußerungen, die über alle menschlichen und natürlichen Kräfte offenbar hinausgehen u. s. w. Man könnte noch einen Unterschied zwischen der Obsession und Possession machen, sofern in letzterer eine beinahe totale Gebundenheit der menschlichen Thätigkeit erscheint; doch dauert dieser Zustand in der Regel nicht lange, und es macht sich wieder das dualistisch zerrissene Bewußtsein geltend. — Die Heilung der Besessenheit ist nur der Kirche möglich; natürliche Mittel können nur die als Basis derselben dienende physische und psychische Verkehrtheit aufheben. — Warum zur Zeit Christi so viele Besessene erscheinen, erklärt sich daraus, daß die Hölle dem Schlangenzertreter gegenüber sich noch einmal zusammennehmen und alle ihre Kraft aufbieten mußte; auch ziemte es sich, daß derjenige, welcher gekommen war, um die Werke Satans zu zerstören, als solchen factisch dadurch sich darstellte, daß er seine glänzendsten Trophäen, die schauderhaftesten Denkmale seiner Herrschaft zu nichte machte. Aus einem ähnlichen Grunde erklärt sich, daß der hier besprochene Zustand auch nicht selten wahrzunehmen ist, sobald das Christenthum bei einem heidnischen Volke eingeführt zu werden beginnt. — Die alte Kirche hatte in ihre Katechumenenmesse auch das Gebet für die Besessenen aufgenommen. Die Gewalt über die Dämonen war in den ersten Zeiten des Christenthums vielfach ein Charisma, jetzt erscheint sie an das kirchliche Organ des Exorcistats gebunden, der übrigens nur mit Genehmigung der Ordinarien ausgeübt werden soll. Da die Vornahme des Exorcismus eine äußerst delicate Sache ist, so hat das römische Ritual die trefflichsten Vorsichtsmaßregeln dafür angegeben, auch die Eigenschaften und Dispositionen genannt, welche von dem Exorcisten verlangt werden müssen. Von dem eigentlichen Exorcismus der strengern Form, dessen Ritus kirchlich vorgeschrieben ist, unterscheidet sich der einer willkürlichen Form folgende exorcismus probativus, der mehr dazu dienen soll, zu erfahren, ob ein Individuum wirklich für besessen zu erachten sei. Man vgl. Görres, christl. Mystik, IV. Bd. 1. Abtheil. [Mast.]

Besitz (Possessio) ist derjenige Zustand eines unmittelbaren Verhältnisses einer Sache zu einer Person, welcher es dieser ermöglicht, auf jene nach Belieben physisch einzuwirken. Der Besitz ist sonach ein factisches Innehaben einer körperlichen Sache oder einer Sache im eigentlichen Sinn, ein thatsächliches Gewalthaben über dieselbe, so daß man auf sie einwirken und Andere von der Einwirkung darauf ausschließen kann. An dieses factische Gewalthaben, welches die römische Rechtssprache mit „detentio“, mit „naturalis possessio“, mit „civiliter non possidere“ bezeichnet, haben die Gesetze rechtliche Wirkungen geknüpft, durch deren Anerkennung es selbst juristisch wird. Diese rechtlichen Wirkungen sind folgende: 1) das Recht der Selbstvertheidigung des Besitzes; 2) das Recht, daß der Besitzer gegen die Angriffe Aller, die er nicht als zu dem Besitz mehr berechtigt anerkennt, selbst gerichtlichen Schutz, nur nicht durch besondere Klagen erfährt, so lang nicht der Angreifer sein besseres Recht erwiesen hat. Der angegriffene Besitzer kann sich nämlich durch Einreden vertheidigen, und er bleibt von der Verpflichtung, seinen Besitz zu rechtfertigen, so lang frei, als der Gegner nicht sein besseres Recht erhärtet hat. 3) Gesetzliche Retorsionsrechte, nämlich die Befugniß des Besitzers, sein bestehendes, thatsächliches Verhältniß zur Sache selbst gegen den anerkannten Eigenthümer so lang fortzusetzen, bis dieser durch Befriedigung aller rücksichtlich der Sache selbst begründeten rechtlichen Ansprüche auch in dieser Beziehung seinen Anspruch zur völligen Aufhebung des bisherigen Besitzes der Sache rechtlich vollständig gerechtfertigt hat. 4) Das Recht hat rücksichtlich neuer besonderer Wirkungen jenen allgemeinen Begriff noch besonders juristisch modificirt, und zwar beschränkend, indem es denselben, ohne ihn aufzuheben, rücksichtlich des Rechts der Interdicte oder besonderer gerichtlicher Klagen zum Schutz des Besitzes dadurch beschränkt, daß es außer dem Dententionsbesitz noch den animus,

rem sibi habendi, d. h. die Absicht des Besitzers, die Sache als sachlich Berechtigter zu besitzen, fordert. Mit diesem animus versehen, begründet der Detentionsbesitz nun das Recht der Interdicte, und gewinnt dadurch auch eine andere Benennung, indem er auf der einen Seite gegenüber dem bloßen Detentionsbesitz possessio ohne Zusatz, auf der andern Seite aber gegenüber der noch mehr berechtigenden possessio ad usucapionem oder possessio civilis im vorzüglichen Sinn, possessio naturalis oder civiliter non possidere im engern, relativen Sinn heißt. 5) Das Recht modificirt den allgemeinen Begriff des Besitzes andererseits rechtlich erweiternd, indem es damit verknüpft a. das Recht der Eigenthumserwerbung vermittelst der erwerbenden Verjährung; b. das Recht des einstweiligen prätorischen Schutzes des Rechts an der Sache, als eines präsumtiven Eigenthums gegen jeden minder Berechtigten selbst noch während des Laufs der Verjährung; c. das Recht der Unverantwortlichkeit wegen Verfügungen über die Sache während des Verjährungsbesitzes. Für die Erlangung dieser weitern Rechte des Besitzes sind noch justus titulus und bona fides erforderlich. Dieser berechtigendste Besitz heißt nun vorzugsweise possessio civilis im Gegensatz einerseits zum Detentionsbesitz, andererseits zum Interdictenbesitz, welche beide in diesem Gegensatz possessio naturalis heißen. Unter eine dieser drei Gattungen des Besitzes fallen als Arten Ausdehnungen des Begriffs des Besitzes: 1) die sog. quasi possessio, d. h. die factische Ausübung einzelner Sachenrechte oder jura in re aliena im römischen Sinn und nach canonischem und teutschem Recht auch sog. dinglich persönlicher Rechte, z. B. der auf einen bestimmten Bezirk begrenzten Amtsrechte. Hier liegt eine doppelte Ausdehnung des Besitzes vor, nämlich einmal analog, insofern der Besitz im eigentlichen Sinn als eine Gewalthabung über eine körperliche Sache zum Besitz im uneigentlichen Sinn, d. h. zur Gewalthabung über eine unkörperliche Sache ausgedehnt wird; sodann geschichtlich, indem in frühern Zeiten des römischen Rechtslebens das Besitzrecht nur in Beziehung auf körperliche Sachen ausgebildet war, und erst später auch auf unkörperliche Sachen, d. h. Rechte, erweitert wurde. 2) Die sog. possessio mediata, wenn Jemand nicht selbst, sondern durch Mittelspersonen Besitz erwirbt und fortsetzt, sei es durch Personen, die in der rechtlichen Gewalt des mittelbaren Besitzers stehen, wie durch Sclaven und Hauskinder, oder wenn die Mittelsperson beabsichtigt, im Namen des mittelbaren Besitzers den Besitz der Sache zu erwerben und fortzusetzen. 3) Die possessio ficta im eigentlichen Sinn, wenn durch eine Rechtsdichtung Jemand als Besitzer einer Sache gilt, der nach den Erfordernissen des eigentlichen Besitzes es nicht ist. Wir übergehen die ebenfalls zu den drei Gattungen des Besitzes gehörigen Arten der possessio justa, injusta, bonæ und malæ fidei und der compossessio, und bemerken bloß, daß das Wesentliche des Besitzes in der Annahme liegt, daß der Wille der Persönlichkeit in die Sache gelegt, die körperliche Sache sonach in die Willenssphäre der Persönlichkeit aufgenommen ist, daß also jede Verletzung der körperlichen Sache eine Verletzung des Willens der besitzenden Person ist, so daß also bei gleichen Umständen die Persönlichkeit, als zu gleichem Schutz mit jeder andern berechtigt, wenn sie eine Sache besitzt, als in diesem Besitz lebend Achtung ansprechen darf, und wegen dieses Voraushabens des Besitzes der Sache rücksichtlich des Anspruches darauf jedem Andern vorgezogen zu werden verlangen darf. Selbst der Besitz einer Sache ohne weiteres Recht daran ist ein Setzen meiner Persönlichkeit, und gegenüber einem wahrhaft daran Berechtigten darf ich verlangen, daß ich nicht eigenmächtig aus dem Besitz gesetzt werde, weil dieses ein Angriff auf meine Persönlichkeit wäre. Besitze ich auf eigenen Namen, so gälte die Verletzung unmittelbar mir selbst, besitzt aber ein Anderer eine mir angehörende Sache, z. B. als Pächter, so werde ich durch die Störung meines Pächters mittelbar selbst verletzt. Weil so der Besitz die Hülle der rechtlichen Persönlichkeit ist, so muß er in einer rechtlich geordneten Staatsgemeinschaft durch rechtliche Mittel geschützt sein, welche die Störungen des Besitzes verhüten und rasche Wiedereinsetzung

in den gewaltsam entrissenen Besitz gewähren. Das sind im römischen Recht die possessorischen Interdicte, die unmittelbaren rechtlichen Wirkungen des Besitzes, und eigentlich die einzigen, weil der Eigenthumserwerb durch Verjährung eigentlich die Folge des Ablaufs der Zeit ist, in welcher ein bestimmt gearteter Besitz einer Sache gedauert haben muß, um sich aus dem Besitz in das Eigenthum zu verwandeln. Weil nun der Besitz eigentlich die factische Unterlage der gesammten Rechtsordnung ist, so kann auch kein weltgeschichtlicher Wechsel der Auffassung der Rechtsidee verlaufen, ohne auf das Recht des Besitzes einzuwirken. Das zeigt auch das canonische Recht. Es hat in der Lehre vom Besitz im Wesentlichen auf den Grundlagen des römischen Rechts fortgebaut, wie diese in langsamer Umwandlung der Lehre durch die Rechtsschulen des Mittelalters sich gestaltet hatten. Nur in drei großen Lücken des überlieferten römischen Rechts hat es ergänzend, weiterführend eingegriffen, und zwar ganz in seinem eigenthümlichen Geist. 1) Es hat vor Allem den Begriff des Besitzes in objectiver Beziehung erweitert. Im Begriff des Rechts liegt das Merkmal einer factischen Ausübung. Liegt nun in dem eigentlichen Besitz, d. h. in dem an einer körperlichen Sache schon eine mächtige Distanz zwischen dem Willen der Persönlichkeit, deren Verfügung sich regen will, und dem Körper, an welchem sie sich bethätigen will, so bietet sich neben der Körperlichkeit der Sache auch eine Sphäre der Unkörperlichkeit, in welchem der Wille der Persönlichkeit sich geltend machen kann; mit andern Worten: es gibt neben dem Besitz an einer körperlichen Sache auch ein Besitz an unkörperlichen Sachen, d. h. an Rechten, mit andern Worten eine factische Ausübung von Rechten. Diese analoge Erweiterung des Rechtsbegriffs des Besitzes von der strengen possessio in die sog. quasi possessio fällt noch in die römische Rechtsentwicklung, aber verkümmert, weil die Wissenschaft nur ängstlich sich dieser analogen Erweiterung hingab, und nicht von der körperlichen Grundlage lassen wollte. So war im römischen Recht die quasi possessio auf einige Arten von dinglichen Rechten, nämlich auf die Dienstbarkeiten und die Superficies beschränkt geblieben. Das canonische Recht dagegen hat sie auf eine Reihe anderer Rechte analog erweitert, z. B. auf das Zehntrecht, auf die Ausübung der Rechte der bischöflichen Gewalt, auf die Kirchenämter. Diese quasi possessio stellt sich z. B. in dem Grundsatz heraus, daß, wenn eine Pfründe de jure tantum erledigt ist, welche also mit Recht als erledigt verliehen werden darf, der Besitz derselben erst dann dem neuen Beliehenen gestattet werden darf, wenn der frühere Besitzer vorher gehört worden ist. c. 28 de præbend. in VI. (3, 4.). 2) Eine fernere Erweiterung eines im römischen Recht beschränkt gebliebenen Grundsatzes bewirkte bei der actio spolii das canonische Recht. Nach dem römischen Recht hatte der mit Gewalt aus dem Besitz Gesetzte die Besitzklage auf Restitution nur gegen den Besitzstörer selbst erheben können. Innocenz III. dagegen bestimmte in der strengern Durchführung des sittlichen Princips, daß diese Klage auch gegen den dritten im bösen Glauben befindlichen, d. h. das Spolium kennenden Besitzer der Sache angestellt werden dürfe, weil dieser durch dieses Wissen die Schuld des Spoliators gewissermaßen theilt. c. 18 X. de restit. spoliat. (3, 13.). 3) Nach dem Grundsatz des canonischen Rechts: Spoliatus ante omnia est restituendus, darf der gewaltthätig eines Besitzes Entsetzte einer jeden von dem Spolianten gegen ihn erhobenen Klage die dem römischen Recht unbekannte Einrede des Spoliums entgegensetzen, und wenn er sie innerhalb der vom Richter anberaumten Frist bewiesen hat, bewirkt er dadurch, daß der Kläger mit seinem Klagbegehren nicht früher angehört werden darf, bis er die vollständige Restitution des Spoliums geleistet hat. c. 2. 4 de ord. cognit. (2, 10.). c. 1 de rest. spol. in VI. (2, 5.). In diesen drei Modificationen hat das canonische Recht objectiven Bedürfnissen der Gesellschaft und Grundsätzen der Gesetzgebung Rechnung getragen: durch die Erweiterung der quasi possessio den Schutz des Besitzes mehren dessen bedürftigen Gerechtsamen angedeihen lassen; durch die Bestimmungen über die

Klage und die Einrede des Spoliums aber Forderungen der objectiven Gerechtigkeit in hohem sittlichen Ernste gehuldigt. [Buß.]

Besoldus, Christoph. Dieser merkwürdige Jurist und gelehrte Convertit wurde 1577 zu Tübingen geboren. Sein Vater, Ulrich Besoldus, anfänglich Advocat allda, nachher Secretär der freien Reichsstadt Eßlingen, legte diese Stelle bald nieder und ging nach Tübingen zurück, um die Erziehung seines geliebten Sohnes, den er frühzeitig daselbst studiren ließ, besser besorgen zu können. Der fleißige Schüler hatte von früher Jugend Thomas Lansius u. a., in späterer Zeit besonders Valentin Andreä (s. d. A.) und Wilhelm Schickard zu Freunden, Keppler aber zum Freund und Lehrer. Nach dem Vorgang seines Vaters widmete sich der Jüngling der Rechtswissenschaft und studirte dieselbe in den Jahren 1595—1597 an der genannten Universität unter den Lehrern Johann Hochmann, Heinrich Bocer, Johann Harpprecht u. a. Der Studiosus lag zwar der Ausbildung für seinen Beruf mit allem Fleiße ob, erhielt schon im J. 1598 die Doctorwürde, aber ein bloßes Fachstudium genügte seinem wißbegierigen Geiste so wenig, als die Trockenheit desselben das zartfühlende und reiche Gemüth des sittenreinen Jünglings befriedigte. Die intellectuelle Seite seines Geistes forderte Erweiterung seiner Kenntnisse und sein Herz suchte Nahrung. Besoldus studirte Hebräisch und Griechisch, um die hl. Schrift in der Ursprache lesen zu können. Mit dem Studium dieser verband er das der Kirchenväter und beschäftigte sich viel mit Geschichte und Mathematik. Er bemerkte, wie Sittenlosigkeit und Ausschweifung selbst an den Höfen der Großen damaliger Zeit herrschte. Diese seinen frommen Sinn übel berührende Erfahrung veranlaßte ihn noch mehr, von der Welt sich zurückzuziehen und den genannten Wissenschaften zu leben. Er fühlte in ihnen sich glücklich, erweiterte aber dadurch zugleich seine Kenntnisse so sehr, daß er nach dem Zeugniß seiner Zeitgenossen außer mehreren orientalischen Sprachen die lateinische, griechische, spanische, italienische und französische recht gut verstand, daß Wilhelm Schickard ihn infinitæ lectionis hominem doctrinæque multiplicis, linquarum non minus octo peritissimum nennt. Bei dieser schüchternen Zurückgezogenheit ist es erklärlich, wie der kenntnißreiche junge Mann 32 Jahre alt werden konnte, ohne ein öffentliches Amt zu bekleiden, während die meisten seiner Jugendgenossen bereits in Rang und Amt standen. Erst mit dem Tode Valentin Neuffers wurde er 1610 Professor der Rechte zu Tübingen. Aber auch als Lehrer der Rechte verwendete Besoldus alle Zeit, die er erübrigen konnte, auf das fortgesetzte Studium theologischer, historischer und mathematischer Schriften. Die Richtung seines Geistes war damals eine schon völlig entschiedene. Sein Herz zeigte bald Neigung für Ascese, hing an Bruderschaften und Rosenkränzen, fand Gefallen am katholischen Gottesdienst — eine Richtung und Neigung, welche Spittler sehr nett eine Irre und Krankheit nennt, aus welcher der Unglückliche vielleicht noch durch einen treuen Freund hätte zurückgebracht und geheilt werden können. Dabei ist nur merkwürdig, daß auch andere berühmte Gelehrte jener Zeit von dieser Krankheit ergriffen waren. — Eine um diese Zeit erschienene, von Besoldus gelesene Schrift Johann Arnd's (s. d. A.) über das wahre Christenthum scheint nicht ohne einen die genannte Richtung fördernden Einfluß gewesen zu sein. Der Professor las nunmehr den Tauler, Kempis, Ruysbroech und ähnliche, edirte 1623 die Nachfolge des armen Lebens Christi von Tauler und gewann den Prior der Carmeliten zu Rottenburg am Neckar zum Freunde. Wer will sich wundern, wenn darum das Gerücht in der Nähe und Ferne Besoldus einen Katholiken nannte, wenn Keppler im J. 1626 von Linz ihm schreibt, man wolle wissen, er sei katholisch geworden, wenn man Bedenken trug, ob er also noch Lehrer des Staatsrechts bleiben könne? In Folge von all dem wurde derselbe auf Veranlassung der Theologen Osiander und Theodor Thummius inquirirt, doch blieb er damals noch in Amt und Ehre, sei es, weil man ihn wo möglich zu halten suchte, oder, was wahrscheinlich ist, bloß deßhalb, weil seine damals noch zweifelnde

Ueberzeugung dem Schüchternen um so weniger in einem so wichtigen Augenblick den Muth verlieh, seine Hinneigung zum Katholicismus offen auszusprechen. Man beruhigte sich. Besoldus ging ja noch in seine Kirche und zum Abendmahl. Wirklich zeigen auch seine Briefe aus jener Zeit an Keppler noch einige Unentschiedenheit. Mochte er auch diese aufstoßenden Zweifel durch sein im J. 1620 begonnenes und nach der obigen Inquisition fortgeführtes Studium der ältesten Kirchenväter vollends überwinden, dennoch schauderte der fünfzigjährige, darum bedächtige Mann vor einem offenen Schritt und Bekenntniß zurück, so sehr ihm auch sein Gewissen dieses als Pflicht auferlegte. Wohl durfte zu diesem Benehmen ein Grund für ihn sein, daß er die Verhältnisse als sehr ungünstige erkannte und recht wohl einsah, auf einem Act dieser Art ruhe für ihn der Verlust von Amt und Ehre, von Vaterland und Freunden. Um diese Zeit des Kampfes (1629) wohnte er in Scheer einem katholischen Feste zu Ehren des hl. Wunibald und Wilibald an. Die Andacht der Anwesenden, die Feier des Gottesdienstes wirkte mächtig auf das Gemüth des frommen Mannes. Er gelobte während des Gottesdienstes dem auf dem Altar angebeteten Gotteslamm, wenn er aus seiner bereits 29 Jahre unfruchtbaren Ehe innerhalb eines Jahres einen Erben bekomme, sich feierlich zur katholischen Religion zu bekennen. Als zudem die erflehte neugeborne Tochter auf Anrufung der obigen Heiligen aus sichtbarer Gefahr ihm erhalten wurde, legte der beglückte Vater am 1. Aug. 1630 zu Heilbronn vor dem Provincial der Franciscaner, Wolfgang Högner, in der Stille das katholische Glaubensbekenntniß ab. Während der Convertit mit dem öffentlichen Bekenntniß seines Uebertritts aus Schüchternheit an sich hielt und wahrscheinlich im Sinne hatte, nach dem Verluste seines Amtes in Rottenburg sich niederzulassen, brachen Unruhen aus, die Schweden nahmen Rottenburg. Unter solchen Umständen schwieg Besoldus und blieb so noch vier Jahre Professor der Rechte zu Tübingen. Erst als die Kaiserlichen nach der Schlacht bei Nördlingen von den würtembergischen Landen Besitz genommen hatten, verließ er seine Stelle und trat öffentlich zur katholischen Kirche über (1635). Unter der östreichisch-würtembergischen Regierung wurde der von seinen frühern Glaubensbrüdern Gehaßte und Angefeindete würtembergischer Geheimerrath und regierte als solcher mit einigen aus Wien geschickten Reichshofräthen das ganze Land. Jedoch schon im J. 1637 wurde er wieder Professor zu Ingolstadt, um daselbst Pandecten zu lesen. Seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, seinem dadurch erworbenen Ansehen verdankte er es, daß ihm verschiedene Reichsstände, Städte und Höfe Dienste anboten. Bevor er sich entschließen konnte, einer Vocation des Papstes als Professor zu Bologna mit einem Gehalt von 4000 Scudi und der Exspectanz auf die Probstei Stuttgart Folge zu leisten, ereilte ihn der Tod am 15. September 1638 im 61sten Lebensjahr. Wenige Monate nach seinem Tode trat auch seine Frau, eine geborne Braitschwert, zur katholischen Religion über. — Besoldus hat die Gründe seines Uebertritts veröffentlicht. (Christliche und erhebliche Motive, warum Christ. Besoldus ꝛc. Ingolstadt 1637 u. 1639.) Darin führt er durch, daß der alleinseligmachende Glaube allein in der katholischen Kirche zu treffen sei, weßhalb er aus eigenem Antrieb seines Gewissens zu dieser Kirche sich begeben habe. Gegen diese Bekenntnißschrift schrieb Dr. Tobias Wagner, nachmaliger Kanzler zu Tübingen, eine über 700 Seiten enthaltende Widerlegung. Der Superintendent — doch theilen diese Ansicht nur sehr Wenige — nennt darin Besoldus ein beweglich und schwankend Rohr. Als ein solches habe er überall gesucht und geforscht, zu viel mit Scholastikern, Fanatikern und deren Schriften sich abgegeben. Dabei sei's ihm nur um etwas Neues und Auffallendes, nicht um einen bestimmten religiösen Glauben weder im Protestantismus noch im Katholicismus zu thun gewesen. Mit der Nördlinger Schlacht habe er gewähnt, das Ende des Lutherthums sei gekommen und des Papstthums Macht arg gefürchtet. Als ein Mann ohne bestimmte Ueberzeugung, von mittlerer Religion, als Libertiner habe

der furchtsame Hase und listige Fuchs, verlassen von Gottes Gnad, ohne Kampf mit sich den Rock nach der Mode geändert. Kurz Besoldus ist ihm nicht aus theologischer Ueberzeugung, sondern aus politischen und zeitlichen Gründen Katholik geworden. Er versprach sich durch diesen Wechsel bei veränderten Verhältnissen zeitlichen Vortheil. (Evangelische Censur oder Widlegung der Motive Besoldus, von Tob. Wagner. Tübingen 1640.) Es unterhielt uns, zu lesen, wie weit Gehässigkeit für Wahrheit blind machen kann. Heißt das nicht unverzeihlich vergessen, daß Besoldus vier Jahre vor der Nördlinger Schlacht zur katholischen Religion sich bekannt und noch viel früher (circa 20 Jahre) den Grund zu diesem Uebertritt gelegt hat? Konnte er damals auch nur den mindesten zeitlichen Vortheil erwarten? Sicher stand ihm das Gegentheil von all dem in Aussicht. Darum möchte nur so viel sicher sein, daß er unter andern Verhältnissen und Zeiten bälder als Katholik sich bekannt hätte. Besoldus wurde nach seinem Uebertritt allerdings Geheimerrath. Wie wenig er aber zu hoffende und zu verlierende zeitliche Güter mit seiner Ueberzeugung und seinem Gewissen markten ließ, sondern die erkannte Wahrheit offen bekannte, dafür Folgendes: die zu Würtemberg damals gehörenden Klostergüter machten ein Viertheil, wo nicht ein Dritttheil des Landes aus. Besoldus führt den Beweis, daß dieses Dritttheil von Würtemberg weggerissen und in das alte gesetzmäßige Verhältniß seiner Reichsunmittelbarkeit gesetzt werden müsse, obschon er wissen mußte, daß er damit nicht allein dem würtembergischen, sondern auch dem östreichischen Hause, das mit dem Aussterben der männlichen Linie in Würtemberg succedirte, keinen Gefallen erweise, sich aber keine Verdienste erwerbe. Und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß das mit ein Grund war, warum Besoldus mit dem Titel eines churbayerischen Raths als Professor nach Ingolstadt kam, was sicherlich für den alten Mann keine Beförderung und Auszeichnung war. Aber, sagt Wagner, Besoldus hatte keine bestimmte religiöse Ueberzeugung. Und dennoch äußerte er in früherer Zeit offen, was ihm am Katholicismus mißfalle, und tadelte nach seinem Uebertritt eben so offen den Protestantismus. Dazu kommt, das ganze Leben dieses Mannes, seine Schriften beurkunden ein zartes Gewissen, ein frommes Gemüth. Vor und nach seinem Religionswechsel hat er von seinen Zeitgenossen das Zeugniß nicht bloß eines gelehrten Professors, sondern eines Feindes der Eitelkeit, eines Freundes der Andacht und Gottseligkeit, kurz eines unsträflichen Wandels. (Arnolds Ketzergesch. 2ter Theil, Bd. XVII. Cap. III. § 1. S. 479.) Valentin Andreä, der mit ihm in Tübingen vertraut geworden war, schreibt von ihm: „Vir supra omnes mortales de me præclare meritus.“ Und dieser Mann sollte keine entschiedene religiöse Ueberzeugung gehabt haben, auch nicht in der Zeit seines Uebertritts! Mag die Geschichte Beispiele der Menge haben, wo Unterthanen groß und klein so viel Gefälligkeit und Geschmeidigkeit hatten, die Religion mehr denn einmal mit ihrem Landesherrn zu wechseln, wir desavouiren obige Ansicht über Besoldus. Besäßen wir das gegentheilige offene Bekenntniß von Besoldus auch nicht, dennoch führte uns sein Thun und Treiben zu einer andern Behauptung. Lange mag er allerdings gerungen und sich abgemüht haben, bis er eine bestimmte, zweifellose Ueberzeugung hatte. Diese war nicht das Werk des Augenblicks. Aber der erfolgte Uebertritt ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit aus den Geistesanlagen dieses Mannes und seinem von diesen geforderten Studium. Der Convertit that, wozu ihn sein Gewissen trieb. Die geschickte Wendung der damaligen Dinge aber hat mit seinem Schritte nichts gemein, als daß sie ihm Gelegenheit bot, zu thun, wozu es ihn schon lange drängte. Allerdings, der Böswillige kann diesen Umstand für sich zum Nachtheil Besoldus ausbeuten wollen. Auch dürfen wir es nicht vergessen, daß die Erfüllung des in seinem Gelübde ausgesprochenen Wunsches großen Eindruck auf das Gemüth eines Mannes haben mußte, der nach seinem Herzen bereits dem Katholicismus angehörte. Im Hinblick auf das Gesagte denken auch die meisten Protestanten seiner und un-

serer Zeit über Besoldus viel billiger und edler. Nur Gehässigkeit, ist ihr Urtheil, könne demselben niedrige Motive unterschieben. (Allgem. Encycl. von Ersch und Gruber, Bd. IX. S. 288.) Ein bemerkenswerthes Motiv führt Spittler an. Das fromme Gemüth Besoldus sei durch das schlechte Leben einzelner Protestanten damaliger Zeit am Protestantismus selbst irre geworden. Er habe während mehr denn zehn Jahren einen Fond von Bitterkeit und Säure gegen denselben gesammelt, und dieser Fond habe alle seine Kenntnisse und Empfindungen durchsäuert. Daraus sei sein schwerer Fall zu erklären, daraus alles das, was er nachher gegen den Protestantismus gethan habe. Besoldus habe in Allem seinem allerdings irrigen Gewissen gefolgt und aus Ueberzeugung gehandelt. — Wir wissen es zu würdigen — das unsere Antwort — wenn ein redlicher Protestant einen Uebertritt zur katholischen Kirche einen schweren Fall nennt, läugnen auch nicht, daß die schlimmen Früchte, welche die noch junge Aussaat der Reformation in den Herzen so vieler Bekenner trug, mit beigetragen haben kann, daß Besoldus katholisch geworden ist. Bei so umfangreichem Wissen läßt es sich schon zum Voraus erwarten, daß Besoldus auch als Schriftsteller thätig gewesen ist. Von seinen circa 90, größtentheils von ihm selbst verfaßten theologischen, politischen, historischen und juristischen Schriften führen wir nur einige an und verweisen des Nähern auf Ingler. (Joh. Fr. Inglers Beitrag zur juris. Biographie, I. Theil, Nr. VII. S. 85 ff.) Die Edition eines Werkes von Tauler berührten wir bereits; dazu noch aus seinen theologischen Werken eine von ihm besorgte neue Auflage: Hieron. Savonarolæ de simplicitate vitæ christ. libri V. und seinen Heraklit oder Spiegel der weltlichen Eitelkeiten (1627). Von seinen politischen Werken sind die wichtigsten: seine Synopsis politicæ doctrinæ (1623), sein opus politicum (1641); von seinen historischen: Synopsis rerum ab orbe conditio gestarum (1626), historia orientis, Prodromus vindiciarum ecclesiasticarum Würtemb. (1636), documenta rediviva monasteriorum præcipuorum in ducatu Würtemb. sitorum und Virginum sacrarum momimenta in principum Würtemb. ergastulo literario, injuste detenta 1636, welches letztere Werk ganz wichtige Urkunden enthält, deren Veröffentlichung man höhern Orts sehr ungerne sah. Wir scheiden nunmehr von einem Manne, der allgemein und weithin den Ruf einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und eines schönen Charakters hatte, bis er es über sich gewann, seiner Ueberzeugung zu folgen. Und wenn nach diesem Schritt der größte Theil seiner Zeit in ihm denselben erkannte, wenige aber an seinem Charakter nagten, so kann dieß unsere Achtung gegen ihn nur vermehren, nicht aber vermindern. (s. Mosers patriot. Archiv für Teutschland, Bd. VIII. Nr. 6. S. 430—472; Fischlini memoriæ theol. Würtemb. suppl. p. 173 sq.; Jselin's histor. Lexicon, Bd. I. S. 477 und Supplem. Bd. I. S. 460 ff.) [Stemmer.]

Besor (בְּשׂוֹר, LXX. *Βοσόρ*), der Name eines Baches, bekannt durch den Zug Davids gegen die Amalekiter (1 Sam. 30, 9. 10. 21.). Der Beisatz Nachal (נַחַל בְּשׂוֹר) verleitete Einige, hier keinen Bach, sondern ein Thal anzunehmen, wogegen jedoch 1 Sam. 30, 10. Im Falle auch wirklich von einem Thale die Rede wäre, so ist doch eben dieser Bezeichnung wegen an ein Bachthal zu denken, wofür auch das *χειμαῤῥος* der LXX. spricht. Den Ursprung nimmt nach d'Anville dieser kleine Fluß bei Debir im östlichen Gebirge, und fließt südlich von Gaza ins mittelländische Meer. Wahrscheinlichst der heutige Wady Scheriah. [Scheiner.]

Besprengung mit Weihwasser ist eine liturgische Handlung, welche entweder für sich besteht, oder als begleitende, d. i. vorbereitende oder nachfolgende Ceremonie in Verbindung mit anderweitigen liturgischen Functionen erscheint. Erstere Art hat die katholische Kirche an jedem Sonntage des Jahrs unmittelbar vor dem feierlichen Hochamte. Der Ritus ist folgender: Derjenige, welcher celebriren wird, singt, angethan mit dem blauen Pluvial, wohl auch im bloßen Chorhemde, vor dem Altare stehend, entweder „asperges me“ (s. d. A.) oder „vidi aquam“ je nach der herrschenden Festzeit, und besprengt zuerst den Altar, ausgenommen den

Fall, daß das Allerheiligste ausgesetzt ist, in Kreuzesform, sodann berührt er mit dem Aspergill seine eigene Stirne, wendet sich sodann zu jedem einzelnen Cleriker im Presbyterium, um ihm das Aspergill (Aspersorium) anzubieten, und sprengt links und rechts von dem geweihten Wasser über die Gläubigen hin. Während er durch die Mitte des Schiffes dahinschreitet, betet er den Psalm „miserere" (resp. „confitemini") vor sich hin. Zum Altare zurückgekehrt, singt er die bekannte Oration, in welcher gefleht wird, daß Gott seinen schützenden Engel zum Besten aller im heiligen Hause Versammelten herabsenden möge. Am Ende des Gottesdienstes wird dann Clerus und Volk noch einmal besprengt, was an vielen Orten auch am Werktage nach der sog. Pfarrmesse geschieht. Als begleitende Ceremonie finden wir die Besprengung mit geweihtem Wasser verflochten in den Ritus der hl. Taufe und in den der hl. Sterbsacramente; bei der Einsegnung der Ehe macht sie den Schluß. Bei den Sacramentalien wird nach gesprochenen Gebeten die zu segnende oder weihende Sache gewöhnlich auch mit Weihwasser besprengt. Außer den liturgischen Functionen kommt die Besprengung mit geweihtem Wasser bei den Gläubigen noch vor beim Eingang in und Ausgang aus der Kirche, auch wenn man ein Zimmer verläßt oder betritt, wenn Kinder von ihren Eltern gesegnet werden. Letzterer mehr private Gebrauch des geweihten Wassers ist wesentlich identisch mit der von Tertullian ausdrücklich bezeugten Sitte der alten Christen, beim Ein- und Ausgang die Hände zu waschen; die feierliche Besprengung mit geweihtem Wasser will von Einigen auf Papst Alexander I. zurückgeführt werden; deutliche Belege dafür aber haben wir in den Acten einer alten Synode von Nantes, in einem Canon des Erzbischofs Hincmar von Rheims und bei Walafrid Strabo. Immer hat die Besprengung mit Weihwasser die Bedeutung, daß die Gläubigen dadurch 1) erinnert werden an die Pflicht, sündenrein zu leben und die heiligen Geheimnisse heilig zu begehen; 2) von den geringeren Befleckungen der Seele, wenn sie es an reumüthiger Gesinnung nicht fehlen lassen, durch die Kraft des kirchlichen Segens wirklich gereinigt werden. [Mast.]

Bessarion, Cardinal, war 1395 zu Trapezunt geboren und von niederer Herkunft, obwohl ihn Einige mit den Comnenen in verwandtschaftliche Verbindung setzen. Er hieß ursprünglich Johannes, oder, nach der gewöhnlichern Annahme, Basilius, kam 1410 nach Constantinopel und hatte daselbst den Chrysokokkes zum Lehrer. Es wurde damals noch Erkleckliches für griechische Literatur in Constantinopel geleistet, und es kamen selbst Abendländer dahin, um sich fort- und auszubilden. Am 20. Jan. 1423 trat Johannes oder Basilius in den Basilianerorden (s. d. A.) und nannte sich nach einem ägyptischen Mönchsheiligen Bessarion. Noch in demselben Jahre finden wir ihn im Peloponnes in der Schule des Gemistus Plethо, wo er mit solchem Eifer Philosophie und Mathematik betrieb, daß er darüber erkrankte. Unterdessen wurden die Griechen von den Türken immer härter bedrängt, und Johannes VII. Paläologus suchte ängstlich Hilfe beim Abendlande. Er trug deßhalb auf die kirchliche Wiedervereinigung mit den Lateinern an, und brachte 1438 unter den gelehrten Griechen zu dem Concil in Ferrara (s. d. A. und Florenz) auch den Bessarion mit, welcher rasch durch alle kirchliche Würden bis zum Erzbischof von Nicäa (1437) emporgestiegen war. Am 8. Oct. 1438 wurde die erste feierliche Sitzung gehalten, und Bessarion stand unter den sechs Griechen, welche mit eben so viel Lateinern die Streitigkeiten über den von den Letztern gemachten Zusatz: „filioque" im Symbolum erörtern und beilegen sollten. Er hielt auch die erste Rede in dieser Versammlung, unter Anrufung der allerheiligsten Dreieinigkeit und unter reichlichen Lobsprüchen auf Kaiser und Papst, „de unione ineunda" (Harduin IX. 27—36, vgl. 756—760). Unter den Griechen that sich besonders Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus, als heftiger Gegner der Lateiner hervor, und auch Bessarion stand ihm anfangs zur Seite (vgl. Sess. 4. 8. 9.); doch trat er stets versöhnlich und milde auf, ja, er wurde in dem Maaße der

Union günstiger, als die Heftigkeit des Markus zunahm. Das Concil war nach der 16ten Sitzung nach Florenz verlegt worden, und als man sich, trotz der glänzenden Beweisführung der Lateiner, über das Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne und über den Zusatz „filioque" fortwährend nicht einigen konnte, so hielten die Griechen nach der 25ten Sitzung Separatversammlungen, in welchen mit Ausschluß alles Disputirens bloß die Unionsfrage berathen werden sollte. In diesen Separatversammlungen war vornehmlich Bessarion mit dem gelehrten Georg Scholarius für die Union thätig. Er trennte sich zuvörderst von Markus Eugenikus, hielt mehrere Reden zu Gunsten der Union, unter welchen sich besonders die in 10 Capitel zerfallende sog. dogmatische Rede auszeichnete, welche sich bei Harduin (IX. 319—372) griechisch und in freier, von Bessarion selbst gemachter, lateinischer Uebersetzung findet. Er wies in dieser Rede die Wahrheit des Dogmas vom hl. Geiste, wie es die Lateiner lehrten, aus griechischen und lateinischen Vätern nach, und forderte seine Landsleute dringend auf, die von Gott gebotene Gelegenheit zur Vereinigung mit der abendländischen Kirche ja nicht vorübergehen zu lassen. Sein Wort und Beispiel wirkte; schon hatte sich der Patriarch Joseph von Constantinopel sterbend († 9. Juni 1439) zur römisch-katholischen Kirche bekannt, und am 6. Juli 1439 kam die Union wirklich zu Stande. Alle Griechen, den einzigen Markus ausgenommen, hatten die Unionsurkunde unterzeichnet, und diese wurde nach dem Hochamte des Papstes lateinisch und von Bessarion griechisch vor allen Vätern des Concils verlesen. Als nach vollzogener Union die Griechen das Concil verließen, zog auch Bessarion nach Griechenland, wenigstens nach Kandia. Er kehrte aber bald wieder nach Italien zurück und empfing am 18. Dec. 1439 von dem noch in Florenz weilenden Papst Eugen IV. zugleich mit dem Erzbischof Isidor von Kiew den Cardinalshut, als Cardinalpriester titulo 12 Apostolorum. Er hieß aber gewöhnlich Cardinal Nicänus, wie Isidor Cardinal Ruthenus. Von nun an nahm Bessarion seinen beständigen Wohnsitz in Italien und widmete seine ganze Thätigkeit theils den ihm von mehreren aufeinander folgenden Päpsten übertragenen kirchlichen Geschäften, theils der altgriechischen Literatur und den Angelegenheiten seines unglücklichen Vaterlandes. Er lernte zuvörderst die lateinische Sprache, machte sein Haus zum Vereinigungspuncte für die ausgezeichnetsten Gelehrten Griechenlands und Italiens, und wußte sein Patronat diesen Männern gegenüber mit solcher Umsicht und Klugheit zu führen, daß er sich Alle verbindlich und Keinen auf den Andern eifersüchtig machte. Seinen regen Antheil an dem Wiederaufleben des classischen Studiums bethätigte er durch mehrere treffliche Uebersetzungen griechischer Autoren in die lateinische Sprache, durch seine gelehrte Vertheidigung des Platon gegen den Aristoteliker Georg von Trapezunt (Contra calumniatorem Platonis lib. IV.), besonders aber durch die Gründung einer großen Bibliothek griechischer Handschriften, welche er mit vieler Mühe und großen Kosten theils in Griechenland, theils im Abendlande, besonders in Unteritalien und Sicilien, sammeln ließ. Am Abende seines Lebens schenkte er diese Bibliothek den Venetianern, welche ihn als päpstlichen Legaten mit hohen Ehren überhäuft und zu ihrem Patrizier ernannt hatten. Der Bücherschatz sollte nach seiner Anordnung bei St. Marco zur öffentlichen Benützung aufgestellt werden, und Markus Antonius Sabellicus der erste dabei angestellte Bibliothekar sein. Als ihm 1446 die Aufsicht über die basilianischen Klöster in Italien übergeben wurde, so benützte er diese Gelegenheit vorzüglich zum Frommen der griechischen Sprache und Literatur in Italien; er ließ viele Bücher abschreiben und befeuerte die Mönche zu eifrigem Studium, zu fortwährendem Sammeln von Handschriften und zur Gründung gelehrter Schulen. So erblühte unter seinen Auspicien selbst in Sicilien in dem Kloster St. Salvator bei Messina um 1456 eine berühmte Schule. Nicht minder bethätigte Bessarion seinen Eifer für Aufrechthaltung der Union; er beleuchtete in eigenen Schriften mehrere, zwischen den Griechen und Lateinern strei-

tige Puncte. Dahin gehören: Liber de Ss. Eucharistia, et quibus verbis Christi conficiatur; Epistola ad Alexium Lascarin, Philanthropinum, antidotus dicta, de successu Synodi Florentinæ et de processione Spiritus sancti, in 10 Capitel abgetheilt, urſprünglich griechiſch und lateiniſch von Beſſarion ſelbſt (Harduin IX. 1043—1077); Responsio ad quatuor argumenta Maximi Planudis de processione Spiritus sancti ex solo Patre; Epistola catholica sive generalis ad omnes, qui sedi Patriarchali Constantinopolitanæ subsunt; die von Gennadius angefangene: Apologia pro Latinis de processione Spiritus sancti, sive refutatio capitum Marci Ephesii contra Latinos ſetzte Beſſarion im Auftrage des Patriarchen von Conſtantinopel, Gregorius, fort; und unter ſeine theologiſchen Arbeiten gehört auch: de S. Joannis Evangelistæ obitu über Johannes 21, 22, 23. — Leider vermochte Beſſarions und anderer ihm gleichgeſinnter Griechen Thätigkeit die abermalige Löſung der Union nicht zu verhindern. — Auch für die Rettung ſeines Vaterlandes war Beſſarion eifrig beſorgt, theils aus eigenem Antriebe, theils im Auftrage des Papſtes. Als er den Fall Conſtantinopels (29. Mai 1453) vernommen hatte, forderte er den Dogen von Venedig, Franz Foscaris, zu einem Zuge gegen die Türken auf. Eindringlich und eindrucksvoll war ſeine Rede auf dem Convente zu Mantua, welchen Pius II. 1459 angeordnet hatte, um die Fürſten des Abendlandes zu einer Kreuzfahrt gegen die Türken zu bewegen. Beſſarion rüſtete aus eigenen Mitteln eine Trireme und ſtieß mit derſelben zu der päpſtlichen Flotte in Ancona. Im J. 1463 hatte ſeine feurige Rede auf dem Markusplatze in Venedig endlich den Erfolg, daß die Republik wirklich gegen die Erzfeinde des Chriſtenthums zog, und noch 1470 erließ der greiſe Cardinal einen Aufruf an alle Fürſten Italiens zu Gunſten der unglücklichen Griechen. Die Päpſte, welche auf Eugen IV. folgten, betrauten den klugen und geſchäftsgewandten Cardinal mit verſchiedenen wichtigen Geſandtſchaften. Calixt III. ſandte ihn 1456 an Alphons, König von Neapel; im J. 1459 war er in Teutſchland und Wien, theils um verſchiedene Irrungen zwiſchen den Fürſten beizulegen, theils einen Zug gegen die Türken zu erwirken, und unter Sixtus IV. (1472) finden wir ihn zu Paris, wo er Ludwig XI. mit dem Herzoge von Burgund ausſöhnen ſollte. Der eifrige Beſchützer der Wiſſenſchaften, Nicolaus V. (ſeit 1447 Papſt) ernannte Beſſarion zum Legaten von Bologna, wo der gelehrte Cardinal von 1451—1455 mit allem Eifer zum Frommen ſeiner Legation wirkte. Er legte die Bologna zerrüttenden Familienfehden der Canetolo's und Bentivoglio's glücklich bei, gab 1451 eine Kleiderordnung, und brachte beſonders das Gymnaſium und die Univerſität in Aufnahme. Den Dominicanern und Franciscanern zeigte er ſich ſo gefällig, daß ſie ſich ſein Patronat erbaten. Er hatte mittlerweile das Bisthum Sabina und ſchon 1449 vom Könige von Neapel das Bisthum Mazzara, ſpäter von Nicolaus V. das Bisthum von Tusculum (Frascati) erhalten; im J. 1456 ernannte ihn König Alphons zum Archimandriten von Meſſina und zum Protector der Baſilianer, dann verlieh er ihm drei Abteien in Sicilien. Nach dem Tode des Cardinals Ruthenus (1463) erhielt er von Pius II. den Titel eines Patriarchen von Conſtantinopel und eines Biſchofes von Euböa; ja er war ſelbſt zweimal nahe daran, Papſt zu werden. Nach dem Tode Nicolaus V. (1455) konnte nur der Spott des Cardinals von Avignon ſeine Mitbrüder abhalten, daß ſie „dem Griechen" nicht alle ihre Stimmen gaben, und nach dem Tode Pauls II. (1471) ſoll nur das rauhe Benehmen ſeines Conclaviſten, Anton Perotto, die Cardinäle von ſeiner Erwählung abgelenkt haben. Seine letzte Geſandtſchaftsreiſe nach Frankreich und das unwürdige Benehmen Ludwigs XI. beugte den greiſen Kirchenfürſten ſo ſehr, daß er auf dem Rückweg in Turin erkrankte und am 19. Nov. 1472 zu Ravenna ſtarb. Er wurde zu Rom in der Zwölf-Apoſtelkirche begraben. Beſſarion war unſtreitig der Tüchtigſte unter den Griechen, welche nach dem Falle Conſtantinopels nach dem Abendlande geflüchtet waren; feingebildet, klug und milde, war er der Union mit der abendländiſchen Kirche aus

Ueberzeugung ergeben, was auch die unionsfeindlichen Griechen und später manche Protestanten von seinem Ehrgeize und seinen verrätherischen Planen erdichten und berichten mochten. Seine bisher noch mehrfach ungedruckten Schriften harren des Sammlers. (Vgl. unter Andern epp. et comm. Jacobi Piccolomini Card. Papiensis. Mediolani 1506 und Aloysii Bandini de vita et rebus gestis Bessarionis Cardinalis Nicæni commentar. Romæ 1777.) [Häusle.]

Bessel, Gottfried von, ist der gelehrten Welt durch das von ihm bearbeitete Chronicon Gottvicense bekannt. Zu Buchheim bei Mainz, wo sein Vater als Hauptmann der Landmiliz lebte, am 5. Sept. 1672 geboren, trat er 1692 in das berühmte Benedictinerkloster Göttweih in Oestreich ein, erhielt in Wien den theologischen Doctorhut, lehrte im Mainzischen Kloster Seligenstadt Philosophie und Theologie, wurde von dem Churfürsten Lothar Franz Schönborn von Mainz zu seinem Official ernannt und vielfach als Gesandter gebraucht, endlich 1714 von Kaiser Carl VI. zum Abt von Göttweih erhoben und mit noch andern Würden beehrt. Während er noch in Schönborn's Diensten stand, nahm er auch regen Antheil an der Rückkehr des Herzogs Anton Ulrich von Wolfenbüttel zur katholischen Kirche, und in seiner Anwesenheit legte dieser Fürst am 10. Jan. 1710 zum erstenmal insgeheim das katholische Glaubensbekenntniß ab, wie dieß bereits in dem Artikel Anton Ulrich erzählt ist (nur wird dort Bessel unrichtig Braunschweig'scher statt Mainz'scher Official genannt). Von Bessel sollen auch die gewöhnlich dem Herzog Anton Ulrich zugeschriebenen und von Pater Augustin Theiner neu herausgegebenen Quinquaginta romano-catholicam fidem omnibus aliis præferendi motiva oder 50 Beweggründe ꝛc. verfaßt sein. (Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig ꝛc. in den Schooß der katholischen Kirche, S. 51 ff. Soldan, dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig. Leipzig 1845, S. 249 ff. bes. 257.) Unter Bessel wurde das Kloster Göttweih ein Sitz der Wissenschaften und ein Sammelplatz literarischer Schätze. Er selbst bearbeitete eine Chronik des Klosters von ungeheurem Umfange, aber von dem im Manuscript ganz fertigen und noch jetzt erhaltenen Werke wurde nur der erste Theil: Chronicon Gottvicense etc. Tom. I. sive Prodomus 1732 in zwei prächtigen Foliobänden gedruckt. Das Werk ist jetzt für die mittelalterliche Geographie und Topographie Teutschlands von dem höchsten Werthe und eine Menge alter Diplome ist darin abgedruckt. Außerdem edirte Bessel 1733 einen bisher unbekannten Brief des hl. Augustin an Optatus von Mileve über das Loos der ohne Taufe verstorbenen Kinder. Er selbst starb den 20. Jan. 1749 in einem Alter von mehr als 76 Jahren. [Hefele.]

Besserung, s. Bekehrung.

Bestätigung, s. confirmatio.

Besteuerungsrecht der Kirche, s. Abgaben, clericalische.

Bestimmung des Menschen, s. Mensch.

Beten, s. Gebet.

Bethabara (*Βηθαβαρά, Βηθεβαρά*, nach dem Hebräischen בֵּית עֲבָרָה, Ort der Fuhrt, Fuhrthausen, Euseb. *Βεθααβαρά*) ist nach Joh. 1, 28. der Ort, wo Johannes an der Ostseite des Jordans taufte (vgl. Joh. 10, 40.). Bethabara trans Jordanem, ubi Joannes in pœnitentiam baptizabat (Onom. Euseb. et Hieron.). Man bestimmt seine Lage nicht ferne von den Klosterruinen Kusr el Jehud, oder auch südlich von der Ausmündung des Wady Seir. Statt des Namens Bethabara, welchen fast alle Kirchenväter haben, findet sich in Handschriften, und zwar in den ältesten, der andere *Βηθανία*. Origenes, dem es nicht einleuchten wollte, daß nebst dem Bethania bei Jerusalem noch ein zweites am Jordan bestehe (Opp. VI. 24), corrigirte dafür Bethabara, als den Namen eines Ortes, von dem er gehört hatte, daß Johannes dort getauft habe, und dieser Name wurde nun allgemein. Man vermuthet zur Ausgleichung dieser beiden Lesarten ein Doppeltes. Einige glauben

(Possin specileg. evang. 32), daß der Ort, wo Johannes getauft hatte, zweinamig gewesen sei, oder zwei verwandte Namen gehabt habe, nämlich: Bethabara und Bethania, von denen Ersterer einen Ort der Fuhrt, der andere einen Schiffsort (בית אניה) bezeichnete, und daß Letzterer zu Origenes Zeit ungebräuchlich gewesen sei. Andere vermuthen, daß Bethabara identisch sei mit dem Richt. 7, 24. erwähnten Bethbara, daß zur Zeit Christi dieser Ort Bethania geheißen habe, und daß zu Origenes Zeit der alte Name wieder geltend geworden sei. Will man gegen diese Identitätshypothese von Bethabara und Bethbara auch nicht das Ungewöhnliche der Aphäresis des Buchstabens ע geltend machen, so streitet doch dagegen das Umständliche, unter welchem Richt. 7, 24. Bethbara und Joh. 1, 28. Bethabara erwähnt werden. Das Bethbara in Richt. 7, 24. muß der erwähnten Umstände wegen nördlicher und in nicht so naher Lage am Jordan gesucht werden, während Johannis Taufort südlicher, jenseits und hart am Jordan liegen muß. Nicht unwahrscheinlich dürfte es sein, daß allerdings der authentische Name des Taufortes Bethania ist, sofern damit die Lage eines Ortes dieses Namens am jenseitigen Jordan bezeichnet wird, daß jedoch Bethabara bloße Benennung der Jordansfuhrt ist, welche Origenes als die bekanntere vorzog, und welche sich auch schon in Handschriften von ihm fand. [Scheiner.]

Bethanien, *Βηθανία*, nach Simonis onom. = בֵּית עֲנִיָּה, Ort der Niederung von seiner Lage, nach Reland = בֵּית תְּאֵנִי, Ort der Datteln (talm. אהינא, eine unreife Dattel), ein Flecken am östlichen Abhange des Oelbergs in einer Thalvertiefung der dort befindlichen abschüssigen Felsen in der Richtung OSO., kaum 15 Stadien (Joh. 11, 18.) d. i. eine kleine Stunde von Jerusalem entfernt. Ein durch die Gegenwart und Wunderkraft des göttlichen Erlösers geheiligter Ort, der Ort, an welchem Er so gerne im häuslich stillen Kreise der Freundschaft verweilte, und den bereits der Verwesung nahen Lazarus ins Leben zurückrief (Matth. 21, 17. 26, 6. Marc. 11, 1. 11. 12. Luc. 19, 29. 24, 50. 10, 38.). Nicht zu wundern, daß dieser Ort dem Andenken der Verehrer Christi stets theuer blieb. Schon im 4ten Jahrhundert stand (wahrscheinlich von Helena erbaut) eine Kirche über dem Grabe des Lazarus, und im 7ten Jahrhundert nebenbei ein Kloster (Itin. Hieros. Hieron. Onom. Adamnanus 1, 24). Im J. 1102 wählte Melisinda, Gemahlin des Königs Fulco von Jerusalem, Bethania zur Stiftung eines Klosters für Nonnen nach der Regel des hl. Benedict (Willerm. Tyr. XV. 26. Jac. de Vitr. c. 58). Rudolph von Suchem (Reyßbuch S. 151) erwähnt im 14ten Jahrhundert drei Kirchen in Bethania. Die oben angegebene Lage sichert das noch heutzutage an dieser Oertlichkeit befindliche Dorf el-Azarijeh (von el-Azar, der arabischen Namensform von Lazarus). Obwohl die Benennung Bethanien den Eingebornen ganz unbekannt ist, so ist doch an der Ortsidentität gar nicht zu zweifeln, da die Entfernung von Jerusalem, die Lage am Wege nach Jericho und die Sicherheit der Tradition hinlängliche Bürgen sind. Das heutige el-Azarijeh ist ein ärmliches Dorf, in welchem man viele Spuren des Alterthums gewahrt und mehrere Orte zeigt, welche an Matth. 26, 6. Marc. 14, 3. Joh. 11, 20. 28—30. 31. 38. erinnern sollen (vgl. Robinson II. 309—12. Geramb II. 7). Ein anderes Bethania am Jordan (s. d. A.) Bethabara. [Scheiner.]

Bethaus (*Εὐκτήριον*, Oratorium, Kapelle) ist eine der Pflege der Privatandacht oder aber auch dem ausnahmeweisen öffentlichen, jedoch nicht pfarrlichen Gottesdienst der Christen gewidmetes Gebäude oder Theil eines Gebäudes. In der Sprache des römischen Rechts wird das Wort Oratorium bald gleichbedeutend mit Ecclesia oder Basilica gebraucht, Nov. 123 c. 18 und Nov. 131 c. 7, bald aber auch im Gegensatz zu diesen angewandt, Const. 10 de Hæret. Manich. et Samarit.: bei dieser letztern eigentlichen Bedeutung muß zwischen Martyrien, Eukterien oder Oratorien und Kapellen im eigentlichen Sinn unterschieden

werden. In dem Begriff aller dieser letztern tritt neben dem positiven Merkmal ihrer Bestimmung das negative Gemeinsame hervor, daß es Stätten zur Privatandacht oder zum öffentlichen Gottesdienst sind, die aber von den Kirchen wesentlich sich dadurch unterscheiden, daß sie in keiner rechtlichen Beziehung zu einer Gemeinde stehen, sondern einen Gegensatz zu dem rechtmäßigen und ordentlichen kirchlichen Versammlungsort (legitimus ordinariusque conventus, can. 35 de consecr. D. I.) bilden. Auf einer Ausnahme von dem ordentlichen Gottesdienst in den eigentlichen Kirchen beruhen alle diese Gründungen. Man unterscheidet öffentliche Kapellen, in welchen zu bestimmten Zeiten öffentlicher Gottesdienst gehalten, namentlich die Messe gelesen wird, und Privatkapellen, eigentliche Oratorien, welche für den Privatgottesdienst einer bestimmten Person oder Familie errichtet sind. Nur der Privatandacht sind die Feldweg- und Landkapellen (capellæ vulgares) gewidmet. Ueber das Geschichtliche des Gegenstandes, zumal der Capellæ regiæ, palatinæ und villaticæ vergleiche man Thomassin, vetus et nova disc. P. I. L. 11. c. 92 sq. van Espen, jus. eccl. univ. II. 16. 2. § 7. II. 18. 4. § 11 und die archäologischen Werke von Binterim und Andern. Betrachten wir es kurz! Vor den Zeiten der Stiftung der Pfarreien war aller Gottesdienst auf die Bischofskirche beschränkt. Von dieser gottesdienstlichen Centralisation bildeten die frühste Ausnahme die sog. *Μαρτυρια*, d. h. Bethäuser, welche über den Gräbern der von den ersten Christen so hoch verehrten Martyrer errichtet wurden, an welchen ein eigener Priester, ein sog. *Μεμοροφυλαξ*, *Μεμορίτης*, Custos Martyris, Cubicularius angestellt wurde. Concil. Rom. sub Sylvestro I. Als man später den Gottesdienst in diesen Martyrerkapellen zu mißachten begann, bestimmte das Conc. Gangrense can. 20: „Si quis superbo affectu utens et abhorrens conventus Martyrum et sacra, quæ in eis celebrantur, et eorum memorias, anathema sit", während das fünfte Concil von Karthago im J. 401 gegen die Mißbräuche an diesen Kapellen einzuschreiten sich genöthigt sah. C. 26 de consecr. D. I. Ein anderer Grund begünstigte in früher Zeit die Gründung von Kapellen. Weil der Hauptgottesdienst nur in der bischöflichen Stadt gehalten wurde, so gründeten die großen Gutsbesitzer, um die Beschwerde einer weitern Reise zum Zweck der Befriedigung ihrer gottesdienstlichen Bedürfnisse zu vermeiden, für sich und ihre Gutshörigen auf ihren Herrenhöfen Kapellen, zu deren Gründung, Erbauung, Bewidmung sie die Kosten aus ihrem Vermögen gaben, und in welchen sie den Gottesdienst periodisch durch den Sprengel bereisende Priester oder aber an diesen Kapellen ständig angestellte Geistlichen (Kapellane) besorgen ließen. Die Kirche hat in den Anfängen der Organisation der Pfarreien bei dem großen Mangel an öffentlichen Kirchen die Gründung von Kapellen auf allen Wegen begünstigt, und namentlich der hl. Chrysostomus hat begeistert dazu aufgefordert, Homil. 18 in Act. Mit dem Bedürfniß der Parochialverfassung gingen die Martyrer- und die Landkapellen in kleinere Pfarreien (tituli minores) über: es bildete sich zwischen den Martyrien und der sie umwohnenden Bevölkerung, so wie an der Landkapelle des Gutsherrn und zwischen den Gutshörigen ein Pfarrverband. Der das Martyrergrab hütende Priester und der Kaplan des Gutsherrn wurden Pfarrer, und der Gutsherr ward Patron, der dann die Präsentation des Pfarrers hatte. Von den Martyrien und den capellæ villaticæ sind zu unterscheiden die Kapellen im eigentlichen Sinn. Solche hatten Geistliche und Laien, und zwar unter jenen Bischöfe und die Klostergeistlichkeit. Schon frühe hatten Bischöfe in ihren Wohnungen besondere von den öffentlichen Kirchen geschiedene Kapellen, in welchem sie das hl. Meßopfer feierten. Ein frühes Beispiel bietet die Kapelle des hl. Cassius, von welchem der hl. Gregor in Homilia 37 super Evangelia erzählt, daß, obwohl er mit einer schweren Krankheit behaftet war, „in Oratorio Episcopi sui Missas fecit." Ein zweites Beispiel ist das des hl. Johannes, des Almosenspenders, Bischofs von Alexandrien, von welchem es heißt: „In Oratorio cubiculi perfectam fecit Synaxin," welcher Jene rügend, die vor Vollen-

dung der Messe weggingen, zu deren Feier er in die öffentliche Kirche ging, zu sagen pflegte: „Ego propter vos descendo in Sanctam Ecclesiam, nam poteram mihimet facere Missas in Episcopio.“ Und dieses Recht der Bischöfe, solche Hauskapellen zu haben, damit sie darin die hl. Messe lesen oder durch Andere sich lesen lassen und jede andere hl. Function ihres Amtes oder ihrer Würde dort vollziehen, besteht noch gegenwärtig, da die Bestimmungen des Trienter Kirchenraths in Sess. 22 de Observandis et Evitandis in celebratione Missæ, welche von der Meßfeier in den Oratorien der Privathäuser handeln, die bischöflichen Kapellen nicht betreffen, indem die Wohnungen der Bischöfe nicht zu den Privathäusern gehören. Nur konnte dieses Vorrecht der Bischöfe, in ihrer Wohnung die hl. Messe zu lesen oder sich lesen zu lassen, weil es auf die Kapelle in der bischöflichen Wohnung beschränkt war, ihnen dann nicht zu gut kommen, wenn sie außerhalb ihrer eigenen Häuser verweilten, z. B. auf Visitationen oder andern Reisen begriffen waren: dann mußten sie in den öffentlichen Kirchen die Messe lesen oder sich lesen lassen, oder von den Ordinarien der Orte diese Erlaubniß für jene Wohnung, in welcher sie sich eben aufhielten, sich erbitten. Um nun von der Einholung dieser Erlaubniß die Bischöfe zu entbinden, gestattete ihnen der Papst Bonifaz VIII. in seiner Decretale: Quoniam Episcopi, de Privilegiis in VIto auf ihren Reisen auch außerhalb ihres Sprengels den Gebrauch eines tragbaren Altars: „Præsenti Constitutione indulgemus iisdem, ut Altare possint habere viaticum, et in eo celebrare aut facere celebrari, ubicumque absque interdicti transgressione illis permittitur celebrare vel audire divina.“ Zu diesem Gebrauch ist die Erlaubniß des Bischofs des Orts keineswegs nothwendig; nicht aber dürfen die Bischöfe innerhalb oder außerhalb ihrer Diöcese in die Wohnungen von Laien sich begeben, außerhalb ihres Sprengels selbst nicht mit Zustimmung des Diöcesanbischofs, dort einen Altar errichten und darauf die hl. Messe lesen oder sich lesen lassen: jedoch bestimmt eine amtliche Erläuterung dieses Verbots: „hujusmodi prohibitio intelligenda non sit de domibus etiam Laicis, in quibus ipsi Episcopi forte occasione visitationis vel itineris, hospitio excipiantur, ut nec etiam quando Episcopi in casibus a jure permissis, vel de speciali sedis apostolicæ licentia, absentes a Domo propriæ ordinariæ habitationis, moram idcirco faciant in aliena domo per modum similis habitationis; his enim casibus licita iis erit erectio Altaris ad effectum prædictæ celebrationis, non secus ac in domo propriæ ordinariæ habitationis.“ Dieses Vorrecht der Bischöfe ist weder durch den Kirchenrath von Trient, noch durch ein späteres Decret aufgehoben oder beschränkt, „da durch den Trienter Kirchenrath und durch das Decret Pauls V. den Bischöfen allerdings die Gewalt, Andern die Erlaubniß zur Feier der Messe in Privathäusern zu ertheilen, entzogen, jene Rechte aber, welche ihren eigenen Personen eigenthümlich sind, keineswegs beeinträchtigt worden seien.“ Constit. Magno § 5. Auch die Klöster hatten ihre eigenen Kapellen (capellæ monasteriales), welche dann in der Regel später Pfarrkirchen für die Klosterangehörigen wurden. Tit. de capellis monach. et alior. religios. C. un. de excess. prælat. in Clem. Concil. Trid. Sess. VII. c. 7 Sess. XXV. c. 12 de regular. Die Klosterkapellen wurden oft in Pfarrkirchen umgewandelt, sie wurden Hauptkirchen, in welchen die umwohnende Bevölkerung den Mittelpunct ihres ordentlichen Gottesdienstes fand. Es entstanden auch aus Nebenkirchen, welche außerhalb des Klosters aus dem Klostervermögen gestiftet worden waren, Seelsorgerstationen, welche ursprünglich von der Klostergeistlichkeit besorgt wurden: jedoch sollen nach c. 1 X. de cap. mon. und c. un. h. t. in VIto dieselben von Weltgeistlichen als ständigen Vicarien verwaltet werden, welche der Klosterconvent präsentirt und der Bischof instituirt. Berardi comm. in jus eccl. univ. ed. Ven. 1778. Tom. II. p. 40. Privatoratorien in den Häusern von Laien hatten schon in der ersten Zeit der Kirche bestanden. Haben doch die Apostel selbst die hl. Mysterien in Häusern von Privaten gefeiert. Diese Sitte hat die ganze Zeit der Christenverfolgungen hindurch bestanden. Sie dauerte auch

später fort. So spricht für den häufigern Bestand solcher Privatoratorien in den Häusern der Laien die in einem bei Mabillon Musæum Italicum Tom. I. abgedruckten gallischen Sacramentarium enthaltene Collecte, welche in einer Messe vorgelesen werden sollte, die in domo cujuslibet gelesen wird, und andere Beweise lieferte Benedict XIV. in seiner Schrift de Sacrificio Missae sect. 1, § 10. Das waren ursprünglich eigentliche Oratorien gewesen, in welche sich die Großen in der Stadt und auf dem Land zur einsamen Privatandacht zurückzogen: nicht geweiht, waren sie bloß zu frommen Betrachtungen und Büßungen bestimmt. Auf ihren Kriegszügen hatten sie auf einem tragbaren Altar mit den Reliquien eines Heiligen und einem vollständigen Meßapparat sich Messe lesen lassen: im Frieden hatten sie diese in einem Kasten (capa, capella) in ihren Gebetkammern aufstellen lassen, und ließen sich jetzt aus Bequemlichkeit hier Gottesdienst halten. Dagegen erhob sich nach der Organisation der Pfarrverbände die Kirche, und um so mehr, da diese Herren ihre Kapellane neben dem Messelesen zu den gemeinsten Diensten mißbrauchten. Als daher die Kirchen sich gemehrt hatten, hielt man es für zweckmäßig, die Gläubigen zum Gottesdienst in der Hauptkirche zu versammeln, und so verbot Justinian in Novelle 58 alle Oratorien in den Privathäusern, wo das hl. Meßopfer gefeiert würde: sie sollten nur noch zur Pflege der Privatandacht dienen, die Meßfeier sollte den Kirchen vorbehalten sein: „Orationis solius gratia, et nullo celebrando penitus eorum, quæ sacri sunt mysterii, hoc eis permittimus.“ Jedoch verbietet er besondere häusliche Oratorien nicht; nur sollen dafür keine eigenen Geistlichen ordinirt werden, wohl aber dürfen von dem zuständigen Bischof solche zur Feier des Gottesdienstes in denselben erbeten werden. Nov. 131 c. 8. „Invidia enim nulla est, si velint citra haec habere habitacula quaedam et in eis tanquam in sacris orare, aliis autem omnibus abstinere, nisi tamen eis voluerint aliquos invitare Clericos, hic quidem sanctissimae majoris Ecclesiae, et sub ea sanctissimarum domuum, voluntate ac probatione sanctissimi Archiepiscopi ad hoc deputatos: in Provincia vero Deo amabilium Episcoporum.“ Dennoch finden sich damals Oratorien, deren Ländereien und Einkünfte von ihrer eigenen Geistlichkeit verwaltet wurden: „Si quidem venerabilia esse contigerit Oratoria, cum voluntate majoris partis ibidem divina celebrantium Clericorum vel Oeconomi.“ Nov. 120 c. 6. Aus den Beschlüssen der Trullanischen Synode erhellt, daß die Verordnung Justinian's über die Aufhebung der Privatoratorien nicht mehr in der Uebung bestand; denn es waren damals solche Oratorien in den Häusern der Großen, welche ihre eigenen Priester hatten, die dort die Messe lasen und mit Zustimmung des Bischofs auch tauften. Cap. 31. „Clericos qui in Oratoriis, quae sunt intra domos, sacra faciunt, vel baptizant, hoc illius loci Episcopi sententia facere debere decernimus,“ obwohl später dieselbe Synode die Vornahme der Taufe in denselben verboten. Can. 59. Diese Oratorien in den Privathäusern, welche den Laien bloß zur Verrichtung ihres Gebets dienten oder in welchen durch vom Bischof abgeordnete Priester Messe gelesen wurde, waren keine Pfründen; solche waren aber jene Privatoratorien, an welchen eigene Geistliche angestellt waren, denen durch die Trullanische Synode nur die Taufe verboten war: Pfründen bestanden auch an den Oratorien in den Palästen der Herrscher, wie Heraklius mit seiner Gemahlin die kaiserliche Krone in der Kapelle des Palastes empfing, wo auch die Trauung Statt fand: *ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τῶ ἁγίου στεφανου ἐν τῷ παλατιῳ.* Was nun diese Oratorien im Abendland betrifft, so finden wir in Bezug auf Italien in den Briefen Gregor's d. Gr. mehre Formeln der Gründung solcher Kapellen ohne Anstellung von Geistlichen, wenigstens nicht von einem Priester, wenn nicht der Stifter einen solchen verlangte. Es stand dann dem Bischof frei, die Dotation der Kapellen entweder für die Geistlichen, die er dahin sandte, oder für die Armen zu verwenden. Aehnlich waren auch die Verhältnisse dieser Oratorien in Gallien und Spanien. Das Concilium Agathense can. 21 hat dem Adel gestattet, auf dem Land Oratorien

zu haben, in welchen das hl. Meßopfer gefeiert werden sollte, nur nicht an den hohen Festtagen, an welchen die Hauptkirche, entweder die Pfarrkirche oder die der Stadt, besucht werden sollte: „Si quis extra Parochias, in quibus legitimus est ordinariusque conventus, Oratorium in agro habere voluerit, reliquis festivitatibus ut ibi Missas teneat, propter fatigationem familiæ, justa ordinatione permittimus: Pascha vero etc.," und das Concilium Epaoense can. 25 erklärt, daß dann an solchen Oratorien Pfründen bestehen, wenn Reliquien von Martyrern darin niedergelegt, und jährliche Einkünfte zum Unterhalt der für den Gottesdienst daselbst bestellten Geistlichen angewiesen sind: „Sacrorum reliquiæ in Oratoriis villaribus non ponantur, nisi forsitan Clericos cujuscunque Parochiæ vicinos esse contingat, qui sacris cineribus psallendi frequentia famulentur. Quod si illi defuerint, non ante proprii ordinentur, quam eis competens victus et vestitus substantia deputetur." An solchen Oratorien entstanden Capitel, und aus ihnen bildeten sich viele Pfarreien, wie dieß das IV. Concil von Orleans can. 26 zeigt: „Si quæ parochiæ in potentum domibus constitutæ sunt, ubi observantes Clerici ab Archidiacono civitatis admoniti etc." So lange die Kirchen in den Häusern der Großen nur von wenigen Gläubigen besucht waren, blieben sie Oratorien, sobald aber das umwohnende Volk in Menge hier zum Gottesdienst kam, so bewirkte dieses deren Erhebung zu Pfarreien. Uebrigens waren auch von Anfang an von den Großen in ihren Häusern oder auf dem angrenzenden Land förmliche Pfarrkirchen gewidmet worden, wie dieß ebenfalls das IV. Concil von Orleans can. 33 zeigt: „Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere diœcesin, primus et terras ei deputet sufficientes et Clericos qui ibidem sua Officia impleant, ut sacratis locis condigna reverentia tribuatur." Die Oratorien waren damals um so häufiger, weil in jener Zeit auf einem Altar nicht leicht zwei Messen gelesen wurden, und wahrscheinlich war in der Regel in jeder Kirche nur ein einziger Altar gewesen. Auch die Klöster hatten nach einem Concil von Frankfurt can. 15 ihre Hausoratorien: „De Monasterio, ubi corpora Sanctorum sunt, ut habeat Oratorium inter claustrum, ubi peculiare Officium et diuturnum fiat," namentlich die Frauenklöster hatten nur Oratorien, da Karl der Große in den Capitularien can. 5 ausdrücklich vorschreibt: „Ut nullus in Monasterio puellarum vel ancillarum Dei intrare præsumat, nec Presbyter, nec Diaconus, nec Subdiaconus, vel Clericus aut Laicus, nisi tantum Presbyter ad Missam celebrandam, qui Missa celebrata statim exeat," wie denn auch eine Mainzer Synode vom J. 813 verordnet: „Ut Presbyteris per Monasteria puellarum opportuno tempore liceat Missarum solemnia celebrare, et iterum ad proprias Ecclesias redire." Es wurden später nach und nach den Geistlichen Kirchen und Häuser in der Nähe der Frauenklöster gegeben, in welche dann die Feier der Messe und der canonischen Tagzeiten aus der Hauskapelle des Klosters übertragen wurde, und so sind auch hier Capitel und Pfarreien entstanden. Was die Kapellen und Oratorien in den Häusern der Laien betrifft, so wollte Karl der Große nicht einmal in seinen eigenen Palästen Privatoratorien für den Gottesdienst (einfache Bethäuser zu haben, stand in eines Jeden Ermessen) haben ohne Zustimmung des Bischofs, Capit. Car. Magn. L. 1. c. 182, L. 5. c. 230: „Placuit nobis, ut sicut ab Episcopis admoniti fuimus, ne Capellæ in nostro Palatio, vel alicubi, sine permissu Episcopi, in cujus est Parochia, fiant;" jedoch sollte an den Sonn- und Festtagen nie der Gottesdienst in diesen Oratorien, sondern in den Pfarrkirchen gehalten werden: „Ut in diebus festis vel dominicis omnes ad Ecclesiam veniant et non invitent Presbyteros ad domos suas ad Missam faciendam." Sonach gab es drei Arten von Kapellen. Einige wurden von Privaten auf ihren eigenen Grundbesitzungen errichtet; andere waren häusliche Kapellen, und zwar doppelter Art, einige nämlich für die Privatfamilie zur Andacht, wozu weder die Zustimmung des Bischofs, noch eine Dotation nöthig war, Capit. L. 5. c. 230: „Qui in domo sua Oratorium habuerit, orare ibi potest. Tamen non potest in eo sacras facere Missas sine permissu Episcopi;" andere zur Feier

der hl. Messe, und dann war die Ermächtigung des Bischofs und die Ausmittelung einer Dotation nothwendig. In der morgenländischen Kirche hatten sich zu dieser Zeit die Privatoratorien außerordentlich vermehrt, so daß nicht nur die Großen, sondern auch Leute des Mittelstandes solche hatten: Leo der Weise, hatte sogar den Priestern gestattet, in solchen Hausoratorien zu taufen und Messen zu lesen. Nov. 4 und 15, und zwar brauchte die Zustimmung des Bischofs dazu nicht eingeholt zu werden, und es genügte für die Annahme der stillschweigenden Erlaubniß der Gebrauch der vom Bischof geweihten Altardecken, des Ersatzes für den tragbaren Altar der abendländischen Bischöfe. Und so mehrte sich im Morgenland die Zahl der Oratorien durch Bischöfe und Synoden. Dazu wirkte vorzugsweise das Verbot, mehre Altäre in einer Kirche zu haben und auf demselben Altar mehre Messen zu lesen. Die Disciplin rücksichtlich des Kapellenwesens hatte sich daher im Morgenland und im Abendland ganz verschieden gestaltet. Bis zur Gegenwart konnte sich darum in der morgenländischen Kirche ein strenger Pfarrverband weniger gestalten, wornach der Gläubige an seine Pfarrkirche und an den öffentlichen Pfarrgottesdienst gebunden worden wäre; sondern das eine gesegnete Seelsorge störende Privatoratorienwesen hat schädlich fortgewuchert, während im Abendland die Kirche diesen Schaden, der auch in den Burgen der Mächtigen und an den Höfen der Fürsten eine Zeitlang gewaltet hatte, gründlich und nachhaltig überwältigt hat. Der Grundsatz setzte sich hier bleibend fest, daß nur an der vom Bischof bestimmten und geweihten Stätte die Messe gefeiert werden darf, und daß Kapellen und Kapellane unter dessen strenger Aufsicht stehen sollen, wie in Nov. 58 so in den Capitular. Carol. M. L. I. c. 182. Ib. L. V. c. 230. Dieser Grundsatz führte mit dem Trienter Kirchenrath zu immer größerer Beschränkung des Rechts zur Errichtung von Privatkapellen nicht bloß zur Privatandacht, sondern zur Feier der Messe. Die gegenwärtige Disciplin hat folgende Bestimmungen: 1) Das Recht, Oratorien in Privathäusern von Laien zu gestatten, ist ein päpstliches Reservatrecht, nach dem Trienter Kirchenrath sess. XXII. in Decret. de observ. et evit. in celebr. Miss. nach den Anordnungen Pauls V. in Epist. Encycl. d. a. 1615, Urban VIII., Clemens XI., Decret. circa celebr. in Oratoriis priv. de 15. Dec. 1703, und Benedict XIV. in Const. Magno § 11, und der apostolische Stuhl gibt diese Concession nur mit der größten Vorsicht und Mäßigung. Const. Benedicti XIV. Magno § 12. 2) Sie darf nur gewährt werden in Verleihungsbreven nach folgenden Voraussetzungen, welche die erwähnte Constitution Magno in § 12 aufzählt: a) Das Oratorium muß aus Wänden aufgebaut sein, durch welche es von allen andern häuslichen Benützungen abgeschieden wird. b) Dasselbe muß vorher von dem Bischof oder von einem Andern, den der Bischof mit seiner Stellvertretung betraut hat, untersucht werden, ob es anständig und zweckgemäß eingerichtet sei. c) Der Bischof muß die Erlaubniß, die Messe hier zu feiern, ertheilen, und nur nach dessen vernünftigem Ermessen soll sich die Dauer dieser Erlaubniß bestimmen. d) An einem Tag sollen nicht mehre, sondern es soll nur eine Messe im Oratorium gefeiert werden. e) Diese Messe kann von einem Welt- oder Klostergeistlichen gelesen werden; nur muß der erstere vom Bischof approbirt, der letztere von seinem Klosterobern ermächtigt sein. f) Die Messe darf im Oratorium nicht gelesen werden an Ostern, Pfingsten, Weihnachten, und an andern höhern Festtagen, unter welchen auch aufgezählt werden die Feste der Erscheinung und der Himmelfahrt des Herrn, der Verkündigung und Himmelfahrt der seligen Jungfrau Mariä, aller Heiligen, und der Apostel Petrus und Paulus und des Titularen der Ortskirche. g) Es werden die Personen angegeben, deren Anwesenheit nöthig ist, damit in dem Privatoratorium die Messe gefeiert werden darf; ferner die andern, welche einer solchen Messe in Abwesenheit der Vorgenannten anwohnen und dem Gebot der Kirche genügen können. h) Es wird endlich erklärt, daß Alles unbeschadet der Pfarrrechte geschehen müsse. 3) Nach der angeführten Constitutio Magno darf die Messe in einem solchen Privat-

oratorium nur in Gegenwart der Indultarien d. h. derjenigen, denen ein solches Vorrecht vom apostolischen Stuhl bewilligt worden ist, gefeiert werden. Solche Indultarien sind aber nur diejenigen, an welche das Breve gerichtet ist und deren Namen in der Aufschrift desselben genannt sind. Auch die Verwandten und Hausgenossen der Indultarien dürfen der Messe in der Hauskapelle beiwohnen und können so dem Kirchengebot Genüge leisten; jedoch muß dann eine der im Breve als Indultarien bezeichneten Personen dieser Messe beiwohnen, wenn auch keine derjenigen Personen anwesend ist, welche in dem Eingang oder in der Aufschrift des Breve's genannt werden, wenn nur jene anwesend ist, welcher in dem Breve selbst ausdrücklich die Erlaubniß gegeben wird, daß sie in einem Privatoratorium dann, wenn sie selber anwohnt, sich die Messe lesen lassen kann. In den gewöhnlichen Breven werden die Festtage ausgenommen, unter welchen besonders Weihnachten genannt wird, an welchem Fest jeder Priester drei Messen liest; bisweilen wird Jenem, welcher ein Breve für ein Privatoratorium hat, ein außerordentliches Breve gewährt, in welchem ihm Kränklichkeit wegen gestattet wird, die Messe auch an den ausgenommenen Festtagen in dem Privatoratorium zu hören, und dann kann sich der Indultar auch drei Messen lesen lassen. In dieser Beschränkung hat sich auch die neuere Gesetzgebung der Staaten namentlich in Oestreich, Bayern und Sachsen bewegt. Eigene Vorrechte haben die Kapellen an den Höfen der Fürsten. Die fränkischen Könige hatten solche Oratorien in allen ihren Palatien: jedoch standen sie und die Geistlichen daran unter der Gewalt der Bischöfe. So war es auch in andern Reichen. Sie erhielten aber immer mehr Befreiungen von der bischöflichen Jurisdiction, die sie auch im spätern Recht beibehalten haben. C. 16. X. de privileg. (5, 33.) Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 11. de ref. Die Hofkapellen bilden jetzt in der Regel die Pfarrkirchen für das Hofpersonal. Die öffentlichen Kapellen gelten als zur Hauptkirche gehörig, und der daran angestellte Geistliche ist von dem Pfarrer abhängig. Er darf in der Kapelle gewisse Pfarrverrichtungen, z. B. die Taufe, nicht vornehmen, außer wenn sie die Stelle einer Filialkirche vertritt, und der Pfarrer selbst oder dessen Hilfspriester sie besorgt. Auch darf der Gottesdienst an bestimmten Tagen hier nicht zur Zeit des Pfarrgottesdienstes gehalten werden. In der Regel wird sonach in diesen Kapellen gemäß einer Stiftung an den Festen gewisser Heiligen die Messe gelesen oder für die Einwohner eines gewissen Orts der Gottesdienst durch einen Kaplan gehalten. Zur Errichtung der öffentlichen Kapellen, über welche die kirchlichen Bestimmungen sich sehr denen über die Kirchen nähern, ist die Genehmigung des Bischofs nothwendig, welche nur gegeben wird, wenn ein zur Unterhaltung hinreichender Fond und eine genügende Ursache nachgewiesen wird. Zur Errichtung einer Privatkapelle, in welcher die Meßfeier begangen werden darf, ist, wie oben nachgewiesen wurde, die päpstliche Erlaubniß erforderlich; zur Errichtung der capellæ vulgares genügt in der Regel das Vorwissen des Pfarrers und der Orts- und Bezirkspolizeibehörde. Die Einweihung der öffentlichen und der Privatkapellen geschieht durch den Bischof, der auch das Recht hat, sie zu visitiren. Die Kosten der baulichen Unterhaltung der öffentlichen Kapellen trägt das Stiftungsvermögen; jedoch muß unter gewissen Verhältnissen die Gemeinde hier eintreten, wenn die Kapelle unter vorliegenden Umständen für dieselbe nöthig ist, Van Espen l. c. P. II. t. 16, wodurch freilich der kirchenrechtliche Charakter einer Kapelle verschwindet. Reicht das Stiftungsvermögen zur Deckung der Kosten der Reparatur einer verfallenen Nebenkirche nicht aus, so darf nach den Beschlüssen des Kirchenraths von Trient Sess. XXI. c. 7. de ref. der Bischof die Kapelle und das mit ihr verbundene einfache Beneficium mit einer Kirche desselben oder einer des Nachbarorts vereinigen. Die Kosten der Widerherstellung der Privatkapellen trägt der Gründer oder Jene, welche den Privatgottesdienst darin sich halten lassen. [Buß.]

Bethbasi (*Βαιθβασί*, Vulg. Bethbessen) wird 1 Macc. 9, 62. 64. als ein

Ort in der Wüste bezeichnet, welcher von Jonathan und Simon befestiget und vertheidiget wurde. Wahrscheinlich ist hier die Wüste Juda zu denken, zwischen dem todten Meere und dem Gebirge Juda, in welche sich Jonathan zurückgezogen und einen dort passenden Ort zur Vertheidigung eingerichtet hatte.

Bethel (בֵּית אֵל, *Βαιθήλ*, Joseph. *Βηθήλα*), eine durch hohes Alterthum und Geschichte merkwürdig gewordene Stadt. Schon zur Zeit, als noch die Patriarchen das Land Canaan durchzogen, bestand dieselbe, wurde aber von den canaanitischen Bewohnern Lus (לוּז, Mandelbaum) genannt. Abraham schlug sein Hirtenlager östlich von Bethel (durch Prolepsis für Lus) auf (Genes. 12, 8.). Jacob kam auf der Rückreise aus Mesopotamien gen Lus (Genes. 35, 6.), nachdem er auf seiner Hinreise (Genes. 28, 19.) in der Nähe von Lus einer Erscheinung Gottes gewürdiget worden war. Auf welche Weise die Umwandlung des Namens Lus in Bethel geschehen war, berichten eben die Erzählungen (Genes. 28, 16. ff. 35, 6. ff.) von der Hin- und Herreise des Jacob, bei welcher dieser der wundervollen Gotteserscheinung wegen den Ort, an welchem sie ihm zu Theil geworden war, und welcher nahe an Lus sich befand, den Namen Bethel gab, indem er sagte: Heilig ist diese Stätte, hier ist Gottes Haus (בֵּית אֵל), und ihn durch den aufgerichteten Stein, welchen er zu einem Denkmale salbte, verewigte. Von diesem Orte nun ging allmälig (zu Josua's Zeit war noch Lus gebräuchlich, Jos. 18, 13.) dieser Name auch auf das nahe Lus über, woraus die sonst so schwierige Stelle Jos. 16, 2. zu erklären ist. Zur Zeit Josua's war Bethel (Lus) eine canaanitische Königsstadt (Jos. 12, 16.) und fiel (Jos. 18, 22.) dem Stamme Benjamin zu, an dessen Stelle sie jedoch (Richt. 1, 23.) die Ephraimiten durch List eroberten und auch fortwährend im Besitz behielten, woraus erklärlich wird, wie Bethel, obwohl Benjaminitischer Antheil, dennoch bei der Reichstheilung unter Jeroboam dem Reiche Ephraim zufallen konnte. Weniger sichergestellt ist es durch Richt. 20, 26. 27., daß die Stiftshütte einige Zeit in Bethel war, als durch 1 Sam. 10, 3., wofür auch eine Vergleichung dieser Stelle mit Genes. 35, 8. spricht. Samuel hielt hier jährliche Gerichtstage (1 Sam. 7, 16.), unter Jeroboam aber, nach der Reichstheilung, wurde Bethel nicht ohne Bezug auf die Heiligkeit des Ortes der Hauptsitz des Bilderdienstes (1 Kön. 12, 28. 29.), weßhalb die jüdischen Propheten nur mit Verachtung von ihr reden und durch ein Wortspiel Bethel mit Bethaven (Götzenhaus) verwechseln (Amos 4, 4. 5, 4. Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. 8.). Josias zerstörte auch diese Götzenstätte (2 Kön. 23, 15. 19.). Nach dem Exil nahm Benjamin Besitz von seinem Eigenthume und wohnte auch in Bethel (Esr. 2, 28. Neh. 7, 32.). Die Syrer befestigten sie (1 Macc. 9, 50.). Von Vespasian erobert (Joseph. B. J. I. 11, 2. III. 3, 5), verfiel der Ort immer mehr. Ihre Lage bezeichnet Eusebius mit 12 Meil. nördlich von Jerusalem in der Richtung gegen Sichem. Sie war eine Gebirgsstadt (Jos. 16, 1. 1 Sam. 13, 2. vgl. Genes. 35, 1. Richt. 1, 22. 1 Sam. 10, 3.). Robinson (II. 334) glaubt in den Ruinen bei dem Dorfe Beitin auf dem Südende eines langen niedrigen Hügels, der zwischen zwei Wadys ausläuft, das alte Bethel gefunden zu haben, wofür Name und Lage sprechen, da die arabische Endung in für el zu stehen pflegt. [Scheiner.]

Bethesda (*Βηθεσδά*, Vulg. Bethsaida nach der Lesart *Βηθζαδα*, *Βηθσαϊδα*, Euseb. *Βηζαδά*, nach dem Hebr. בֵּית חִסְדָּה, Haus der Gnade, Heilort, Gnadenstätte, nicht von בית אשדא, Ort der Ausgießung, wie Bochart, Reland, Michaelis und Andere wollen, vgl. Pfeiffer dub. vex. 928), ein am Schafthore Neh. 3, 1. an der Ostseite Jerusalems zu Jesu Zeiten gelegener, mit fünf Hallen umgebener und durch wundersame Heilungen berühmter Teich. Joh. 5, 2—4. Bei der Aufsuchung der Lage dieses Gnadenteiches leitet offenbar zunächst die Erwähnung seiner Lage bei dem Schafthore, welches bei Neh. 3, 1. ein östliches Thor ist, und jetzt das Stephansthor sein soll. Diese Lage nun am Thore führt zu einem an der Nordseite der Area der heutigen Moschee Sukhrah, welche den alten Tempel-

platz einnimmt, befindlichen Wasserbehältnisse, welches die Tradition als den Bethesda bezeichnet, und bei den Eingebornen Birket Israil (Teich Israels) heißt. Das östliche Ende desselben liegt so nahe der Stadtmauer, daß nur eine enge Straße zwischen ihnen durchgeht, die vom Stephansthore nach der Moschee führt. Dieser Teich, welchen Robinson (II. 136) nicht für den Bethesda, sondern für den Graben hält, der die Burg Antonia und den Tempel im Norden schützte, und geneigter ist, den Bethesda an der Quelle der Jungfrau zu vermuthen, hat, nach dessen Messungen, eine Länge von 360, Breite von 130, Tiefe von 75 engl. Fuß, sein Boden aber ist trocken. Vgl. nebst den älteren Reisenden Maundrell, Korte u. A. auch Schubert II. 516, Geramb II. 71. [Scheiner.]

Bethlehem, Bethlechem (בֵּית לֶחֶם, LXX *Βηθλεέμ*, Joseph. *Βήθλεμα* oder *Βηθλέεμα*). Dieser Name bezeichnet zwei in Palästina liegende Städte, von denen jedoch nur die Eine eine besonders wichtige Rolle in der Geschichte des Reiches Gottes spielte. Es ist dieß Bethlehem, die Stadt Davids (*πόλις Δαυίδ* Luc. 2, 4.), der Geburtsort des Erlösers (Luc. 2, 11.), um dessen willen sie der Mund des Propheten nannte (Mich. 5, 1.) und um dessen willen sie, obwohl sonst unbedeutend an Größe, in die Reihe der großen Städte der Welt trat. Schon als die Patriarchen das Land Canaan bewohnten, stand an der Stelle, welche später die Stadt Bethlehem einnahm, ein Ort, Namens Ephrata (אֶפְרָתָה Genes. 35, 16. 19. 48, 7.), weßhalb sie auch späterhin Bethlehem Ephrata hieß (Mich. 5, 4.), und weil sie bei der Vertheilung des Landes unter Josua dem Stamme Juda zufiel (Jos. 15, 59. LXX. Richt. 17, 7—9. 1 Sam. 17, 12. Matth. 2, 1. 5.), auch Bethlehem Juda, zum Unterschiede von Bethlehem in Zabulon (Jos. 19, 15.) genannt wurde. In der Geschichte des Reiches Gottes tritt Bethlehem mit Uebergehung der unangenehmen Erinnerung an Richt. 17, 7—9. in der im Buche Ruth erzählten Gründung des Davidischen Hauses durch Boas und Ruth zuerst hervor, wird durch Davids Geburt daselbst und durch die von Samuel dort an ihm vollzogene Salbung zum künftigen Könige (1 Sam. 16, 13.) gehoben (deßhalb Stadt Davids), tritt durch das prophetische Wort (Mich. 5, 1.) als Mitglied in den Organismus der Erlösungsthätigkeit Gottes, und, obwohl auch nach dem Exile noch, seiner Unbedeutendheit wegen, kaum genannt, erhält durch die Erfüllung der Weissagung von der Geburt des Erlösers in ihr die große welthistorische Bedeutung (Luc. 2, 1—10. Joh. 10, 11.). Eusebius und Hieronymus bestimmen ihre Lage südlich von Jerusalem in einer Entfernung von 6 röm. Meilen, womit auch die Reiseberichte der neuesten Reisenden und Topographen, welche das noch bestehende Bethlehem in eine Entfernung von 2 Stunden von Jerusalem setzen, übereinstimmen. Da die Identität des heutigen Beit Lachm (Fleischhaus, Speisecort) mit dem alten Bethlehem hinlänglich sicher ist, so kann die topographische Lage des ersteren zur genauern Orientirung über letzteres dienen, wornach Bethlehem als eine Bergstadt anzusehen ist, gelegen auf einer felsigen, gegen Osten hin jäh abschießenden Anhöhe (Korte, 96), jedoch umgeben von einer sehr fruchtbaren Gegend (Volney II. 240), woher denn auch die Namen Ephrata (die Fruchtbare) und Bethlehem (Brodstadt), welche beide auf die Fruchtbarkeit hindeuten, zu erklären sind. Das jetzige Beit Lachm liegt terrassenmäßig an einem Berge in zwei Partien getheilt, mit 3000 christl. Einwohnern, welche sich mit Ackerbau und Verfertigung von Rosenkränzen, Crucifixen u. dgl. beschäftigen. So freundlich die Lage dieser Stadt von Außen ist, so nennt Russegger sie doch ein scheußliches Nest. Oestlich von der Stadt, bei 200 Schritte Entfernung, liegt ein Kloster (dem äußern Anblicke nach mehr ein Kastell), welches die von der Kaiserin Helena über der Geburtsstätte des Erlösers (nach alter Ueberlieferung eine Grotte, welche leicht als Stall benutzt werden konnte) erbaute Kirche enthält. Da Lucas unzweifelhaft die Geburtsstätte des Erlösers außerhalb der Stadt versetzt, so dürfte um so weniger die Aechtheit des durch obige Kirche bezeichneten Ortes zu beanstanden sein, als die Tradition des

Alterthums die Heiligkeit solch eines Ortes stets im Auge und seine Lage in stets frischem Gedächtnisse hielt (vgl. Siebers Reise S. 50, Schuberts Reise III. 17 ff.), wie auch das schon zu Hieronymus Zeit dort erbaute Kloster beweiset. Die Kirche St. Mariæ de præsepio dürfte wohl eine der ältesten des Orients sein. Sie ist in Kreuzesform erbaut und das Schiff vom höher liegenden Chore durch eine Scheidewand getrennt. Das Schiff enthält in 4 Colonnaden 48 Säulen, auf welchen der Dachstuhl ohne Decke ruht. Unter dem Hochaltare befindet sich die Geburtshöhle, zu welcher gewundene Stiegen führen. Die Grotte selbst ist 30 Fuß lang, 12 Fuß breit und 9 Fuß hoch. Ein in Marmor gefaßter Serpentinstein und ein ehedem mit Edelsteinen besetzter Stern mit der Aufschrift: Hic de virgine Maria Jesus Christus natus est, bezeichnen die Geburtsstätte. Aus der Haupthöhle führt ein Gang in mehrere besondere Grotten, von denen die größte die ist, welche einst der hl. Hieronymus bewohnte, und von der aus er die hl. Schrift mit den Werken seines Geistes beleuchtete. Andere Grotten enthalten die Begräbnißstätten der Hl. Paula und Eustachium, welche hier den Abend ihres Lebens zubrachten. Das Kloster selbst ist von Vätern aus dem Orden des hl. Franciscus besetzt, doch halten sich in zwei Abtheilungen desselben auch Griechen und Armenier auf. Bethlehem war 1110 n. Chr. zu einem Bisthum erhoben. Unter den Umgebungen Bethlehems treten in biblischer Beziehung hervor: a) das Grab der Rachel, dessen schon Genes. 35, 16—20. gedacht wird und das schon Jacob durch ein Denkmal der Vergessenheit entriß. Der hl. Hieronymus gedenkt desselben (Ep. 86 ad Eust. Epitaph. Paulæ) und im 7ten Jahrhundert war es durch eine Pyramide bezeichnet. Beiläufig $^1/_2$ Stunde von Bethlehem gegen Nordwest, am Wege nach Jerusalem, verehren Juden, Christen und Muhammedaner ein kleines viereckiges Kuppelgebäude unter dem Namen Kubbet Rachel als Rachels Grabesstätte. Die Worte Genes. 35, 16. 19. 20. im Vereine mit uralter Tradition scheinen doch dieser Lage des Grabmales der Rachel die Aechtheit zu sichern gegen die Versetzung desselben in die Nähe von Rama unter Bezugnahme auf 1 Sam. 10, 2. (vgl. Winer, B. Realw. v. Bohlen, Comment. z. Genes. S. 335. Groß, Beiträge z. bibl. Geogr. in Tholuks lit. Anzeiger J. 1846. 54. 55.) — b) Südwestlich von Bethlehem, in Entfernung einer Stunde, gelangt man auf steinigtem Pfade zu den Teichen Salomon's, bei den Arabern el Burak. Es sind dieß drei ungeheure Wasserbehälter im steilen Theile des Thales westlich von Ertas, welche von quadrirten Steinen erbaut sind und Spuren des Alterthums tragen. Sie liegen übereinander, obgleich nicht in gerader Linie (s. die Messungen bei Robinson II. 386). Vielleicht ist hier an die versiegelte Quelle des Hohenliedes zu denken (4, 13. vgl. Pred. 2, 6.). In dem südwestlich von Bethlehem und $^1/_2$ Stunde östlich von den Teichen gelegenen Ertas im gleichnamigen Wady glaubt Robinson das alte Etam (1 Chr. 4, 3. 32.) und die Gärten Salomons gefunden zu haben (vgl. Joseph. Antt. VIII. 7, 3). Aus obigen Teichen führte in alter Zeit eine Wasserleitung, von der noch Spuren übrig, nach Jerusalem. Mehreres noch über Bethlehem und das Kloster s. bei Geramb I. 188. Schubert III. 22. Robinson II. 284. [Scheiner.]

Bethlehemiten, Mönche. 1) in England. Ueber die Bethlehemiten in England haben wir nur sehr unvollkommene Nachrichten. Nach Math. Paris (Hist. Anglic. p. 639) hätten sie im J. 1257 zu Cambridge eine Wohnung erhalten und gleiche Kleidung wie die Dominicaner getragen, nur daß ihre Brust ein rother Stern mit fünf Strahlen und einer kleinen runden Scheibe von blauer Farbe in der Mitte schmückte, zur Erinnerung an jenen Stern, der nach der hl. Urkunde die Magier aus dem Morgenlande nach Bethlehem geleitete. Die Zeit ihre Stiftung, die Geschichte ihrer Entfaltung und ihre Tendenz sind nicht bekannt. Alle Schriftsteller, die uns Etwas von ihnen berichten, begnügen sich mit der Beschreibung ihrer Kleidung und weichen sogar hierin von einander ab, indem diese nach Schoonebeck (Hist. des Ordres rel.) schwarz war. Hadrian Dammand nennt diese

Sternträgerritter (Equites stellati, prout ipsis videtur, vestitum gerunt varii coloris et crucis loco stellam ostentant), wiewohl Abraham Bruin (Imperat. et sacerdot. ornatus cum comment.) unter ihre Abbildung die Worte setzt: Stelliferorum ordo Monachorum astratus. Es wird sich demnach wohl schwerlich entscheiden lassen, ob die Sternträger und die Bethlehemiten in England einen und denselben Orden (jedoch mit verschiedener Kleidung) oder zwei von einander verschiedene Genossenschaften bildeten; sei dem, wie ihm wolle, so viel scheint gewiß zu sein, daß ihre Institute nie zu einer Bedeutung gelangen konnten. Bekannter sind 2) Die Bethlehemiten in Amerika, deren Stifter Peter von Betencourt ist. Dieser wurde 1619 in dem Dorfe Villaflore auf Teneriffa, einem der canarischen Eilande, als der Sohn adeliger Eltern geboren, die es sofort bei seiner Erziehung nicht auf wissenschaftliche Bildung, sondern auf Tugend und Frömmigkeit absahen. So kam es, daß Peter schon in zarter Jugend entschiedene Vorliebe zur Ascese zeigte. Im J. 1650 unternahm er endlich auf innern Antrieb eine Reise nach Guatemala, der Hauptstadt der damals spanischen Provinz gleichen Namens. Hier nun faßte er den Entschluß, ein Geistlicher zu werden, um auf Japan das Evangelium verkündigen zu können. Zu diesem Ende studirte er in dem dortigen Jesuitencollegium während drei Jahren die Anfangsgründe der lateinischen Sprache, machte aber bei allem Fleiße so geringe Fortschritte, daß er endlich die Studien verließ und sich nach Petapa begab, um in der Einsamkeit zu leben. Gleichwohl kehrte er bald nach Guatemala zurück, verzichtete auf den Rath seines Beichtvaters auf das Studiren und arbeitete, um den Gefahren des Müssigganges zu entgehen, fleißig als Flickschneider, bis er an der Marienkirche als Kirchner angestellt wurde. Im J. 1655 verschenkte er seine ersparten 20 Piaster und alle seine Habseligkeiten an die Armen, trat in den dritten Orden des hl. Franciscus, begab sich in das entlegenste Viertel der Stadt, Golgatha genannt, ertheilte hier den Kindern der Armen Unterricht im Lesen und im Katechismus, und errichtete für dieselben bald eine Schule, zu der ihm eine alte Wittwe, in deren Haus er wohnte, ein Local einräumte. Seinen Vorsatz, ein Hospital für die Armen zu errichten, konnte er leicht ausführen, als nach dem Ableben der Wittwe einige Bürger das Haus derselben kauften und es ihm für diesen Zweck schenkten. Nach Einholung der nöthigen kirchlichen und bürgerlichen Gutheißung flossen zum Besten der neuen Anstalt so reichliche Almosen, daß die Gebäulichkeiten erweitert und zu einem Kloster und Spitale mit allen Erfordernissen eingerichtet werden konnten; auch wurden neue Schulen gegründet und das Institut unter den Schutz U. L. F. von Bethlehem gestellt. Jetzt fing Peter an, Genossen aufzunehmen und gab seiner Stiftung den Namen Congregation von Bethlehem. Außerdem stiftete Betencourt an beiden Hauptthoren der Stadt zwei Einsiedeleien, in denen Brüder seiner Genossenschaft Almosen sammeln mußten, für die er für die armen Seelen im Fegfeuer Messen lesen ließ. Aus Verehrung gegen den Nährvater Christi nannte er sich vom hl. Joseph; allgemein geliebt und betrauert starb er den 25. April 1667 (cf. Dom Francisco Antonio de Montalvo, Vida del venerabile Hermano Pedro de S. Joseph Betancour, Fundador de la compagnia Bethlehemitica en las Indes occidentales). Am 2. Mai desselben Jahres brachte der Bruder Anton vom Kreuz aus Spanien die Bestätigung der neuen Anstalt durch Maria Anna von Oestreich, Königin von Spanien, nach Guatemala, mit der Clausel, der Präsident der königl. Audienza solle diese Stiftung beschützen und ihre Verbreitung befördern. Jetzt zögerte auch der Bischof mit der Bestätigung nicht mehr. Der Nachfolger Betencourt's in der Leitung der Congregation wurde der genannte Anton vom Kreuz. Bald entwarf er, dem letzten Willen ihres Stifters gemäß, Satzungen für sie; allein die Franciscaner gaben nicht zu, daß Religiosen ihres dritten Ordens neuen Regeln folgten, und so konnte Anton die bischöfliche Bestätigung derselben erst erlangen, als er auf den Rath des Provincials der Franciscaner auch die Kleidung seiner Genossen verändert hatte. Zur

Pflege der weiblichen Kranken wurden sofort 1668 auch weibliche Individuen in den Orden aufgenommen und erhielten neben dem Spitale eine kleine Wohnung, die jedoch bald erweitert werden konnte. Die erste Schwester und so zu sagen die Stifterin dieses weiblichen Zweiges war Maria Anna del Galdo, eine adelige Wittwe und Tertiarierin des Franciscanerordens. Die Kleidung der Schwestern war von gleichem Stoff und gleicher Farbe wie die der Brüder. Bald wurden jetzt unter dem Schutze der spanischen Regierung solche Anstalten der Liebe zu Lima (1669), Mexico, Chachapoja, Caramarca und Trurillo gegründet und nach der Absicht des Stifters mit Schulen versehen. Papst Innocenz XI. erhob diese Congregation durch eine Bulle vom 26. März 1687 zu einem Orden, erlaubte den Mitgliedern, unter der Regel des hl. Augustin feierliche Gelübde abzulegen und einen General zu wählen; zugleich ertheilte er ihr alle Privilegien des Augustinerordens und 1707 ertheilte ihr Clemens XI. mit einer neuen Bestätigung auch neue Vorrechte. Mönche und Klosterfrauen dieses Ordens haben ähnliche Kleidung wie die Kapuziner, nur mit dem Unterschiede, daß sie statt des Strickes einen ledernen Gürtel und am Halse eine Medaille tragen, auf der die Geburt Christi zu Bethlehem dargestellt ist. Der Orden verbreitete sich auf den meisten canarischen Inseln, hat sein Haupthaus mit dem Sitze des Generals zu Guatemala und zählt außer den genannten Anstalten wohl noch vierzig andere. Cf. Helyot Bd. III. S. 415 ff. P. Karl vom hl. Aloys, über kirchliche Statistik, S. 518. Henrion-Fehr, allgem. Geschichte der Mönchsorden, Bd. II. S. 81 f. [Fehr.]

Bethhoron, Bethchoron (בֵּית חוֹרוֹן, Hohlstätte, Engpaß, LXX. *Βαιθωρων*, Joseph. *Βαιθωρω*, *Βαιθωρα*, *Βεθωρον*). Dieser Name umfaßte eine Doppelstadt auf der Grenze zwischen Ephraim und Benjamin (Jos. 16, 3. 5. 18, 13.), erbaut von Scheera, einer Tochter Ephraims (1 Chron. 7, 24.), und befestiget von Salomo (1 Kön. 9, 17. 2 Chron. 8, 5.), später von Bacchides (1 Macc. 9, 50.), und getheilt in das obere (עֶלְיוֹן Jos. 16, 5.), welches südlicher auf einer schwer zu ersteigenden Höhe lag (Jos. 10, 10. 11. 1 Macc. 3, 15—24. cf. Sanhedr. fol. 32, 2.) und in das untere (תַּחְתּוֹן Jos. 16, 3. 18, 13.), nördlicher an einer Bergschlucht im Thale gelegen (Joseph. B. J. II. 19, 8.), und von jenem durch einen Paß geschieden, der nicht unwahrscheinlich Jos. 10, 10. 11. unter den Namen Maaleh (מעלה) und Morad (מורד) von Bethhoron (*αναβασις, καταβασις Βαιθωρων* 1 Macc. 3, 16. 24.) erwähnt wird (vgl. 2 Chron. 25, 15.). Ohne allen Zusatz findet sich Bethhoron genannt 2 Chron. 25, 13. 1 Macc. 7, 39. 9, 50. 2 Macc. 15, 25., und ohne diese Zusätze (Jos. 21, 22.) waren Beide den Leviten zugewiesen, was Eusebius bloß von Unterbethhoron versteht. Die Lage auf der Grenze zwischen Ephraim und Benjamin wird von Eusebius zwischen Jerusalem und Nicopolis, der sonst Emaus hieß, 12 Meilen nordwestlich von Jerusalem gesetzt (vgl. Hieron. Epitaph. Paulä 3), womit auch die Angabe des Josephus (B. J. II. 12, 3. und Antt. XX. 4, 4.), 100 Stadien, übereinstimmt. Die Wichtigkeit der militärischen Lage dieser Doppelstadt ist aus mehreren Schlachten ersichtlich, die hier geliefert wurden (Jos. 10, 11. 1 Macc. 7, 39—43.). Hier schlugen auch die Juden den Römer Cestius (Jos. B. J. II. 19, 8.). Zu Hieronymus Zeit waren beide Städte kleine Dörfer. Jetzt wollen Reisende (Robinson III. 233. Scholz 269) in den vier bis fünf Stunden nordwestlich von Jerusalem auf einem höheren und niederen Bergrücken liegenden Dörfern Beit Ur el Foka und Beit Ur el Tachta, wo starke Grundmauern und große Steine sichtbar sind, die Lage der beiden Bethhoron erkennen. [Scheiner.]

Bethphage (*Βηθφαγή* oder *Βηθφαγῆ* = בֵּית פַּגֵּא d. i. Feigenort, Feigenhaus, wahrscheinlich von den Feigenpflanzungen so benannt, die sich nach Rauwolf (R. 439) noch in der dortigen Gegend finden sollen), ein Flecken (Euseb. *κωμή*, Hieron. villula) am östlichen Abhange des Oelberges nahe bei Jerusalem (Matth. 21, 1.

Marc. 11, 1. Luc. 19, 29.). Nach Marc. 11, 1. und Luc. 19, 29. lagen Bethphage und Bethanien nahe aneinander; denn sie werden Beide zugleich genannt; aus Matth. 21, 1. scheint jedoch hervorzugehen, daß, weil Jesus, von Jericho kommend, Bethphage eher betrat, dieses etwas östlicher als Bethanien gelegen sein müsse; woraus hervorgeht, daß, da sonst keine Spuren von diesem Orte übrig sind, weder die gewöhnlich zwischen der Spitze des Oelbergs und Bethanien für Bethphage gehaltene Oertlichkeit (Cotovicus 274, Richardson 370) noch das südöstlicher als Bethanien gelegene Dorf Abu Dis die ehemalige Lage desselben bezeichnen können. Ganz irrig, durch jüdische Angaben verleitet, versetzen Einige (Lightfoot p. 73. Othon. lex. rabb. p. 101) Bethphage und sein Gebiet an die westliche Fußseite des Oelbergs bis an die Stadtmauer Jerusalems. Siehe dagegen Hug Einleitung ins N. T. I. 18 ff. Zu Joh. 12, 1. 14. würde jedoch besser die Lage von Bethphage zwischen Bethanien und der Spitze des Oelbergs passen (Cornel. a Lapid. zu Matth. 21, 1.), wenn es nicht etwa rathsamer ist, mit Ebrard (wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte 584) den Flecken, in welchen Jesus die zwei Jünger vorausschickt, als ungenannt, in die Gegend zwischen Bethanien und Jerusalem zu setzen (vgl. Wieseler S. 390).

Bethsabee, s. Uria.

Bethsaida (*Βηθσαϊδά*, Fischort, Fischhausen nach dem Hebräischen בֵּית צַיִד) ist im N. T. sowohl Städtename als auch Bezeichnung einer bestimmten Wüste. 1) Als Städtename bezeichnet es a) eine Stadt (*πόλις* Joh. 1, 45., *κώμη* Marc. 8, 23.) in Galiläa (Joh. 12, 21.) am westlichen Ufer des Sees Genezareth, unweit Capernaum (vgl. Epiphan. adv. hæres. II. 437), so ziemlich gegen die Mitte der westlichen Länge des Sees von Norden nach Süden (Marc. 6, 45. 8, 22.). Oefterer Aufenthalt des Erlösers, Geburtsstätte der Apostel Petrus, Andreas und Philippus (Joh. 1, 44. 12, 21.), mußte es doch, da es die Zeit seines Heiles nicht würdigte, das Wehe des Herrn vernehmen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.). Die Spuren, welche Pococke (II. 99) in den Trümmern des zwei engl. M. vom See westwärts liegenden Dorfes Baitsida endeckt haben will, verwirft Robinson (III. 498. 544. 549). b) Ein zweiter Ort dieses Namens lag in geringer Entfernung vom Nordostende des Sees Genezareth im Gaulonitis, der Tetrarchie des Philippus, und zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus Julias genannt (Jos. Antt. XVIII. 4, 6. B. J. II. 9, 1. und III. 10, 7. Plin. V. 15. Hieron. zu Matth. 16). Dieß östliche Bethsaida ist ganz offenbar Luc. 9, 10. gemeint, da sich Jesus nach der Enthauptung Johannis aus dem Gebiete des Herodes Antipas in jenes des Philippus zurückzieht und in der jener Stadt nahe gelegenen Wüste Sicherheit sucht, wohin Ihm aber vieles Volk nachzieht, welches Er dann dort speiset, und wohin auch Matth. 14, 13. 22. 34. Marc. 6, 32. 45. verweisen. Mit weniger Sicherheit kann die Heilung des Blinden bei Marc. 8, 22. hierher versetzt werden, obwohl Marc. 8, 27. dafür zu sprechen scheint. Die Lage dieses östlichen Bethsaida glaubt Robinson in dem 1¼ Stunden nordöstlich vom Einflusse des Jordan in den See Genezareth gelegenen Trümmerhaufen, von den Arabern et-Tell genannt, angezeigt (III. 565). Ueber die Unterscheidung dieser beiden Orte, westlich und östlich vom See Genezareth, welche zum Theil schon durch die Umstände und den Beisatz *Βηθσαϊδά τῆς Γαλιλαίας* gegen Hug (Einl. I. 27) sicher gestellt ist, vgl. Reland S. 654, Bachiene II. 4, 172. von Raumer S. 100. Robinson III. 565. — 2) Die Wüste Bethsaida Luc. 9, 10. ist östlich von der nördlichen Seite des Sees Genezareth gelegen und hat ihre Benennung von der gleichnamigen Stadt. (S. auch Bethesda). [Scheiner.]

Bethsames, s. Bethsemes.

Bethsean (בֵּית שְׁאָן, בֵּית שָׁן, LXX. *Βαιθσάν*, *Βαιθσάμ*, Joseph. *Βήθσανα*, *Βεθσάνη*) eine canaanitische Königsstadt, bei Vertheilung des Landes unter Josua dem westlichen halben Stamme Manasse zugewiesen (Jos. 17, 11.), obwohl im

Stammgebiete Issaschar gelegen (Jos. 17, 11.). Sie scheint jedoch von den Manassiten vor David nicht in Besitz genommen worden zu sein (Jos. 17, 12. Richt. 1, 27. 1 Sam. 31, 10. vgl. 1 Kön. 4, 12.). Nach dem Exile erhielt sie den Namen Scythopolis, *Βηθσάνη, καλουμένη πρὸς Ἑλλήνων Σκυθόπολις.* (Josephus Antt. XII. 8, 5. vgl. 1 Macc. 5, 52. 2 Macc. 12, 29.) Ob dieser Name aus Verkürzung von Succothpolis, weil Succoth Genes. 33, 17. vgl. Ps. 60, 8. gegenüber am östlichen Ufer des Jordan lag (Reland S. 992. Gesenius thes. L. H. s. v.), oder daher entstanden sei, weil sie (Herod. I. 205) um das Jahr 631 v. Chr., zur Zeit des Josias, von nach Egypten ziehenden Scythen besetzt worden ist, wofür auch die LXX. zu Richt. 1, 23. (*Βαιθσαὰν ἥ ἐστι Σκυθῶν πόλις*) und 2 Macc. 12, 30. sprechen, bleibt unentschieden. Sie war eine der südlichen Grenzstädte von Galiläa (Jos. B. J. III. 3, 1. Strabo 16, 763), und gehörte, die einzige Stadt auf der Westjordanseite gelegen, zum Gebiete der auf der Ostjordanseite befindlichen Decapolis (Jos. B. J. III. 9, 7. Plin. 5, 16). Gabinius hatte sie befestiget (Jos. Antt. XIV. 5, 3). Im 4ten und 5ten christlichen Jahrhundert hatte sie einen Bischofssitz und später sogar einen Erzbischof. Von Saladin im J. 1183 zerstört, konnte diese Stadt nie mehr zu voriger Größe kommen. In der Nähe des heutigen Beysan (das Talmudische und Rabbinische בֵּיסָן), welches sowohl Name als Lage des alten Bethsean bezeichnet und am Ausgang des Thales von Jesreel nach dem Jordan zu, 4 Stunden von Tiberias, 8 von Nazareth, 2 vom Jordan an der Straße von Jerusalem nach Damascus liegt, finden sich die Ruinen von Jenem in bedeutendem Umfange längs dem Ufer eines Flüßchens Mojet Beysan. Das Dorf selbst zählt 70—80 elende Häuser mit einem räuberischen fanatischen Völkchen. [Scheiner.]

Bethsemes, Bethschemesch, Bethsames (בֵּית שֶׁמֶשׁ, Sonnenstadt, Jos. Antt. VI. 1, 3. *Βηθσάμη*), Stadt im Stammbezirke Juda, nordwestliche Grenzstadt an Dan (Jos. 15, 10.) und das Philisterland (1 Sam. 6, 12.), den Priestern zugewiesen (Jos. 21, 16. 1 Chron. 6, 59. 1 Sam. 6, 15.). Ob das Jos. 19, 41. erwähnte und als Grenzstadt Dan's bestimmte Irsemes (עִיר שֶׁמֶשׁ), was dem Namen nach wohl dasselbe bedeutet, identisch sei mit Bethsemes, dürfte zweifelhaft bleiben, außer man nähme an, daß das judäische Bethsemes später an den Stamm Dan abgetreten worden sei, da die Jos. 19, 41. aufgezählten Städte als Gebietsstädte des Stammes Dan angesehen werden müssen. Da jedoch Bethsemes (Jos. 21, 16.) Priesterstadt ist, so könnte sie leicht identisch mit Irsemes als Grenzstadt zwischen Juda und Dan erwähnt werden. Ihre Lage bestimmt Eusebius als 10 Meilen von Eleutheropolis in der Richtung nach Nicopolis. Nach 2 Kön. 14, 11. lag sie in einer Thalebene und war nach 1 Sam. 6, 19. 1 Kön. 4, 9. 2 Kön. 14, 11. groß und stark bevölkert. In Samuels Tagen wurde die von den Philistern zurückgegebene Bundeslade zuerst in diese Priesterstadt gebracht (1 Sam. 6, 14.). Unter Ahas fiel sie jedoch in die Hände der Philister (2 Chron. 28, 18.). In der Nähe von Bethsemes besiegte Joas, der König von Israel, den jüdischen König Amasias (1 Kön. 4, 9. 2 Kön. 14, 11.). Ueberreste dieser alten Stadt fanden Reisende im Thale des Wady Szurar in den Ruinen von Ain Schems. Viele alte Baumaterialien, Grundmauern und Ueberreste von gehauenen Steinen sind Anzeichen einer früheren ausgedehnteren Stadt (vgl. Robinson III. 224). Nebst der Stadt dieses Namens im Stamme Juda finden sich gleichnamige auch im Stamme Naphtali (Jos. 19, 38.), welche längere Zeit noch die Canaaniter besaßen (Richt. 1, 33.), dann auch im Stamme Issaschar (Jos. 19, 22.). Das ägyptische אן wird auch Jer. 43, 13. als Heliopolis mit dem Namen Bethsemes benannt. [Scheiner.]

Bethsur, Bethzur, Bessur (בֵּית צוּר, LXX. *Βηθσούρ, Βαιθσούρ*, 1 Macc. 6, 7. *Βαιθσουρα*), eine Stadt im Gebiete des Stammes Juda (Jos. 15, 58.) auf dem Gebirge gleichen Namens. Nach 2 Chron. 11, 7. wurde sie von Rehabeam befestiget, und spielte später zur Zeit der Maccabäer, wo sie als wichtige

Grenzstadt gegen das weit heraufgerückte Idumäa galt (Reland 659. 1 Macc. 4, 29. 61. 14, 33.) und stark befestiget ward (1 Macc. 4, 61. 6, 7. 26. 14, 33. 2 Macc. 13, 19.), eine große Rolle (1 Macc. 4, 29. 9, 52. 10, 14. 11, 65. 66. 14, 7. 33. 2 Macc. 11, 5.). Nach der Rückkehr aus dem Exil bauen ihre Einwohner mit an Jerusalems Mauern (Neh. 3, 16.). Im 5ten christlichen Jahrhundert erscheint sie als unbedeutender Flecken unter dem Namen Bethsoron, dessen Trümmer jetzt Luar oder Iluel von den Eingebornen genannt werden. Ihre Lage auf dem Gebirge Juda bestimmen Eusebius und Hieronymus als 20 römische Meilen von Jerusalem in südlicher Richtung nach Hebron (vgl. 2 Macc. 11, 5. als ungenaue Angabe), nahe einem Brunnen. Diese Angabe fanden auch neuere Reisende (Berggren III. 125 und Robinson I. 360, III. 219) auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem bestätigt, wo sie auf eine Quelle mit vielen Ruinen stießen, welche unter dem Namen Ed-Dirweh das alte Bethsur zu bezeichnen scheint, so wie auch jetzt noch dieser Ort von den Arabern Bördj Beit Zur, Beit Szur genannt wird (Wolcott Bibl. sacr. p. 56). Die alte Tradition, daß bei Bethsur der äthiopische Kämmerling von Philippus getauft worden sei (Apstg. 8, 26. ff.), wird von v. Raumer (Beiträge z. bibl. Geogr. S. 49) gegen Robinson (Palästina I. 360, II. 748) in Schutz genommen. Vgl. Schubert (Reis. III. 488). [Scheiner.]

Bethulia (Vulg. die VXX. *Βετυλούα*), ein kleiner Ort auf einem Berge am Eingange der Ebene Esdrelon bei Dotain, an der großen Heerstraße, die von Syrien nach Aegypten führt, wie außer den Angaben des Buches Judith noch die mittelalterlichen Schriftsteller melden (vgl. Judith 7, 3. Brocard, Terræ s. descriptio, in Grynaeus Novus orbis p. 319: per hunc locum transit iter a Syria in Aegyptum, juxta montes Betuliæ per campum Esdrelon procedens sub monte Thabor ad sinistram et inde per campum Magedo ascendit in montem Ephraim etc., genau die alte Caravanenstraße), während es den neueren Reisenden bisher nicht gelungen ist, die Stätte des alten Bethulia wieder zu entdecken. Da die Etymologie des Namens in die Frage nach der Richtigkeit der geographischen Angaben des Buches Judith gezogen und sogar für Fiction ausgegeben worden ist, so sei hier, mit Umgehung früherer Deutungen, nur bemerkt, daß ein gleichnamiger Ort bei Gaza (Reland, Palästina p. 639), eine alte heidnische Cultusstätte, von Sozom. II. E. V. 15. aus dem Syrischen durch *θεῶν οἰκητήσων*, also בֵּית אֱלָהָיָא, Götterhaus gedeutet wird, was ohne Zweifel auch bei dem biblischen Bethulia der einheimische Name war. Er deutet auf das hohe, vorisraelitische Alter des Ortes hin und wird dem Culte der auf den Höhen verehrten Götter Canaans seine Entstehung verdanken. [Ms.]

Bethzecha, Bezeth (*Βηζεθ*). 1 Macc. 7, 19. zieht der syrische Feldherr von Jerusalem aus und kömmt nach Bethzecha, das er belagert. Daß dieß nicht Bezetha, die sogenannte Neustadt Jerusalems, sein kann, wie Einige wollen, liegt am Tage. Andere denken deßhalb an Bezek, und schon der lateinische Uebersetzer dachte an dieses, da er für *Βηζεθ* setzte Bethzecha. Bezek war eine feste Stadt zwischen Sichem und Bethsean (Eusebius). Der Zug wäre also nordwärts gegangen.

Bethzur, s. Bethsur.

Betrachtung oder Meditation ist jener Act der Seele, vermöge dessen dieselbe eine durch das Gedächtniß vorgeführte Wahrheit des Glaubens tief erwägt, sie auf den eigenen Zustand anwendet und sich dadurch zur Erweckung frommer Affecte und heiliger Vorsätze bestimmt. Sie ist zu einem innigen Glauben, zu einer tiefen Selbstkenntniß und zur Vervollkommnung dem Christen, namentlich aber dem Priester so unerläßlich, wie das Gebet, weßhalb die Kirche sie oft unter Verleihung verschiedener Ablässe überhaupt (z. B. Benedict. XIV. Bulla: Quemadmodum nihil est), besonders aber den Geistlichen sehr eindringlich empfohlen und, wie z. B. auf dem fünften Concil zu Mailand (p. 3 tit. de examinandi ratione), eine genaue

Prüfung der zu ordinirenden Cleriker hinsichtlich ihrer Uebung in dieser geistigen Betrachtung verlangt hat. Man unterscheidet bei der Betrachtung die theils entferntere, theils nähere Vorbereitung, die Betrachtung selbst und die Erwägung, die im Examen und in der Recapitulation besteht (s. über diesen und weitere Puncte die Regul. Sti. Ignatii, Praxis fructuose meditandi, Monachii 1702; der Priester ꝛc. von Kugler, Regensburg 1844, S. 1 ff.). [Schuster.]

Betrug ist jene schwerere Versündigung gegen das siebente Gebot des Decalogs, welche unter einem Scheine von Recht, unter Vorgabe von Betriebsamkeit und Erwerbsfleiß, auf dem Wege der Täuschung, Lüge und Härte, gesetz- und ordnungslos nach den zeitlichen Gütern Anderer greift. Betrug ist absichtliche Irreleitung des Nächsten, um sein Besitzthum an sich zu bringen. Der Betrug kann so vielfach sein, als die Gegenstände vielfältig, in denen man ihn anwenden kann; man kann sagen: er ist, bei der Verfeinerung des Lebens und der industriellen Thätigkeit, bei dem ungeheuern Streben nach neuen Bereitungsarten der Lebensbedürfnisse und nach Auffindung von Surrogatstoffen auch ins Ungeheure ausgedehnt. Seine Vervielfältigung ist in der großen Krankheit der gegenwärtigen Zeit zu suchen, welche da ist: die Großgeschäftmacherei oder das Bestreben nach größtmöglicher Bereicherung durch die leichteste Anstrengung. Der Betrug zeigt sich hauptsächlich im Kaufen und Verkaufen, z. B. indem unächte, schlechte, verdorbene Waare für gute, ächte verkauft, oder die gute mit verdorbener vermischt und Unerfahrenen mit lügenhaften Anpreisungen eingeschwätzt wird (Betrug hinsichtlich der Qualität); oder indem falsches Gewicht, unächtes Maaß gehalten, oder die fehlende Quantität und Schwere künstlicher Weise ersetzt wird; ferner: durch Ansatz unmäßiger Preise, Verfälschung der Speisen und Getränke, durch Fertigung schlechter Arbeit und Anwendung von sog. Handwerksvortheilen, durch Auszahlung mit falschem Gelde, Ausstellung falscher Rechnungen, Unterschlagung wahrer Urkunden oder falsche Anfertigung solcher, Unterschlagung fremder Gelder, gewissenlose oder künstliche Bankerotte, unnöthige, ungerechte oder betrüglich fortgesponnene Processe ꝛc. Die Schändlichkeit und Strafwürdigkeit des Betruges ist daraus zu erkennen, als demselben zu Grunde liegt: ein schon großer Fortschritt in der Unredlichkeit, eine tief boshafte Ueberlegtheit, Gefühllosigkeit, Unbilligkeit, Rücksichtslosigkeit und Unterdrückung ärmerer Mitmenschen, eine große Frechheit, Lügenhaftigkeit, Verdrehung und boshafte List, eine große Härte gegen den Nächsten (Abstumpfung des Gewissens), Gleichgültigkeit gegen die eigene Ehre (Wegwerfung) und Verwegenheit in Uebertretung göttlicher und menschlicher Gebote — kurz: Glaubens-, Liebe- und Vertrauenslosigkeit. Betrug ist gleichsam Götzendienst. Wie der Betrug Gott verhaßt und für denselben Fluch verhängt sei, davon zeugen die Aussprüche der hl. Schrift, vorzüglich in den Sprüchwörtern 11, 1. 12, 27. 20, 23.; sodann in 3 Mos. 19, 35. 5 Mos. 25, 13—17.; und weiter Amos 8, 4—8.; im N. T. in 1 Cor. 6, 8. 1 Thess. 4, 6. Und es ist keine Verzeihung, kein Segen und keine Seligkeit zu erwarten, es würde denn das betrüglich Erworbene wieder erstattet mit all dem durch dasselbe gemachten Gewinne und der zugefügte Schaden allseitig nach Kräften aufgehoben. [Mast.]

Bettelorden (Ordines mendicantium). Diese Orden, als deren Stifter der hl. Franciscus von Assisi und der hl. Dominicus betrachtet werden müssen, sind so wie viele andere kirchliche Institute aus dem Geiste der Zeit hervorgegangen. Im Anfange des 13ten Jahrhunderts drohten nämlich der Kirche manche harte Schläge, indem bei dem natürlichen Sinne des Volkes für apostelähnliche, ascetische Führer viele Sectirer, wie die Katharer und Waldenser, gar Manche zur Untreue gegen die Braut Christi verleiteten. Der kaum noch herrschende Benedictinerorden hatte alle mögliche Reformen erlebt, ohne ein Gegenmittel gegen die Uebel der Zeit gefunden zu haben, und dennoch erforderte der drohende Abfall von der Kirche, die in der Erfahrung erwiesene Unzulänglichkeit der Weltgeistlichen und

das schon üblich gewordene Eingreifen der Mönche in Volksunterricht und Seelsorge einen Orden, der unter der Auctorität und im Dienste der Kirche die Sectirer an sittlicher Strenge, Armuth und Entbehrung übertreffen und die Vorwürfe der Ketzer gegen die katholische Kirche entkräften könnte, der mit Erfüllung der geistlichen Pflichten strenge Ascese üben sollte. Unter solchen Umständen nun entstanden die zwei großen Bettelorden, von denen der des hl. Franciscus 1210 und der des hl. Dominicus 1216 die päpstliche Bestätigung erhielt (s. Franciscaner und Dominicaner). Ganz der göttlichen Vorsehung vertrauend, wollten diese Mönche ihre große Demuth besonders im Betteln üben, wodurch die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des Mönchswesens, die ebenso einen Vorzug wie eine Zierde der Kirche bildet, und die Ascese überhaupt ihre Vollendung erreichten. So nun mit geistlichen Mitteln reichlich ausgerüstet und durch päpstliche Privilegien geschützt, erwarben sie sich bald die Verehrung der Gläubigen, deren Seelsorger sie wurden (Matth. Paris., bes. ad 1243 u. 1246), und wurden die Säulen des heiligen Stuhles. Dieses Letztere aber waren sie in einem so höheren Grade, als sie die eifrigsten Pfleger der Wissenschaft geworden waren und als Universitätslehrer die öffentliche Achtung gewonnen hatten. Zuerst erhielten nämlich die Dominicaner einen Lehrstuhl auf der Universität zu Paris (1230), und wußten es durch Unterstützung des Bischofs und des Kanzlers der Universität durchzusetzen, daß an die Stelle von zwei weltgeistlichen Lehrern der Theologie an der dortigen Universität die Dominicaner Roland und Johannes von St. Aegydius treten konnten. Sogleich erhoben jetzt auch die Franciscaner ihre Ansprüche und Alexander von Hales, eine der schönsten Zierden des Franciscanerordens, erhielt unter seinen Ordensbrüdern zuerst eine Lehrstelle. Die größten Theologen des 13ten und 14ten Jahrhunderts waren Bettelmönche, und die Namen Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus reichen allein schon hin, dem wissenschaftlichen Streben dieser Orden Anerkennung zu verschaffen. Außerdem zeichneten sich besonders die Dominicaner als Missionäre rühmlichst aus. Den Bulgaren, Griechen, Armeniern, Persern, Tartaren, Indiern, Aethiopiern, Irländern, Schottländern, Dänen, Schweden, Polen, Preußen und Russen verkündigten sie das Wort Gottes, und selbst Grönland sah mit den ersten Schiffen, die an seine Küsten gelangten, Dominicaner, und Nicolaus Hani meldete im Anfange des 17ten Jahrhunderts den dort gelandeten Holländern, daß das dortige Dominicanerkloster schon 1280 bestanden habe. Natürlich ward bald auch der Neid des Säculerclerus und der Universitäten gegen die Bettelorden rege, und Wilhelm von St. Amour zog in seinem 1256 erschienenen Werke: De periculis novissimorum temporum mit großer Leidenschaftlichkeit gegen sie zu Felde, indem er ihre Mitglieder mit den Pharisäern verglich, mußte jedoch von Thomas von Aquin und Bonaventura die beschämendsten Widerlegungen lesen. Gleichwohl gaben leider beide Orden durch ihre gegenseitige Eifersucht, durch ihre heftigen Streitigkeiten über die Priorität, über die Erfindung des Rosenkranzes und die hartnäckige Vertheidigung der bereits beginnenden Schulmeinungen, wobei sie manchmal Maaß und Ziel vergaßen, Veranlassung zu gerechten Klagen. Diese Reibungen verloren sich jedoch, als später beide Orden ein verschiedenes Feld ihrer Thätigkeit gewählt hatten, und die Dominicaner hauptsächlich für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens gegen die Häretiker stritten, während sich die Franciscaner fast ausschließlich den niedern Volksclassen zuwandten. Beide wußten noch lange die erworbene Achtung sich zu erhalten, bis sie durch ihr zu strenges Festhalten an der scholastischen Form (bekanntlich fand die Scholastik bei ihnen die vorzüglichste Pflege) und durch ihre übertriebene Verketzerung der in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts geliebten classisch-humanistischen Studien oft die Geißel der Satyre über sich geschwungen sahen. Gewöhnlich versteht man unter den Bettelorden die zwei genannten großen Orden; gleichwohl wurden auch die Karmeliter von Innocenz IV. 1245, die Augustinereremiten von Alexander IV. 1256

und die Serviten von den Päpsten Martin V. und Innocenz VIII. den Mendicantenorden beigezählt. Später bildeten oft die großen Reichthümer der einzelnen Klöster einen sonderbaren Contrast zu dem Gelübde der Armuth und dem demüthigen Act des Bettelns. Allein der Ruhm, daß sie in den ersten Jahrhunderten ihres Bestandes für ihre Zeit, für deren Geist und Verhältnisse sie ganz geeignet waren, unendlich viel Gutes wirkten, muß ihnen bleiben, wenn sie sich auch zur Zeit der Reformation — mit Ausnahme der Franciscaner und Dominicaner — vielfach verführen ließen, Luther's Irrlehre anhingen, seinen Ansichten über die Nichtigkeit der Gelübde beipflichteten, und deßwegen ihre Klöster verließen und sich verehelichten. [Fehr.]

Beurlin, Jacob, Kanzler der Universität Tübingen, war im J. 1520 zu Dornstetten bei Freudenstadt auf dem würtembergischen Schwarzwalde geboren, studirte zu Tübingen, wurde 1546 Pfarrer zu Derendingen, 1551 Doctor und Professor der Theologie zu Tübingen. In demselben Jahre noch schickte ihn der Herzog Christoph von Würtemberg sammt dem Reformator Johann Brenz, dem Decan Heerbrand von Herrenberg (nachmals Professor der Theologie in Tübingen) und zwei adeligen Gesandten auf das Concil nach Trient. Aber ihre Mission war ohne Erfolg. Nach seiner Rückkehr mußte er verschiedenen Conventen der Protestanten in Preußen, Sachsen, Worms und Erfurt anwohnen, um durch seine Klugheit und Gewandtheit die Religionsstreitigkeiten, besonders den Osiander'schen Streit, unter seinen eigenen Glaubensgenossen zu vermitteln. Zur Belohnung seiner Dienste wurde er 1561 Kanzler der Universität und Probst der Stiftskirche zu Tübingen, starb aber schon am 28. Oct. desselben Jahres an der Pest zu Paris, wohin er sich mit Jacob Andreä und Bidembach begeben hatte, um dem Religionsgespräche von Poissy anzuwohnen. Jacob Andreä wurde sein Nachfolger im Kanzleramte (s. d. A. Andreä, Jacob). Seine Schriften sind: Enarratio epistolæ canonicæ Joannis; liber contra Petrum a Soto; oratio de mysteriis incarnationis. Vgl. Eisenbach, Geschichte der Universität und Stadt Tübingen, S. 108—112. Bök, Geschichte von Tübingen, S. 75 ff. [Hefele.]

Beute. Bei den Israeliten galt es, wie bei den orientalischen Völkern überhaupt, als Recht des Krieges, bewegliches Gut jeder Art zur Beute zu machen, und auch die Gefangenen, Männer, Frauen und Kinder, wurden als erbeutetes Eigenthum angesehen. So war es im höchsten Alterthum (Genes. 49, 27.), und Moses hat diesen Kriegsgebrauch nicht aufgehoben, sondern deßfalls nur einige besondere Verordnungen gegeben. Die Kriegsbeute an Menschen und Vieh sollte im Ganzen zusammengenommen und in zwei Hälften getheilt werden; die eine Hälfte, nach Ausscheidung des 500sten Theiles für die Priester, den Soldaten zufallen, und die andere aber, nach Ausscheidung des 50sten Theiles für die Leviten, denjenigen, welche zu Hause geblieben (4 Mos. 31, 25—47. vgl. Jos. 22, 8. 1 Sam. 30, 21—24.). Für die übrigen Gegenstände der Beute wurde keine gemeinsame Vertheilung bestimmt, sondern es durfte jeder Soldat die Habseligkeiten, die er erbeutet, für sich behalten, wenn er sie nicht freiwillig an das Heiligthum abgeben wollte (4 Mos. 31, 48—54.). In der spätern Zeit zog jedoch zuweilen ein Heerführer die von seiner Mannschaft erbeuteten Kostbarkeiten an sich (Richt. 8, 24—26.), und unter den Königen fiel der größere Theil der Kriegsbeute in den königlichen Schatz (2 Sam. 8, 7. ff.). Von einer Stadt, auf welche der חֵרֶם, der Vertilgungsbann (s. Bann), gelegt war, durfte nichts in Privathände kommen; was von werthvollen Gegenständen nicht vertilgt werden konnte, wie goldene und silberne Geräthschaften u. dgl., wurde an das Heiligthum übergeben (Jos. 6, 21. 24.). Wenn zuweilen ausnahmsweise das Vieh nicht getödtet und als Beute weggeführt wurde, so geschah die Theilung wie in andern Fällen (5 Mos. 2, 34. f. 3, 6. f. Jos. 8, 26. f.). Der Jubel bei der Beutevertheilung wurde unter den Juden zu einem üblichen Bilde großer Freude (vgl. Jes. 9, 3. Joel 4, 11. Ps. 119, 162.). [A. Maier.]

Beveridge, William, ward im J. 1638 zu Barrow in der englischen Grafschaft Leicester geboren, zeichnete sich schon auf der Universität Cambridge durch gründliche Kenntniß der morgenländischen Sprachen aus, und schrieb bereits in einem Alter von 18 Jahren ein damals geschätztes Werk de linguarum orientalium præstantia et usu, cum grammatica Syriaca. Nachdem er seine Studien beendigt und zu Cambridge die theologische Doctorwürde erlangt hatte, trat er in den Kirchendienst ein, wurde Pfarrer, erhielt bald höhere geistliche Stellen, wurde 1684 Hofprediger des Königs Wilhelm III. und 1704 unter Königin Anna anglicanischer Bischof von St. Asaph. Schon vier Jahre nachher starb er am 5. März 1708 (nach Jselin Supplem. 1707) in einem Alter von 71 Jahren, mit dem Ruhme, einer der frömmsten, wohlthätigsten und gelehrtesten Männer Englands gewesen zu sein. In der gelehrten Welt machte er sich besonders berühmt durch sein Συνόδικον sive Pandectæ Canonum Ss. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia græca receptorum, necnon canonicarum Ss. Patrum epistolarum, una cum scholiis antiquorum singulis annexis, et scriptis aliis huc spectantibus, quorum plurimae Bibliothecæ Bodlejanæ aliarumque manuscr. codicibus nunc primum edita; reliqua cum iisdem manuscr. summa fide et diligentia collata. Totum opus in duos tomos divisum Gulielmus Beverigius Ecclesiæ Anglicanæ presbyter recensuit, Prolegominis munivit et Annotationibus auxit. Oxonii 1672 in fol. Dieses Werk enthält, wie schon der Titel andeutet, die ältesten Quellen des christlichen Kirchenrechts, die s. g. Canones der Apostel und die der ältesten Concilien, so wie die canonischen, d. h. auf die Kirchendisciplin sich beziehenden Briefe der alten Kirchenväter. Ebendamals hatte Dalläus die Behauptung aufgestellt, die Canones Apostolorum seien erst im 5ten Jahrhundert und zwar von einem Betrüger gefertigt worden. Ihm gegenüber suchte nun Beveridge, der damals noch Pfarrer war, in dem kritischen Apparate, welchen er im angeführten Werke dem Texte dieser Canones beigab und den auch Cotelier in seiner Ausgabe der Opp. Patrum apostolicorum ed. II. Tom. I. p. 432—441 und p. 455—482 abdrucken ließ, nachzuweisen, daß dieselben zwar nicht von den Aposteln selbst, aber von apostolischen Männern herrühren, zu Ende des 2ten oder Anfang des 3ten Jahrhunderts auf Concilien bekannt gemacht und dann wahrscheinlich von Clemens Alexandrinus gesammelt worden seien als Codex canonum ecclesiæ primitivæ. Aber nicht lange, so erschienen in Frankreich von einem Ungenannten (de la Roque) Observationes in Annotationes Guil. Bever. in Canones Ss. Apostolorum, worin Beveridge's Ansicht mit neuen Argumenten angegriffen und die Dalläische vertheidigt wurde. Dieß bewog Beveridge, den Gegenstand einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, welche er in seinem Codex canonum ecclesiæ primitivæ vindicatus et illustratus (London 1678) bekannt machte. Dieses Werk ist auch abgedruckt bei Cotelier l. c. Tom. II. Appendix p. 1—169. In diesen Werken hat Beveridge trefflich bewiesen, daß die Canones Apostolorum viel älter sind, als Dalläus behaupte, aber seine Hauptsentenz, daß sie von apostolischen Vätern herrühren und von Clemens Alexandrinus gesammelt seien, sowie viele seiner einzelnen Behauptungen bestehen vor der strengeren Kritik nicht, wie dieß Professor Dr. von Drey in Tübingen in seinem trefflichen Werke: „Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel" S. 218 ff. und 378 ff. bis ins Einzelste hinaus nachgewiesen hat. Außerdem verfaßte Beveridge auch ein ehemals berühmtes und öfter gedrucktes Werk über Chronologie: Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem Arithmetices chronologicæ libellis, in 4., wovon zu Nürnberg 1718 ein Auszug von J. D. Köler erschien. Aus Beveridge's Nachlasse gab Gregory einen Thesaurus theologicus in 4 Octavbänden, zwei Foliobände Predigten und einige kleinere Schriften, religiöse Gedanken ꝛc. heraus, welche keinen bedeutenden Werth haben. [Hefele.]

Beweggrund. Um den Begriff, den das Wort „Beweggrund" ausdrückt, bestimmen und ins rechte Licht setzen zu können, muß auf die Principien zurückgegangen

werden, die es voraussetzt und aus denen es sich ableitet. Der innerste Grund, auf dem das christliche Moralsystem sich erbaut, ist der persönliche Gotteswille als die absolute Quelle und Norm alles sittlich Guten. Dem göttlichen Willen eignet es als solchem, daß sein Wollen das Gute ist. So fällt die Idee des Guten mit dem Inhalte des göttlichen Willens in Eins zusammen. Aber auch der menschliche Wille, ist der Mensch anders „göttlichen Geschlechts" Apg. 17, 28. 29., hat das Gute zu seinem Wesen. Sein gottebenbildlicher Charakter liegt in der geistigen Persönlichkeit, vermöge welcher er ein Princip freier Selbstbestimmung ist, was nur auf dem Grund einer sittlichen Natur möglich erscheint. Sittliche Natur besitzt der Mensch im Gewissen, dem substantialen Willen; das Gewissen ist die Substanz des Guten im Menschen, und in organischer Lebenseinheit mit dem Gewissen gewinnt der menschliche Wille sein Wesen, das Gute. Das Gewissen ist in der einen seiner Erscheinungsformen sittlich-religiöses Bewußtsein, als das Wissen, daß das inwohnende Gute dem Inhalte des göttlichen Willens und der göttlichen Forderung an den Menschen, dem Gesetze, entspricht; in der andern derselben ist es moralische Triebkraft als diejenige sittliche Macht, welche die Verwirklichung des Guten in ihrem eigenen Interesse gelegen findet. Mit diesem Begriffe ist der Grund aufgezeigt, aus dem alle sittliche Bewegung hervorgeht: der Beweggrund. Löst sich dieser in seine besondern Elemente, so treten die einzelnen Beweggründe hervor. Ehe wir aber zur Charakteristik und Würdigung dieser fortgehen, müssen wir noch den allgemeinen Begriff sowohl nach innen als im Verhältniß zu den verwandten Begriffen etwas näher bestimmen. Was die innere Seite betrifft, so haben bereits Bonaventura und Duns Scotus unter dem Begriffe der Synderesis (Syntheresis) das Gleiche verstanden, was wir unter „Beweggrund" verstehen. Im Gegensatze zu Thomas, der (Summ. theol. I. qu. 79, art. 12) die Synderesis zur ratio rechnet und als ratio practica bestimmt, weisen sie die beiden andern Scholastiker dem Gebiete des Willens zu. Bonaventura erklärt sich (Comment. in lib. II. Sent. dist. 39, art. 2, qu. 1) in folgender Weise: Synderesis cum stimulet ad bonum, se tenet ex parte affectus; nam Synderesis nominat potentiam voluntatis, in quantum habet inclinare ad bonum honestum. Scotus beantwortet (II. Sent. dist. 39, qu. 1 die Frage, ob die Synderesis zum Willen gehöre, bejahend und führt zur Begründung seiner Entscheidung an, daß das Gute (justitia) die Natur des menschlichen Willens ausmache, und daß dieser nach dem Guten in seinem eigenen Interesse strebe, weil er nur im Elemente des Guten die angemessene Vollkommenheit (perfectio æque conveniens sibi) und die Seligkeit finde. Sonach ist das Gute, durch dessen Verwirklichung der Mensch der Forderung des göttlichen Willens Genüge leistet, zugleich die Entfaltung seiner eigenen Natur und die Vermittlung seiner wahrhaften Selbstbefriedigung. Von dem hiermit gewonnenen Standpunct aus leuchtet ein, daß im Sinne der christlichen Ethik das sittlich Gute für den menschlichen Willen ebensowenig Sache äußerlicher Heteronomie als abstract innerlicher Autonomie ist: beide Instanzen, auf die man pro und contra sich zu berufen pflegt, zeigen sich der ganz eigenthümlichen Bestimmtheit der christlichen Idee des Guten gegenüber als unzulänglich und sind in ihrer unlebendigen, starren Abstractheit nichts weniger als geeignet, zu der lebensvollen Concretheit einer Anschauung hinanzureichen, worin das Göttliche und das Menschliche weder dualistisch sich ausschließen, noch monistisch ineinander überfließen. Wenden wir uns nach dieser Bemerkung der äußern Seite unseres Begriffes zu, so tritt uns der Unterschied entgegen, in welchem sich der Beweggrund (das Motiv) von den Elementen des Endzweckes und der Absicht sondert. Die Bewegung der moralischen Thätigkeit geht, wie bemerkt, von der Subjectivität des sittlichen Motives aus, aber sie kann in demselben ihren Ruhepunct, ihre völlige, dauernde Befriedigung nicht finden, ihren Sabbath nicht feiern; dieser wird ihr nur in Gott zu Theil, in der lebendigen Einigung mit dem absoluten Principe alles Guten. Es liegt mithin das

letzte Ziel der sittlichen Lebensbewegung außer dem subjectiven Bereiche: Gott ist der Endzweck der ethischen Lebensentfaltung des Menschen. Das Bindeglied aber, wodurch das subjective Motiv und der objective Zweck ihre Vermittlung erhalten, ist die (subjectiv-objective) Absicht (intentio). Mittelst dieser unterwirft der subjective Wille sich der objectiven sittlichen Macht der höhern Weltordnung und gelangt durch die ihre negative Seite bildende Selbstverläugnung und Ueberwindung aller selbstsüchtigen Leidenschaft auf jenen Punct, wo das Subject in der heiligenden Liebe zur göttlichen Persönlichkeit und zur creatürlichen Mitpersönlichkeit seine eigene persönliche Existenz positiv begründet und sittlich vollendet. Vgl. Thomas Summ. theol. I. II. P. qu. 12, art. 4; Bonaventura II. Sent. dist. 39, art. 2, qu. 2; Scotus II. Sent. dist. 38, qu. 2. Am treffendsten bestimmt der Letztere den Begriff der intentio, indem er ihren eigenthümlichen Sitz in die Willensfreiheit hineinlegt und ihr als formellen Act das Anstreben des sittlichen Endzweckes, als materiellen Act das Ergreifen und Anwenden der hiezu dienlichen Mittel zuweist. Durch diese Bestimmung grenzt er sie aufs Schärfste von dem Motive ab, durch das der Wille einerseits bestimmt wird, nämlich aus der anerschaffenen sittlichen Natur (potentia naturalis) heraus, während er in der Intention sich aus sich selbst bestimmt (a se movet se), andererseits bloß auf das sittliche Object (das quid des Anselm), nicht aber schon auf den sittlichen Endzweck (das cur desselben) geht, was erst durch die Intention geschieht. Schreiten wir nach schärferer Fixirung des allgemeinen Begriffes zur speciellen Betrachtung fort, so werden wir bei der Ueberschau der reichen Fülle von Beweggründen uns zunächst zur Classification derselben gedrungen finden. Hierbei müssen wir uns von der Einsicht leiten lassen, daß die einzelnen Motive in ihrer Besonderheit nicht bloß als einfache Auflösung ihres Allgemeinbegriffes betrachtet werden wollen, sondern daß sie nach der Natur alles Besondern sich vermittelst der Elemente, mit denen sie auf dem Weg ihrer Besonderung zusammentreffen und sich verbinden, sich sowohl unter sich, als auch von dem gemeinsamen Grunde unterscheiden, ohne jedoch hiedurch den Charakter des letztern je verläugnen und verwischen zu können. Die Motive, obgleich fortwährend ihrem Grundcharakter nach an der subjectiven sittlichen Natur des Menschen haftend und so in dem substantialen Willen und dem Principe seiner anfangenden Bewegung (causa movens) wurzelnd, verflechten sich in ihrer Einzelheit nothwendig mit der gesammten sittlichen Willensbewegung und müssen hierdurch ebenso nothwendig je nach den einzelnen fortschreitenden Stufen des sittlichen Lebensprocesses eine specifische, in sich gegliederte Bestimmtheit gewinnen. Auf diese Weise gehen die sittlichen Motive mit den Momenten der sittlichen Lebensentwicklung in Eins zusammen und sind für die concrete Anschauung unzertrennlich von ihnen. Bewegt sich nun die sittliche Lebensentwicklung durch ein subjectives, objectives und subjectiv-objectives Moment hindurch, indem sie zunächst als Pflichterfüllung und Gehorsam, weiterhin als Wohlwollen und Liebe, und endlich als Vollkommenheit und Seligkeit sich gestaltet, so werden auch die Motive diesem dreigegliederten Fortschritt sich anschließen und sich demgemäß in drei Classen ausscheiden. Der ersten Classe fallen sonach die Motive der Pflichttreue und des Gehorsams zu. Der sittliche Mensch findet in seiner Unmittelbarkeit als bestimmendes Motiv die Macht der ihm inwohnenden sittlichen Natur, des Gewissens. Ist mit dem menschlichen Wesen das Sittliche, das Gute nicht substantial verflochten, so kann es für den Menschen keine Verpflichtung geben; das Sittliche findet in ihm keinen Anknüpfungspunct. So aber fühlt der Mensch in seinem innersten Wesen sich mit dem sittlichen Principe (ἦθος) verflochten; er hat eine sittliche Natur, und damit unmittelbares Pflichtgefühl. Was also den sittlichen Menschen in seiner Thätigkeit zunächst bestimmt und bewegt, das ist seine innere sittliche Gebundenheit, der Einklang mit seiner sittlichen Natur, die Sichselbstgleichheit, die Pflichttreue. Mit diesem Motive hängt das des Gehorsams aufs Innigste zusammen, das seinerseits in dem socialen Verhältnisse

wurzelt. Die sittliche Natur, die der Einzelne in der Tiefe seines Wesens gewahrt, tritt ihm in der Societät als objective Macht entgegen, der er den Gehorsam nicht versagen kann. Wenn aber der Mensch in seiner eigenen sittlichen Natur, seinem Gewissen eine nicht nur sittlich bestimmende, sondern sogar auctoritativ bindende Macht erblickt, und wenn er den Gesetzen und Ordnungen des socialen Verhältnisses sich zu unterwerfen moralisch genöthigt ist, so geschieht dieß in letzter Instanz nur darum, weil er in seinem Gewissen sich von Gott gewußt und gebunden weiß und weil ihm das sociale Gesetz, das Sittengesetz, als Ausdruck der göttlichen Weltordnung erscheint. So zeigt es sich, daß das sittliche Motiv sogleich im ersten Moment auf seine religiöse Wurzel zurückgehen muß, wenn es anders wahren Gehalt und absolut bestimmende und bindende Autorität gewinnen und behaupten will. Moral und Religion sind sonach von Haus aus Eins und unzertrennlich. Aber dieser Recurs, indem er zunächst und unmittelbar eine verstärkte Bindung und eine gesteigerte Bestimmtheit zur Folge hat, dient mittelbar in demselben Maaße zur Lösung und Befreiung, als das Subject sich in freier Selbstentäußerung an das Object hingibt. Mit dieser Hingabe betritt der sittliche Mensch eine neue Stufe der sittlichen Entwicklung, mit der eo ipso eine neue Classe sittlicher Motive auftaucht. Der zweiten Classe gehören, wie oben angedeutet, die Motive des Wohlwollens und der Liebe an. Sobald in dem Menschen die subjective Willensfreiheit zum Bewußtsein kommt, so fängt die sittliche Natur, die er in sich als bindende Macht (Gewissen) findet, ihm als etwas mitten in seinem eigensten Wesen Fremdartiges (Heteronomes) zu erscheinen an, und nur durch das religiöse Bewußtsein klärt sich ihm diese befremdliche Erscheinung auf, indem sie sich als das in das menschliche Wesen hereinragende Göttliche offenbart. Dadurch wird jedoch zunächst nach der einen Seite hin die bisherige Gebundenheit durch die Pflicht nur noch stärker. Aber durch das damit verknüpfte Bewußtsein, daß die ihn verpflichtende Macht nicht blinde Naturnothwendigkeit, sondern die Natur der göttlichen Freiheit sei, sieht er sich sofort nach der andern Seite hin von der unmittelbaren Selbstheit und dem abstract pflichtmäßigen Wollen gelöst; sein Wollen, nicht mehr bloßes selbstisches Naturwollen, sondern ein in die objective Natur der göttlichen Freiheit getauchtes Wollen, steigert sich und wird in zweiter Potenz Wohlwollen (benevolentia), formell sittliches, wahrhaft gutes und gut-(wohl-)thätiges Wollen. Ein Gleiches geschieht mit dem Gehorsam. Erst wenn das sociale Gesetz, das Sittengesetz, sich dem Bewußtsein als Gesetz der göttlichen Weltordnung kundgibt, also in seiner absoluten Unabhängigkeit, fühlt sich das sittliche Bewußtsein ihm gegenüber frei und dadurch in Stand gesetzt, das bisher aus passivem Gehorsam Vollbrachte nunmehr aus activem Gehorsam zu vollbringen, mit welchem die Liebe ihrer substantialen Seite nach bereits gegeben ist. Aus dem schwellenden Keime des gesteigerten Gehorsams bricht sofort die Liebe um so lebensfrischer hervor, je mehr das Subject sich in freier Selbstbestimmung an das Object hingibt, das seinerseits auf gegenwärtiger Stufe ihm nicht mehr als unpersönliche Totalität, sondern gelöst in einzelne Persönlichkeiten gegenübertritt. In dem Motive der Liebe, das an diesem Punct der fortschreitenden sittlichen Entwicklung seine Triebkraft zu bethätigen anhebt, finden die bisher wirksamen Motive ihren Gipfel- und Brennpunct. Es könnte scheinen, daß die ganze sittliche Bewegung hiermit ihren Abschluß erreicht habe; allein man braucht nur den Schein zu durchdringen und man wird auf dem Grunde der Betrachtung gewahr werden, daß die bezeichnete Liebe trotz ihrer äußern Hingegebenheit an das Object doch wieder nur etwas Subjectives ist, worin mithin das Subject seine wahre, befriedigende Vollendung nicht erreichen kann. So ergibt sich die Nothwendigkeit eines erneuten Fortschrittes, der zur höchsten und letzten Stufe der sittlichen Lebensgestaltung führt und die dritte Classe sittlicher Motive in Wirksamkeit setzt. Diese Classe schließt die Motive der Vollkommenheit und Seligkeit in sich.

Wird zunächst das Motiv der Vollkommenheit ins Aug gefaßt, so ist der Rückblick auf die ihm seinerseits vorausgegangenen Entwicklungsmomente die Einsicht zu vermitteln geeignet, daß die auf der zweiten Stufe gelöste Freithätigkeit doch insofern noch gebunden bleibt, als sie in ihrem Wohlwollen sich auf ein objectives Gutsein beschränkt und es nicht auch auf ein objectives Bösesein ausdehnt. Besteht nun aber die Vollkommenheit des Vaters im Himmel nach dem Ausspruche Christi Matth. 5, 44—48. darin, daß er seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und hat sich die sittliche Freiheit Gottes darin am entschiedensten geoffenbart, daß der vom Vater in die Welt dahingegebene Sohn für Sünder, für Gottesfeinde starb, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Wirkungskreis des Wohlwollens über jene engherzige Schranke hinaus sich zu erweitern hat, und daß mit dem Eintritt des Motivs der Vollkommenheit, das die christliche Ethik charakterisirt und in ihrer göttlichen Höhe erscheinen läßt, die menschliche Freithätigkeit einen solchen Aufschwung nimmt, der sie in ihrer vollendeten innern Freiheit über das ihr äußerlich gegenübertretende Uebel- und Bösewollen hinwegträgt und sie durch gesteigerte eigene Güte befähigt, das fremde Böse durch die siegreiche Macht des Guten zu überwinden und die Starrheit alles Feindseligen durch die glühenden Kohlen des ihm bezeigten Wohlwollens (Röm. 12, 20.) zu brechen und liebend seiner Unseligkeit zu entreißen. Was das Motiv der Seligkeit betrifft, das noch zu erörtern steht, so bildet es sich, gestützt auf die nunmehr gewonnene Grundlage der subjectiv-vollendeten sittlichen Freiheit, nothwendig aus dem Motive der Liebe heraus. So weit nämlich die durch die Freiheit des Geistes, die Selbstsuchtlosigkeit, bedingte Liebe in ihrer Hingebung an das Object fortgeht, so kommt sie doch so lange nicht wahrhaft von sich los, als ihr nicht vergönnt wird, eines objectiven Geliebtseins inne zu werden und in ihm ruhen zu können. Nun erst kann die subjective Liebe den letzten Rest der Selbstheit freudig hinopfern, weil sie im Schooße der objectiven Liebe sich geborgen weiß und des Preises versichert ist, den alle Liebe in letzter Beziehung nothwendig anstreben muß, das Geliebtwerden, was als Vollendetheit der Liebe die Seligkeit begründet. Es besteht sonach das höchste Gut in dem Geliebtwerden des Menschen von Gott, in der objectiven Gottesliebe, deren Bewußtsein und Genuß die Seligkeit des Menschen, den Himmel des Himmels ausmacht. In diesem Sinne ist das Motiv der Seligkeit das höchste sittliche Motiv, die causa finalis aller sittlichen Lebensentwicklung. Bekanntlich hat man dieses Motiv das eudämonistische genannt, und indem man mit dieser Bezeichnung einen dem unsrigen fremden, brandmarkenden Sinn verband, der christlichen Moral den Vorwurf machen zu können geglaubt, sie habe durch Einmischung des Eudämonismus die sittliche Reinheit getrübt. Zu diesem Vorwurfe hat sich noch ein anderer gesellt, der nämlich, daß sie sogenannte materiale, sich auf das Persönliche beziehende Motive in ihren Umkreis mit aufgenommen habe. Diese Vorwürfe, sowie sie aus Mißverständniß oder Ignoranz hervorgegangen sind, lassen sich nicht durch künstliche Umdeutung noch durch halbes Zugeständniß entkräften, sondern einzig und allein durch das rechte Verständniß der christlichen Lebenstiefen und durch volle Geltendmachung ihrer ganzen Wahrheit. So hat man den Gegnern der christlichen Moral gegenüber die eudämonistischen Formeln des Evangeliums mit der Nothwendigkeit der Accommodation an die jüdische Vorstellungsweise zu entschuldigen gesucht, und durch dieses Zugeständniß sich für die neben und hinter diesen liegenden „rein sittlichen" Motive Anerkennung verschaffen wollen. Ebenso hat man die persönlichen Motive durch eine Distinction geglaubt einigermaßen salviren zu können; man unterschied nämlich zwischen Beweggründen und Bestimmungsgründen; sollten nun jene zur Auszeichnung, Beweggründe, d. h. „absolute Motive der Sittlichkeit" zu sein sich nicht qualificiren, so blieb ihnen dafür die Ehre, vorbereitende Dienste zu leisten, d. h. die „reine Pflichterfüllung" anzubahnen und ihr in ihrem ernsten Geschäfte unter

die Arme zu greifen, um so ungestörter und unverkümmerter überlassen. Wenn man zu dergleichen apologetischen Nothbehelfen seine Zuflucht nimmt, so stellt man sich dadurch immer nur selbst ein Testimonium paupertatis hinsichtlich des christlichen Verständnisses aus und thut dar, daß man am Glauben Schiffbruch gelitten. Der Kern des tiefern christlichen Verständnisses, was gerade von diesen Apologeten ignorirt wird, liegt in der Einsicht, daß das Princip der Persönlichkeit in allem sittlichen Leben den schlagenden Herzpunct bildet, und daß dieses keineswegs sich in die Abstraction einer Idee oder in eine starre Gesetzesnorm auflösen läßt. Anerkennt man dieses Princip, das den Schlüssel zum Verständniß alles specifisch Christlichen enthält, so ist leicht einzusehen, daß Seligkeit und persönliche Liebe wesentlich zur Sittlichkeit gehören. Jede Persönlichkeit, das bewegende und bestimmende Centrum des geistigen Lebens in sich tragend, ist Selbstzweck; ihr eigentlichstes Thun ist somit unzertrennlich von dem Streben nach Selbstbefriedigung, was die Wurzel des seligen Lebens ausmacht. Die Seligkeit ihrerseits kann nun aber nicht selbst wieder von dem persönlichen Thun, von der Sittlichkeit getrennt sein; sie kann nicht außer ihr liegen, etwa in der Form eines Lohnes. Ein solcher Lohn wäre immerhin etwas bloß Zufälliges, und würde die Absicht nur auf ihn gerichtet sein, so ginge die sittliche That als solche leer aus, ohne für sich ein Interesse in Anspruch zu nehmen, wodurch sie nachgerade zum bloßen Mittel herabsinken müßte. Die wahre Sittlichkeit trägt ihren besten Lohn in sich selbst. Lohndienerei darf nicht mit dem christlichen Streben nach Seligkeit verwechselt werden; sie ist der Tod aller Sittlichkeit, eben weil etwas ganz Abstractes und Aeußerliches anstrebend; und man sagt nicht zu viel, wenn man von einer Tugend, die bezahlt sein will, behauptet, „sie sei keinen Pfennig werth." Beruht alle Sittlichkeit auf persönlichem Willen, so ist ihr Liebe gleich wesentlich. „Person" ist so sehr ein correlater Begriff, an ein Wechselverhältniß gebunden, daß selbst Gott keine andere als eine Dreipersönlichkeit zukömmt, es also weiter nichts als eine hohle Phrase ist, wenn die moderne Speculation von absoluter Persönlichkeit spricht. Das Wechselverhältniß der Personen begründet die Liebe, ein ganz concreter Begriff; eine Liebe ohne persönliche Unterlage verflüchtet sich in ein leeres Abstractum. Persönlichkeit und Liebe sind ihrem Wesen nach unzertrennlich. Ausschluß, Nichtanerkennung der Mitpersönlichkeit ist indirecte Selbstnegation. Die vom christlichen Principe gebotene Selbstentäußerung würde sich von der pantheistischen Aufhebung alles individuellen Lebens durch Nichts unterscheiden, wäre sie nicht von der Tendenz begleitet, hierdurch der Mitpersönlichkeit im eigenen Ich Raum zu schaffen und das Ineinanderleben persönlicher Existenzen zu vermitteln. Aber gerade hierin gewinnt die Einzelpersönlichkeit ihre wahre Selbstbefriedigung. Die That der liebenden, theilnahmsvollen Hingabe an die Mitpersönlichkeit und das Bewußtsein des Aufgenommenseins in ihren Liebewillen sind Sittlichkeit und Seligkeit in Einem, was sie auch in Wahrheit sind, da nur die abstracte Betrachtung sie getrennt schaut. Gott ist das höchste Gut (der Selige), weil er der absolut Gute (der Heilige) ist; Beides aber auf dem Grunde seiner dreipersönlichen Existenz, woraus die ewige, heilige, selige Liebe quillt. Was von der Unzertrennbarkeit der Sittlichkeit und Seligkeit gesagt wurde, gilt allerdings in absoluter Weise nur für die göttliche Sphäre; im creatürlichen Leben bringt es die von der individuellen Wahlfreiheit unablösbare Möglichkeit einer eintretenden Katastrophe mit sich, daß beide in den Gegensatz der Gegenwart und der Zukunft, des Dießseits und des Jenseits auseinandertreten, wie dieß im dermaligen Zustande der Menschheit wirklich der Fall ist. Die Kluft, welche die Sünde in der gegenwärtigen Menschheit zwischen dem Sollen und Wollen, dem Ideal und der Wirklichkeit gerissen, besteht auch für das Verhältniß, in welchem Tugend und Glückseligkeit zu einander stehen. Dieses ist auf der irdischen Stufe in Folge des mühseligen Ringens mit der Macht des Bösen, der das gegenwärtige

sittliche Streben sich nicht zu entziehen vermag, ein vielfach verkümmertes und ungleiches, so daß der volle, adäquate Genuß der mit der Sittlichkeit verbundenen Seligkeit sich in das Jenseits hinübergerückt findet, jedoch keineswegs in einer der Art ausschließenden Weise, daß nicht dießseits schon in dem das sittliche Bewußtsein begleitenden Gefühle geistigen Friedens der Vorgeschmack des künftigen, seligen Lebens gegeben wäre. Die vorstehend angedeuteten Ideen enthalten die innere Widerlegung der angeführten Vorwürfe, die übrigens schon durch das geschichtlich vorliegende Mißlingen der puristischen Gegenversuche verurtheilt und gerichtet sind. [Fuchs.]

Beweismittel, s. Gerichtsverfahren.

Beweisverfahren, s. Gerichtsverfahren.

Beza (de Bèze), Theodor, einer der bedeutendsten Männer des Calvinismus, wurde den 24. Juni 1519 in dem zum ehemaligen Herzogthum Burgund gehörigen Städtchen Vezelai von adeligen Eltern geboren. Den kaum der Amme entwöhnten Knaben nahm sein Oheim nach Paris, wo derselbe Mitglied des dortigen Parlamentes war. In seinem 10ten Lebensjahre wurde Beza einem gewissen Wolmar, welcher aus der damaligen schwäbischen freien Reichsstadt Rottweil gebürtig, an der Universität zu Orleans als Professor der griechischen Sprache lehrte, zum Unterrichte und zur Erziehung übergeben. Hier, so wie in Bourges, wohin Wolmar bald darauf gezogen war, widmete sich Beza den schönen Wissenschaften; doch wurde zugleich auch hier von seinem Lehrer in denselben der Keim der neuen Lehre gelegt, welcher später so reichliche Früchte in ihm tragen sollte. Als Wolmar im J. 1535, um seine Sicherheit besorgt, nach Teutschland zurückkehrte, um in Tübingen eine Lehrstelle anzutreten, begab sich auch der 16jährige Beza nach Orleans zurück, um daselbst, dem Willen seines Vaters gemäß, unter den dortigen berühmten Lehrern das Civilrecht zu studiren und sich auf eine Stelle in der Magistratur vorzubereiten. Obgleich die Rechtswissenschaft seiner Neigung nicht zusagte, und er daher den größten Theil seiner Studien schönwissenschaftlichen Arbeiten zuwendete, so erhielt er dennoch im J. 1539 den Grad eines Licentiaten der Jurisprudenz. In Paris, wohin er sich jetzt begab, erwarteten ihn zwei ziemlich fette Pfründen, welche ihm der Einfluß seiner Verwandten verschafft hatte. Diese, so wie das ihm durch den Tod seines Bruders zugefallene Erbe setzten ihn in den Stand, sich einem leichtsinnigen und üppigen Leben hinzugeben. Nachher verlobte er sich, um, wie er sagte, von den bösen Lüsten nicht überwältigt zu werden, mit einer gewissen, dem niedrigen Stande angehörigen, Claude Desnoz, und zwar heimlich, theils um Andern keinen Anstoß zu geben, hauptsächlich aber um seine geistlichen Pfründen nicht zu verlieren. So, mit dem alten Glauben innerlich zerfallen, den er äußerlich heuchelte, lebte er längere Zeit in einem unsittlichen Verhältnisse, bis ihn eine gefährliche Krankheit „durch das vorgehaltene Bild des Todes" bestimmte, sein früher gemachtes Gelübde, zur Partei der Reformirten überzutreten, zu erfüllen, so daß er seine Pfründen aufgab und im J. 1548 mit seiner angeblichen Frau nach Genf sich zurückzog. In die Zeit seines Aufenthaltes zu Orleans und zu Paris fällt die Abfassung seiner unter dem Titel „Juvenilia" bekannten Jugendgedichte, welche 1548 im Drucke erschienen und später öfters aufgelegt wurden. Die seinem ehemaligen Lehrer Wolmar dedicirte Originalausgabe enthält vier Sylven, 12 Elegien, mehrere Epitaphien und sehr viele Epigramme, welche fast die Hälfte des Buches einnehmen. Diese Erzeugnisse einer wollüstigen und schlüpfrigen Phantasie, deren Veröffentlichung der spätere sittenstrenge Calvinist höchlich bereute, — in der von ihm im J. 1597 veranstalteten neuen Ausgabe wurden die anstößigsten Stellen ausgeschieden — gaben seinen zahlreichen Gegnern, sowohl Katholiken als Protestanten, reichliche Gelegenheit, denselben an seinen frühern wüsten Lebenswandel zu erinnern. Im J. 1549 verließ Beza Genf, um Wolmar in Tübingen zu besuchen und denselben über seinen weitern Lebensplan

zu befragen. In demselben Jahre wurde er von der Regierung zu Bern zum Professor der griechischen Sprache an der Academie zu Lausanne ernannt, welche Stadt damals, wie auch Genf, der Sammelplatz von fremden, nicht französischen Flüchtlingen war. Doch beschränkte sich seine Thätigkeit nicht auf die Ertheilung philologischer Lehrstunden, vielmehr sah er als seinen Hauptberuf an, auf die theologische Gesinnung seiner Umgebung einzuwirken, und dadurch den Samen der neuen Lehre immer weiter verbreiten zu helfen. In dieser Absicht erklärte er den Brief an die Römer und die beiden Sendschreiben des hl. Petrus, wobei er die Commentare Calvins zu Grund legte. Um diese Zeit verfaßte er das Drama „le sacrifice d'Abraham", welches ihm unter den Reformirten in Frankreich großen Beifall erwarb, so wie er auch die von Marot begonnene Psalmenübersetzung vollendete. Deßgleichen schrieb er damals das in burleskem Tone abgefaßte Spottgedicht: „Passavantius" gegen den ehemaligen Präsidenten des Pariser Parlaments, Peter Lizet, welcher ihn in einer neun Tractate umfassenden Schrift „die pseudoevangelische Ketzerei" angegriffen hatte. Von größerer Bedeutung war der Streit, welcher sich zwischen Beza und Castalio und den Freunden des letztern wegen der Hinrichtung des unglücklichen Servet entspann. Castalio hatte nämlich im J. 1554 eine dem Herzog Christoph von Würtemberg dedicirte Schrift: „de hæreticis an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum iis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiæ. Liber hoc tam turbulento tempore pernecessarius et omnibus tum potissimum principibus et magistratibus utilissimus ad discendum, quodnam sit eorum in re tam contraversa tamque periculosa officium 1554" unter dem fingirten Namen Martinus Bellins gegen die Genfer Theologen veröffentlicht. Noch in demselben Jahre folgte die Erwiderung Beza's in der Schrift „de haereticis a civile magistratu puniendis adversus Martini Bellei saraginem et novorum academicorum sectam," in deren erstem Theile er die Grundsätze „des Indifferentismus seiner Gegner" widerlegte, während er in seinem zweiten Theile die Genfer Praxis theoretisch begründete. Mit Recht bemerkt Bayle von dieser Schrift, diejenigen, welche die Ketzerstrafe anwenden, hätten zwar den Vortheil, welchen die Erfinder des Pulvers, der Bomben u. s. w. gehabt hätten; wenn aber einmal der Gegner diese Kunst auch gelernt habe, so wende sich die Erfindung zu ihrem eigenen Nachtheile. An die unglaubige Inconsequenz aber, welche in der Verfolgung der Ketzer von Seite der Protestanten liegt, die doch auch von dem Forum der alten Kirche, von der sie abgefallen, nur als Häretiker betrachtet werden können und daher nach ihren eigenen Grundsätzen dasselbe Schicksal verdienen, das sie Andern bereiten, braucht hier kaum erinnert zu werden. Im J. 1557 reiste Beza in Begleitung Farels in die übrigen reformirten Schweizercantone, so wie nach Straßburg, Mömpelgard und Göppingen, um die protestantischen Stände und Fürsten zu einer Gesandtschaft nach Frankreich zu vermögen, welche bei dem französischen Hofe für die Waldenser, die zur katholischen Kirche mit Gewalt zurückgeführt werden sollten, sich verwenden möchten. Einen ähnlichen Zweck hatte eine zweite Gesandtschaftsreise, welche Beza mit einigen andern Abgeordneten zu mehreren teutschen Fürsten machte, damit die letzteren, da ihre Verwendung bei der die religiösen Zerwürfnisse des teutschen Reiches zu ihrem Vortheile benützenden französischen Politik von Gewicht sein konnte, für die damals bei einer verbotenen nächtlichen Zusammenkunft in Paris überfallenen und gefangenen Hugenotten ihre Fürsprache einlegten. Auf der Rückreise von Straßburg nahm Beza seinen Weg über Worms, wo so eben das bekannte Colloquium zwischen den Katholiken und Lutheranern gehalten worden war, um sich mit den noch daselbst gebliebenen Theologen Melanchthon, Brenz und Andern zu besprechen und eine gegenseitige Annäherung zu versuchen. Doch hatten weder dieser noch die frühern und spätern Unionspläne Beza's einen Erfolg, da dieselben bald an der Hartnäckigkeit der Lutheraner, bald an dem Eigensinn und dem Mißtrauen der Zürcher Theologen

scheiterten. Da die Gesuche der Protestanten für ihre Glaubensgenossen in Frankreich keinen Erfolg hatten und im Gegentheile die Sache der Hugenotten, welche besonders politisch verdächtig waren, immer mehr bedroht war, so wurde Beza, dessen schmiegsames Wesen und feine Manieren ihn zu Unterhandlungen ganz besonders eigneten, zu einer dritten Gesandtschaftsreise nach Teutschland bestimmt. Er traf die teutschen Fürsten in Frankfurt, wo sie gerade wegen der Kaiserwahl Ferdinands I. versammelt waren, und vermochte sie zu einem gemeinschaftlich von Allen unterschriebenen und besiegelten Briefe an den König von Frankreich. — Nach einem Aufenthalte von neun Jahren verließ Beza Lausanne und begab sich nach Genf. Die Gründe hievon sind nicht hinlänglich bekannt: er selbst sagt, er habe es gethan, theils weil er sich ganz der Theologie zu widmen gedacht habe, theils anderer Ursachen halber, deren Auseinandersetzung nicht hieher gehöre. Die Gegner Beza's geben für denselben nicht sehr ehrenvolle Gründe hievon an, und selbst Bayle, sein eifriger Lobpreiser, meint, es müßten unter diesen Ursachen allerlei interessante und sonderbare Histörchen verborgen sein. Beza erhielt auf Betreiben Calvins das Bürgerrecht zu Genf, ward Professor der Theologie und Rector der neu errichteten Academie, welche nun von Studirenden aus fast allen Ländern besucht wurde, so daß Genf lange Zeit hindurch die bedeutendste Pflanzschule des Calvinismus ward. Außerdem übernahm derselbe auch noch eine Predigerstelle. Die ersten schriftstellerischen Arbeiten, welchen er sich in Genf unterzog, waren seine Streitschriften gegen die Lutheraner Westphal und Heßhus (siehe hierüber auch Plank: Geschichte der Entstehung, Veränderung und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs V. 2, S. 74. 383), von welchen der Biograph Beza's, Schlosser, sagt, sie seien leider des Passavantius nur zu würdig gewesen; seine Laune habe Beza doch zu oft statt eines Witzes einen gemeinen Spaß in einer heiligen Sache gebrauchen lassen, und schon die Titel der Schriften hätten die Bessern unter seinen Freunden geärgert. In der Schrift gegen Heßhus — „κρεωφαγια sive cyclops, und ὀνος συλλογιζομενος sive sophista, Dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini adversus Til: Hesshusii somnia. His accessit abstersio aliarum calumniarum, quibus aspersus est Joh. Calvinus ab eodem Hesshusio: perspicua explicatio controversiae de coena Domini per Theod. Bezam," Genf 1561 — wird der genannte lutherische Theolog als ein redender Esel mit langen Ohren abgebildet und auch Doctor Esel genannt. In der Schrift gegen Westphal aber — „de cœna Domini plana et perspicua tractatio, in qua Joachimi Westphali calumniæ refelluntur" — nennt Beza die Lehre der manducationis oralis et indignorum duos pilos caudæ equinæ, die Ubiquität excrementum Satanæ u. s. w. Von nun an galt Beza als eine Hauptstütze der calvinistischen Partei, wie er denn auch wirklich nach dem Tode Calvins in die Fußstapfen des letztern trat. So kam er, besonders auf die Aufforderung des Prinzen von Condé hin, nach Nerac, um den Bruder des letzteren, den schwachen und willenlosen König Anton von Navarra, dessen Gemahlin eine eifrige Anhängerin der reformirten Lehre war, zum Uebertritte zu den Calvinisten zu bewegen und dadurch die den Guisen gegenüberstehende Partei zu verstärken. So wenig nun auch diese Sendung von Erfolg war, so wurde er dennoch abermals nach Frankreich berufen, um an dem von der Königin Catharina hauptsächlich zur Erreichung politischer Zwecke vorgeschlagenen Religionsgespräche zu Poissy Theil zu nehmen. Die katholische Kirche war von sechs Cardinälen, unter welchen die Cardinäle von Lothringen und von Guise die berühmtesten waren, von 36 Bischöfen und Erzbischöfen und von vielen Doctoren der Sorbonne vertreten. Außerdem waren der König, dessen Mutter Catharina und alle Prinzen von Geblüt anwesend. Die bedeutendsten unter den katholischen Theologen waren Claude d'Espence (s. über denselben Schröth christl. Kirchengesch. seit der Reformation II. 275 f.) und der Jesuitengeneral Lainez, während unter den Protestanten, von welchen 12 Prediger und 22 Deputirte anwesend

waren, Beza das Wort führte. Derselbe eröffnete die Verhandlung nach einem Gebete mit einer gewinnenden Anrede an den König, die Königin und an die Prälaten. Er setzte sowohl die beiden Parteien gemeinschaftlichen, als auch die streitigen Puncte auseinander, wobei er besonders lange bei der Besprechung der Lehre vom Abendmahle verweilte und die katholische Lehre von der Transsubstantiation, so wie die lutherische Lehre von der Consubstantitation, wie er sie nannte, angriff. Die ganze Versammlung hörte ihm aufmerksam zu, bis er, die calvinistische Lehre vom Abendmahl darstellend, in der Hitze des Vortrages sich zu den Worten fortreißen ließ: „Fraget ihr uns, ob wir Christus vom Abendmahle ausschließen, so antworten wir: Nein. Ist aber dabei vom Orte und von der Entfernung des menschlichen und göttlichen Christus die Rede, so behaupten wir, daß sein Leib so weit von Brod und Wein entfernt sei, als der Himmel von der Erde." Auf dieses hin erhob sich der Cardinal von Tournon, welcher Präsident der Versammlung war, mit den Worten: „Er hat Gott gelästert!" nebst den meisten übrigen Prälaten von seinem Sitze, so daß Beza kaum noch seinen Vortrag zu Ende führen konnte. Nachdem er geendigt, überreichte er dem König die von Calvin verfaßte Confession der französischen Kirche, welche der König nachher den Prälaten einhändigen ließ. Daß das Religionsgespräch ebensowenig, wie die ähnlichen, in Teutschland abgehaltenen, zu einem Ziele führen konnte, war nicht anders zu erwarten. Bald darauf kamen auch die würtembergischen und pfälzischen Theologen, welche an dem Colloquium zu Poissy hätten Antheil nehmen sollen, an den königlichen Hof, doch reisten dieselben, unzufrieden mit Beza, welcher sich geweigert hatte, die augsburgische Confession zu unterschreiben, unverrichteter Sache wieder nach Teutschland zurück. Beza hielt sich noch längere Zeit am Hofe auf, indem er öfters vor der Königin von Navarra, vor dem Prinzen von Condé und in den Vorstädten von Paris predigte; auch wußte er es bei der Regentin mit dahin zu bringen, daß die Calvinisten sich in einer beschränkten Anzahl in Privathäusern zum Gottesdienste versammeln durften. Uebrigens suchte er den unruhigen Schwindelgeist der Hugenotten niederzuhalten; doch entblödete er sich nicht, über das von der protestantischen Geschichtschreibung fälschlich so genannte Blutbad von Vassy, welches in Wirklichkeit bloß in einem zufällig eingetretenen Handgemenge zwischen dem Gefolge des Herzogs von Guise mit den zum Gottesdienste in einer Scheune versammelten Hugenotten bestand (s. hierüber Leo's Universalgesch. III. 230 f.), sich bei dem Könige zu beklagen. Als bald darauf die Regentin, welche bisher zwischen beiden Parteien geschwankt hatte, sich an das Triumvirat der Guisen anschloß, entfloh Beza aus Paris und begab sich zum Prinzen von Condé, welcher alle Reformirten zu den Waffen rief, nach Orleans, veranstaltete unter den dortigen Reformirten eine Versammlung und bewog die Geistlichen, einen Brief an alle calvinistischen Prediger des Reiches zu erlassen, worin sie den Prinzen von Condé als ihren Beschützer erklärten. An diesem Ausschreiben, so wie an dem Hilferufe Condé's an die teutschen Fürsten hatte Beza am meisten mitgewirkt. Sofort nahm er an dem französischen Bürgerkrieg lebhaften Antheil; er entwarf die Manifeste, predigte vor den Schlachten und tröstete die Verwundeten. Als im Verlaufe des Krieges der Herzog Franz von Guise, das Haupt der Katholiken, von einem gewissen Poltrot meuchlings ermordet worden war, gab derselbe Beza anfänglich als Hauptanstifter dieser That an. Zwar nahm der Mörder diese Beschuldigung später zurück, doch gesteht Beza in einer Streitschrift selbst, daß er, als der Herzog von Guise Orleans mit einer engen Belagerung eingeschlossen hatte, öffentlich gesagt habe, es würde eine große Heldenthat sein, wenn ein Gläubiger den Herzog im offenen Kampfe erschlage. Nach dem Tode des genannten Herzogs wurde zwischen den beiden Parteien in Frankreich Friede geschlossen, in Folge dessen Beza wieder nach Genf zurückkehrte. Bald nachher erhob er einen Streit mit Bernhard Ochino, gegen den er, wie Schlosser sagt,

eine Härte zeigte, und den er noch im Exil mit einer Heftigkeit verfolgte und nach dessen Tode mit einer Bitterkeit schmähte, die ihm selbst mehr schadete, als dem unglücklichen Greise. Eben so befleckte Beza seinen Namen durch sein Benehmen gegen Castalio, den er ebenfalls, besonders wegen dessen Bibelübersetzung, nicht bloß bis in den Tod verfolgte, indem er dem Gelehrten, welcher so sehr verarmt war, daß er selbst mit einem eisernen Haken aus dem Rheine Holz fischen mußte, um seine Wohnung zu heizen, und welcher später beinahe des Hungertodes starb, nirgends eine ruhige Stätte gönnte, und den er nach dem Vorgange Calvin's seiner Ehre beraubte (siehe Audin, Leben Calvin's II. 163 ff.). Wie Beza an den französischen Wirren großen Antheil nahm, so stand er auch mit den Protestanten Polens, welches damals der Heerd der verschiedensten Häresieen war, und das bei dem unruhigen Geiste seiner Bewohner einen fruchtbaren Boden für religiöse Neuerungen darbot, in vielfacher Verbindung. Als in den Jahren 1571 und 72 zu la Rochelle und Nimes von den Hugenotten Synoden gehalten wurden, um die unter denselben besonders in Betreff der Kirchenverfassung und Disciplin ausgebrochenen Zwistigkeiten zu schlichten, wußte Beza durch sein Ansehen gegen den berühmten Calvinisten Ramus es durchzusetzen, daß die alte Kirchenordnung bestätiget wurde. Einige Jahre später (1574) wurde er von dem Prinzen von Condé, mit dem er einen beständigen Briefwechsel unterhielt, nach Straßburg berufen, um mit ihm zu überlegen, wie man den Hugenotten am besten beistehen könne, und da man von dem Administrator der Pfalz, Johann Casimir, wußte, daß er geneigt sei, die ersteren zu unterstützen, so erhielt Beza den Auftrag, den genannten Fürsten zu einem Einfalle in Frankreich zu bewegen. Im Jahre 1586 wohnte Beza einem Colloquium zu Mömpelgard zwischen den Schweizer Theologen und den Würtembergern, Jacob Andreä und Lucas Osiander, bei, welches übrigens so wenig zu einer Vereinigung, ja auch nur zu einer Annäherung der beiden protestantischen Religionsparteien führte, daß Beza beim Abschiede den Würtembergern, welche ihm nach teutscher Sitte die Hand reichten, die seinige verweigerte mit den Worten: er und seine Glaubensgenossen hätten oft genug erklärt, daß sie das Zeichen nicht setzen, wo die Sache selbst nicht sei. Charakteristisch für den Geist jener Theologen ist die von Beza selbst erzählte Anekdote: Da der Gesandte des Königs von Navarra, welcher für die Reformirten die Hilfe der Teutschen erbitten sollte, dem Herzoge von Würtemberg gerathen hätte, eine Synode zu berufen und dem Ganzen das Ansehen einer von beiden Seiten vollständigen Versammlung zu geben, weil wohl beide Parteien nicht annehmen würden, was zwei oder drei Theologen beschlossen hätten, habe der Tübinger Kanzler (Andreä) erwidert: „Wissen Sie denn nicht, daß man mich den teutschen Papst, Beza aber den französischen nennt? Wenn diese beiden erst übereinkommen, folgen die andern Bischöfe gern nach." Die Würtemberger verbreiteten nach dem Colloquium die Nachricht, daß sie die Reformirten des Irrthums überwiesen hätten, während ein Reformirter einen Bericht über das Colloquium drucken ließ, worin die Sache zu Gunsten des Beza erzählt wurde. Auf dieses hin wurden die Acten des Colloquiums von dem Mömpelgarder Grafen nach der Redaction des Andreä herausgegeben; Beza aber fügte zu denselben Bemerkungen in einer teutschen, lateinischen und französischen Ausgabe bei. — Im J. 1588 verlor Beza seine Frau, doch verehelichte er sich noch in demselben Jahre wieder. Um dieselbe Zeit präsidirte er einer Synode zu Bern, welche in der Streitsache mit dem Prediger Samuel Huber gehalten wurde. Dieser war nämlich gegen Beza mit der Behauptung aufgetreten, daß die Prädestinationslehre, wie sie von jenem auf dem Colloquium zu Mömpelgard vorgetragen worden sei, sich nicht halten lasse, indem er die vier Sätze tadelte, 1) daß Christus nicht für alle Menschen gestorben sei, 2) daß die meisten Menschen von der Gnade ausgeschlossen seien, 3) daß die Ursache der Verdammung der Verworfenen bloß das Wohlgefallen Gottes sei, der sie geschaffen habe, um die Macht

seines Zornes an ihnen zu zeigen, 4) daß Niemand wissen könne, ob die Taufe die Wiedergeburt bewirke. Huber, welcher von der Synode verdammt wurde, beharrte hartnäckig auf seinen Sätzen, legte sein Amt nieder, erhielt eine Stelle im Würtembergischen, und wurde später als Professor nach Wittenberg berufen. — Im J. 1597 mußte Beza aus Altersschwäche einen Theil seiner Amtsgeschäfte niederlegen. Da jedoch in dem folgenden Jahre das Gerücht ausgesprengt worden war, er sei gestorben und habe vor seinem Tode die katholische Lehre bekannt, so verfaßte er ein Spottgedicht gegen die Jesuiten, denen man die Verbreitung jener falschen Nachricht zuschrieb, obgleich sie einen Antheil an derselben läugneten und im Gegentheile zu beweisen suchten, Beza und die Reformirten hätten jenen Handel angestiftet, um nachher über sie herfallen zu können. Im folgenden Jahre trat Beza an der Spitze einer Gesandtschaft vor Heinrich IV. von Frankreich, welcher in einen Krieg mit dem Herzoge von Savoyen verwickelt war und gerade in der Nähe von Genf sich aufhielt. Die Hauptabsicht dieser Gesandtschaft war, den König um die Niederreißung der von dem Herzoge von Savoyen nahe bei den Thoren der Stadt errichteten Feste St. Catharina, welche die Sicherheit der letztern bedrohte, zu erlangen. Aus Dankbarkeit gegen den König, welcher in das Begehren der Genfer einwilligte, richtete er nach seiner Rückkehr nach Genf an denselben seine „votiva gratulatio," mit welchem Gedichte er seine poetische Thätigkeit beschloß. Den 13. Oct. 1605 starb derselbe in einem Alter von 86 Jahren, nachdem noch einige Jahre zuvor (1597) der hl. Franz von Sales, welcher in dieser Absicht dreimal nach Genf gereist war (s. Schröckh a. a. O. III. 512 ff.), alle Kraft seiner liebevollen Beredtsamkeit, welche 70,000 Reformirte bezwang, aufgewandt hatte, um denselben mit der Kirche wieder auszusöhnen. Beza stand in einem ähnlichen Verhältnisse zu Calvin, dessen Leben er beschrieb in der „histoire de la vie et mort de Jean Calvin par Théod. de Bèze, Gen. 1564; augmentée de nouveau et deduite selon l'ordre du temps, quasi d'an en an. Gen. 1565" (s. Henry, das Leben Joh. Calvins, des großen Reformators, I. Beilage S. 12), wie Melanchthon zu Luther, indem beide weniger großartige und selbstständige, als an den Geist ihrer Lehrer sich anschmiegende Charaktere waren. Doch unterscheidet sich Beza von Melanchthon dadurch, daß er dem Genfer Reformator bis an dessen Lebensende mit gleicher Treue anhing, und auch nach dessen Tode von seiner Partei fast ohne Widerspruch als ihr Haupt anerkannt wurde, während Melanchthon in seinen spätern Lebensjahren von Luther, dessen rücksichtlos dominirende Macht ihm überlästig ward, sich immer mehr entfernte und dem Lehrbegriffe Calvins, besonders nach dem Tode seines Meisters, sich näherte, weßhalb auch seine Auctorität bei dem größten Theile seiner Glaubensgenossen immer mehr dahin schwand und er sich mannigfaltigen Verdächtigungen und Mißhandlungen preisgegeben sah. Was den Lehrbegriff Beza's betrifft, so unterscheidet sich derselbe in keiner Beziehung von dem Calvins; doch geht aus den Unionsversuchen desselben mit den Lutheranern hervor, daß er öfters geneigt war, die Lehre seiner Partei, besonders hinsichtlich des Abendmahls, milder zu fassen, wenn er nicht fürchtete, deßhalb von den Seinigen und besonders von den Zürcher und Berner Theologen verdächtiget zu werden. Außer den schon angeführten Schriften verdienen noch besonders genannt zu werden seine „Confessio christianæ fidei et ejusdem collatio cum papisticis hæresibus," welche in dem im J. 1570 zu Genf herausgegebenen „volumen tractationum theologicarum, in quibus pleraque christianæ religionis dogmata adversus hæreses nostris temporibus renovatas, solide ex verbo dei defenduntur," welchem im J. 1573 ein zweiter Band nachfolgte, die erste Stelle einnimmt. Diese seinem Lehrer Wolmar dedicirte Schrift hatte er im J. 1560 verfaßt, um sich vor seinem Vater über seinen Uebertritt zu den Calvinisten zu rechtfertigen. Dupin, welcher (in seiner bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du XVI. et XVII. siècle, Paris 1718. Tom. I. p. 173 sqq.) einen ziemlich

umfassenden Auszug aus dieser Schrift mittheilt, bemerkt von derselben, es gebe nicht leicht ein gegen die katholische Kirche gehässigeres Werk als dieses, da in demselben ihre Lehren verfälscht und grobe Injurien gegen sie vorgebracht würden. Ferner die Streitschriften gegen Castalio: „ad Seb. Castellionis calumnias, quibus unicum nostrum fundamentum i. e. æternam dei prædestinationem evertere nititur, responsio“ und „responsio ad defensiones et reprehensiones Seb. Castellionis, quibus suam N. T. interpretationem adversus Bezam et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est.“ Gegen Ochino hatte er die Abhandlungen „de polygamia et divortiis“ und „de repudiis et divortiis“ gerichtet, in welchen er die Behauptung des genannten Häretikers, daß die in dem alten Bunde erlaubte Polygamie auch jetzt noch erlaubt sei, widerlegte und die verschiedenen Ursachen der Ehescheidung angab. Die Schrift „de pace christianarum ecclesiarum constituenda consilium ad S. Cæs. Majestatem et R. J. status Augustæ congregatos“ sollte zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens beitragen, konnte aber die Verwirrung nur noch vergrößern. Zu den genannten Abhandlungen kommen noch mehrere andere Streitschriften gegen Brenz, Selneccer, Andreä, Claudius de Xaintes, Franz Balduin, mit welchen Beza in einen längern Streit verwickelt war (s. d. Art. Baudouin bei Bayle, Hoffmann und Andern). Zu erwähnen sind auch die „Comédie du pape malade par Trasybule Phénice.“ Gen. 1561, und die Spottschrift gegen Cochläus: „brevis et utilis Zoographia Cochlaei,“ welche er im J. 1549, gereizt durch die Streitschrift des genannten katholischen Polemikers: „de sacris reliquiis Christi et Sanctorum ejus contra Calvini calumnias et blasphemias responsio per Joh. Cochlaeum,“ herausgegeben hatte. Ferner seine historischen Schriften: „l'histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France depuis 1521 — 63.“ Anv. 1580. 3 Vol. und „Icones virorum illustrium cum emblematibus.“ Genev. 1580. Den meisten Ruf verschaffte sich übrigens Beza durch seine Uebersetzung des neuen Testaments aus dem Griechischen in das Lateinische. Diese mit Anmerkungen versehene Uebertragung stand bei den Calvinisten in größerer Achtung, als jede andere. Doch finden sich in derselben sehr viele Fehler, in welche, wie Richard Simon sagt, solche Leute gewöhnlich verfallen, die sich für eine Partei erklärt haben, weßhalb auch der genannte Kritiker dieser Arbeit nur einen mittelmäßigen Werth zuschreibt (s. Richard Simons kritische Schriften über das neue Testament, aus dem Französischen übersetzt von Cramer mit Anmerkungen von Semler, II. Thl. S. 543—77., wo die Uebersetzung Beza's einer genaueren Prüfung unterworfen wird). Größeres Verdienst um die Bibel hat sich Beza erworben durch die genauere und sorgfältigere Revision des neutestamentlichen Textes. Er verschaffte sich die schriftlichen Vergleichungen, welche Heinrich Stephanus ausgearbeitet hatte, so wie mehrere Handschriften und Uebersetzungen, und suchte so den in den bisherigen Bibelausgaben enthaltenen Text, besonders den des Erasmus, zu emendiren (s. Bibelausgaben, griechische, des neuen Testaments). In der ersten, der Königin Elisabeth von England dedicirten Ausgabe stehen dem griechischen Texte zwei lateinische Uebersetzungen, nämlich seine eigene und die Vulgata zur Seite, auch ist derselbe mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet. Durch diese kritische Revision erhielt nun der neutestamentliche Text eine andere Gestalt, so daß Beza dadurch der eigentliche Urheber des textus receptus wurde (s. Hug, Einl. in die Schriften des neuen Testaments, 3te Aufl. I. Thl. 324 ff.). Was die Biographien Beza's betrifft, so sind außer den ältern von Fayus, dem Collegen und Schüler Beza's, und Bayle, von Bedeutung die von Fr. Chr. Schlosser (Leben des Theod. de Beza und des Petrus Martyr Vermili, ein Beitrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchenreformation, Heidelberg 1809) und von J. W. Baum (Theod. Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt, I. Thl. Leipzig 1843). Ersteres Werk behandelt vorzugsweise die politische Thätigkeit Beza's, während dasselbe in der

Darstellung seiner kirchlichen und literarischen Wirksamkeit sehr Vieles zu wünschen übrig läßt; letzteres aber, dessen bis jetzt erschienener erster Theil bloß bis zur Uebersiedelung Beza's nach Genf reicht, zieht die ganze vielseitige Thätigkeit des Reformators in den Kreis seiner Untersuchung herein (s. Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1845. S. 454 ff.). [Brischar.]

Bezek (בֶּזֶק). Es ist zweifelhaft, ob diese Richt. 1, 3. ff. und 1 Sam. 11, 8. genannte Stadt eine und dieselbe sei. Erstere Stelle, welche die Eroberung des Antheiles des Stammes Juda erzählt, und die mit Simeon vereinten Judäer den canaanitischen König Adoni-Bezek (Herr zu Bezek) im Gebiete und in der Stadt Bezek schlagen läßt, scheint ins Gebiet des Stammes Juda, und, weil sie den gefangenen König nach Jerusalem abführen, in die Nähe dieser Stadt zu führen, weßhalb es Einige in die Nähe von Gedor setzen. Sand (Itin. p. 182) erwähnt eines Ortes Bezek, westlich von Bethsur, und Schubert (Reis. III. 39) will es in Beit Dsuhala gefunden haben. In der andern Stelle will Bezek, weil Saul dort die zum Entsatze der jenseits des Jordan belagerten Stadt Jabes Gilead zusammenberufenen Israeliten ordnete, nördlicher, in der Gegend der Heimath Sauls und in der Nähe des an der jenseitigen Jordansseite gelegenen Jabes wegen 1 Sam. 11, 9—11. gesucht werden, wohin auch Eusebius zwei Orte dieses Namens zwischen Sichem und Scythopolis, 17 Meil. von erstlerer entfernt, versetzt. Unwahrscheinlich ist es geradezu nicht, daß auch diese letztere Lage von Bezek für Richt. 1, 3. angenommen werden könne, da der Ausgangspunct der beiden vereinigten Stämme nicht näher bezeichnet ist, und Sichem, als gemeinschaftlicher Sammelplatz der geeinigten Gemeinde, sehr leicht als solcher angenommen werden kann, um von dort den Eroberungszug nach Süden anzutreten, auf welchem sie vor allen den mächtigen Adoni-Bezek (Richt. 1, 7.), um auf diesem Zuge gesichert zu sein, auf seinem nordöstlichen Gebiete aufsuchen und schlagen, und den auf der Flucht Gefangenen mit sich nach Jerusalem führen. Daß aber auf diesem Zuge die beiden Stämme nicht von Süden her nach Jerusalem, sondern von Norden oder Nordosten herkamen, lehrt sehr deutlich Richt. 1, 9. 10., wo erst der von Jerusalem aus erfolgte Zug nach Süden und Westen des Gebietes Juda geschildert wird. [Scheiner.]

Bezer (בֶּצֶר, LXX. *Βοσόρ*), eine Stadt jenseits des Jordan im Stamme Ruben und zur Leviten- und Freistadt erhoben (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36.). Nach 1 Macc. 5, 26. 28. wurde sie (Bosor) von Judas erobert und verwüstet. Zu unterscheiden von Barasa und Bozra (1 Macc. 5, 26. Jer. 48, 29.), dann von Bostra im Hauran und Bozra in Edom.

Bianchini, Francesco, als Alterthumsforscher und Astronom bekannt, geb. in Verona 1662, studirte zuerst bei den Jesuiten, dann auf der Universität Padua. Alexander VIII. gab ihm eine einträgliche Pfründe, und zu der mit Vollendung der Kalenderverbesserung beauftragten Commission ward er als Secretär beigezogen. In der Kirche S. Maria degli Angeli zog er eine Mittagslinie und errichtete einen Gnomon. Er wollte ähnlicherweise, wie Cassini in Frankreich, auch durch Italien eine Mittagslinie ziehen, kam aber damit nicht mehr zum Ende, da er 1729 starb. Sein Grabmal befindet sich in der Cathedrale St. Zeno in Verona. Er schrieb unter anderm: Storia universale provata co' i monumenti (Roma 1694) und veranstaltete die Ausgabe von des Anastasius Werke de vitis rom. pontificum, welche sein Neffe Giuseppe Bianchini vollendete. Ein früherer Gelehrter und Geistlicher dieses Namens, Joh. Bianchini aus Ferrara, verfaßte zusammen mit Peurbach astronomische Tabellen, welche die Alphonsinischen ausführten, und in Basel 1553 herauskamen, gewidmet dem Pfalzgrafen Otto. [D. M.]

Bibel (von *βιβλία*, kleine Bücher) nennt man die Sammlung derjenigen Bücher, welche die Kirche als vom hl. Geiste eingegebene betrachtet. Da Bücher, die einen solchen Ursprung haben, den Menschen im Glauben und Handeln als

Norm dienen müssen, dieselben überdieß in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen werden, so wurde die Sammlung dieser Bücher seit dem 3ten christlichen Jahrhunderte Kanon, von dem griechischen Worte κανών, genannt, welches sowohl Regel, als auch Verzeichniß der kirchlichen Personen und Sachen bezeichnet. Die Bücher, welche in den Kanon aufgenommen worden sind, nennt man kanonische, normirende, zum öffentlichen Vorlesen bestimmte, zum Unterschiede von den apokryphischen (verborgenen) Schriften, als welche man solche Schriften bezeichnete, die zwar durch ihren Titel Anspruch auf kanonisches Ansehen machten, die man aber zum öffentlichen Vorlesen nicht geeignet fand, weil man entweder über ihren Ursprung von einem inspirirten Verfasser keinerlei Gewißheit hatte, oder dieselben zum Theil wirklich von Ketzern untergeschoben waren. Die kanonischen Schriften theilt man in proto- und deuterokanonische; und die ganze Sammlung in zwei Haupttheile, in das alte und das neue Testament (vetus testamentum, ἡ παλαιὰ διαθήκη, und novum testamentum, ἡ καινὴ διαθήκη). Unter den protokanonischen versteht man insbesondere die hebräisch und theilweise chaldäisch vorhandenen Bücher des alten Testaments, welche in dem jüdisch-palästinensischen Kanon enthalten waren, die sich in der hebräischen Bibel befinden, und unter den deuterokanonischen diejenigen, welche nach dem Schlusse desselben noch verfaßt wurden, in der Septuaginta stehen und von der christlichen Kirche zu jenen in den Kanon aufgenommen wurden. Unter dem alten Testament versteht man die hl. Schriften, welche vor Christus von den Propheten, und unter dem neuen diejenigen, welche nach Christus von den Aposteln und deren Begleitern verfaßt worden sind. Das Concil von Trient hat (Sess. 4) diesen Kanon der alten Kirche aufs neue bekräftigt, indem es die ganzen Bücher des alten und neuen Testaments mit allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegten und in der lateinischen Vulgata enthalten sind, für heilig und kanonisch erklärte, ohne einen Unterschied des Ansehens unter ihnen zu machen, und hat dieselben einzeln namentlich aufgeführt, nämlich: vom alten Testament die fünf Bücher Mosis, Josue, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die zwei Bücher der Chronik (Paralipomenon), das erste und zweite Buch Esdras, wovon das letztere Nehemias genannt wird, Tobias, Judith, Esther, Job, das Psalterium Davids von 150 Psalmen, die Sprüchwörter Salomons, Ecclesiastes, das hohe Lied, das Buch der Weisheit, Ecclesiasticus (Jesus Sirach), Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten und das erste und zweite Buch der Maccabäer; und vom neuen Testament die vier Evangelien, nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, die Apostelgeschichte, von Lukas verfaßt, die 14 Briefe des Apostels Paulus, die zwei Briefe des Apostels Petrus, die drei Briefe des Apostels Johannes, der Brief des Apostels Jakobus, der Brief des Apostels Judas und die Offenbarung des Apostels Johannes. Die Schlußworte des Decretes des Concils von Trient lauten: Siquis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit; et tradiones praedictas sciens, et prudens contempserit, anathema sit. Die Protestanten nehmen die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments, nämlich: 1) das Buch Ecclesiasticus (Jesus Sirach), 2) das Buch der Weisheit, 3) das Buch Tobiä, 4) das Buch Judith, 5) das 1te und 2te Buch der Maccabäer, 6) im Buche Esther die Stücke Cap. 10, 4. bis Cap. 16, 1—24., 7) das Buch Baruch, 8) im Daniel das Lied der drei Männer im Feuerofen (Cap. 3, 24—90.), die Geschichte der Susanna (Cap. 13) und die Geschichte vom Bel und Drachen, nicht als kanonisch an, und gestehen ihnen nicht gleiches Ansehen mit den protokanonischen zu, sondern halten sie für Apokryphen. Zwar enthalten nur die reformirten Symbole genauere Bestimmungen über den Kanon des alten Testaments, während die lutherischen sich mit der Versicherung begnügen, daß sie die prophetischen Schriften annehmen (Buchmann, Populärsymbolik. 2. A. Thl. 1. S. 231 ff.); gleichwohl

aber unterliegt es keinem Zweifel, daß die Lutheraner hierin mit den Reformirten übereinstimmen (Gerhard, loci theol. loc. 1, cap. 6, ed. Cotta. Tom. II. § 65, p. 54. Thiersch, Vorles. üb. Katholicismus u. Protestantismus. Erlangen bei Heyder 1846, Abth. I. S. 234), und, wie diese, lediglich die im jüdisch-palästinensischen Kanon befindlich gewesenen Schriften als kanonische annehmen, die deuterokanonischen aber unter die Apokryphen zählen. Das Ausführlichere hierüber siehe jedoch in dem Art. Kanon. Auch von einigen Schriften des neuen Testaments urtheilte Luther sehr ungünstig; es können aber seine Aeußerungen um so weniger ein Gewicht haben, als seine Urtheile über die Kanonicität der einzelnen Theile nicht sowohl die Resultate kritischer Studien, als vielmehr dogmatischer Irrthümer waren, nach denen er das den hl. Schriften zukommende Ansehen abzumessen pflegte. Der neueste protestantische Bearbeiter der Symbolik gesteht auch (Vorles. von Thiersch, Erlangen 1846, Abth. I. S. 334), daß diese Urtheile als überstimmt und zurückgedrängt zu betrachten seien. Und in der That haben die wissenschaftlichen Forschungen nur dazu gedient, den Ausspruch des Concils von Trient zu bestätigen (s. Kanon). — In Betreff der apokryphischen Schriften des alten und neuen Testaments vgl. den Art. Apokryphen und Apokryphen-Literatur. — Da nun dasjenige, was von Gott geoffenbart worden ist, von den Menschen, wenn anders der Zweck der Offenbarung durch sie nicht vereitelt werden soll, geglaubt und befolgt werden muß, so folgt von selbst, daß dasjenige, was sich nach zuverlässiger Erklärungsweise als von Gott geoffenbarter Inhalt der hl. Bücher ergibt, geglaubt werden muß, wie geheimnißvoll und unbegreiflich es auch erscheinen mag. Da überhaupt Alles, was Gott den Menschen zu offenbaren sich gewürdigt hat, von den Menschen (Matth. 28, 20.) geglaubt werden muß, überdieß auch nicht geläugnet werden kann, daß die den Menschen von Gott gegebenen Offenbarungen nur theilweise in den hl. Büchern niedergelegt sind, so lehrt die katholische Kirche (Conc. Trid. Sess. IV. de script. can.), daß das durch die Propheten verheißene, von Christo verkündigte Evangelium, welches durch seine Apostel als die Quelle der gesammten beseligenden Glaubens- und Sittenlehre allen Creaturen verkündigt werden sollte, in den hl. Büchern sowohl als durch mündliche Ueberlieferungen sich fortgepflanzt habe, daß mithin die hl. Bücher und die dogmatischen und moralischen Ueberlieferungen, als von Christo oder dem hl. Geiste herrührend, mit gleicher Ehrerbietigkeit angenommen werden müssen. Diese Lehre hatte allezeit in der katholischen Kirche als die rechtgläubige gegolten (Bellarmin: de verbo Dei lib. 4); ihre Erneuerung durch das Concil von Trient wurde veranlaßt durch die von verschiedenen Neuerern ausgesprochene Behauptung, daß die Ueberlieferungen alle ohne Unterschied zu verwerfen seien. Luther und Melanchthon erklärten (Buchmann, Populärsymbolik 2te Aufl. Bd. I. S. 220 ff.) kurzweg Alles, was nicht in der hl. Schrift enthalten ist, für Teufelslehre. Sie mäßigten zwar, als sie „vor Kaiser und Reich" zu Augsburg ihr Bekenntniß abzulegen hatten, nicht nur ihre Sprache, sondern machten auch in dieser Beziehung manche Zugeständnisse, die man nicht erwartet hatte; doch verließen sie den vorher betretenen Weg nicht, wiederholten vielmehr ihre Erklärung, daß Alles, was nicht in der Schrift stehe, zu verwerfen sei, worin ihnen auch die Reformirten beistimmten (Buchmann a. a. O. S. 220). Die Praxis widersprach freilich dieser Theorie, indem man nicht nur Einrichtungen, welche, wie die Feier des ersten Tages in der Woche statt des Sabbathes, die Kindertaufe, lediglich auf der Ueberlieferung beruhen, beibehielt und gegen radicalgesinnte Reformers vertheidigte, sondern auch Schriften, die rein menschlichen Ursprungs sind, ein normatives Ansehen beilegte. So wurden in der Schweiz zu derselben Zeit, wo man die Festhaltung der alten Ueberlieferung untersagte, die Schlußreden Zwingli's als Norm aufgestellt mit der Androhung, daß Geistliche, die etwas denselben Zuwiderlaufendes predigen würden, des Amtes würden entsetzt werden (Buchmann a. a. O. S. 224). Um wenigstens in diesem

Puncte den zwischen der Theorie und der Praxis obwaltenden Widerspruch zu beseitigen, wurde der Versuch gemacht, den symbolischen Büchern den Charakter inspirirter Schriften zu vindiciren (Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte. Thl. II. Buch 16, Cap. 18, § 3. 32 ff. Walch, introd. in lib. symb. eccl. luth. Jenæ 1722, p. 925 seqq. Walch, Einleit. in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche. Jena 1733, Thl. 2. S. 144 ff.), welchen die Katholiken lediglich der hl. Schrift beilegten, keineswegs aber auf ihre Kirchenväter auszudehnen wagten. In diesen Bestrebungen thaten sich besonders die Wittenberger Theologen hervor. Sie limitirten freilich ihre Angabe auf eine mittelbare Inspiration, „indem die Sachen in den symbolischen Büchern das Wort Gottes selbst wären, auch Gott einer Kirche, wenn sie Glaubensbekenntnisse aufsetze, mit einer besonderen Gnade beistehe und ihr durch die Schrift dasjenige eingebe, was sie schreiben solle" (Walch, Einleitung a. a. O. S. 147). Es stießen sich nun zwar andere Theologen an die Uebertragung der Theopneustie auf die symbolischen Bücher; allein in der Sache, daß nämlich die Verfasser der symbolischen Bücher durch besondere göttliche Gnade vor Irrthümern bewahrt worden seien, waren diese mit jenen, wie Walch (a. a. O.) bemerkt, einverstanden, wie denn auch in der That unter Anderen Carpzov, obwohl er meint, daß die ministri, quorum opera libri symb. scripti sunt, nicht mit den homnibus sanctis ἀπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου φερομένοις (2 Petri 1, 21.) zu confundiren seien, erklärt (Introd. in lib. symb. Dresd. 1725, p. 3), daß die symbolischen Bücher ex illuminatione mediata hervorgegangen und ratione objecti als sacri et divini zu betrachten seien. Wie sehr diese Ansicht sich innerhalb des Protestantismus festgesetzt hatte, zeigt der Umstand, daß man eine bedingte Annahme der symbolischen Bücher (mit quatenus) für unzulässig erklärte und nur die unbedingte (quia) gelten ließ (Carpzov. l. c. p. 6. Walch. introd. p. 962. Walch, Einleit. in die Religionsstreitigkeiten, Thl. II. S. 154. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten, Erlangen 1846, S. 106). In neuerer Zeit ist man von dieser Ueberschwenglichkeit abgekommen, dabei aber allerdings den Beweis schuldig geblieben, daß die göttlichen Offenbarungen vollständig in der hl. Schrift niedergelegt seien. (Buchmann, Populärsymbolik a. a. O. S. 234 ff. Eberhard, Was ist die Bibel? München 1846, S. 107 ff.) — Es scheint vielmehr Sitte geworden zu sein, den locus de sufficientia sacrae scripturæ als ein keines Beweises bedürfendes Axiom vorauszusetzen. Diejenigen Theologen, welche sich auf einen Beweis einlassen, scheinen über die sehr leichten Argumente der älteren Dogmatik, die man am vollständigsten bei Gerhard (loc. I. cap. 18 de perfect. s. scripturæ, ed. Cotta. Tom. II. p. 286) findet, nicht hinausgekommen zu sein. Um nun nicht genöthigt zu werden, Stellen, wie: das Gesetz des Herrn ist vollkommen (Ps. 19, 8.), nach welchen das N. T. sogar als überflüssig erscheinen könnte, für die Sufficienz der hl. Schrift anzuführen, hat man es vorgezogen, offen zu gestehen, daß es sich mit demonstrativer Nothwendigkeit nicht darthun lasse, „daß keine einzige zum Wohle der Kirche nothwendige Wahrheit in der Bibel übergangen sei," wie der neueste protestantische Bearbeiter der Symbolik, Thiersch (Vorlesungen Thl. I. S. 320) gethan hat. Um jedoch das Princip, mit welchem der Protestantismus steht und fällt, zu retten, appellirt Thiersch einerseits an den Inhalt der Schriften des N. T., andererseits aber an die Tugend der Genügsamkeit. In ersterer Beziehung sagt er, aus den Briefen gehe hervor, daß sie die ganze zur Seligkeit führende Wahrheit enthalten, und nicht ohne das Walten einer höhern Leitung in ein ergänzendes Verhältniß zu einander treten, vermöge der fast alle Fälle und Richtungen erschöpfenden Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, auf welche sie sich beziehen, so wie es auch in Beziehung auf die Evangelien eine genauere Forschung bis zur Evidenz erheben könne, daß sie eigentlich bestimmt seien, eine vollständige Recapitulation der apostolischen Verkündigung von Reden und Thaten des Herrn zu geben, mit welchen die Apostel den Grund der ganzen Heils-

kenntniß zu legen gehabt hätten, und mit der Bestimmung für kommende Zeiten geschrieben seien, in denen der Kirche das Zeugniß der Apostel fehlen würde. Dieses Alles aber sind Behauptungen, die sich nicht nur nicht erweisen lassen, sondern sogar theilweise durch die genauere Forschung, die selbe bestätigen soll, widerlegt werden. Die Schriften des N. T. sind Gelegenheitsschriften, hervorgerufen durch bestimmte Zeitverhältnisse; in den apostolischen Briefen wird mehrfach (2 Thess. 2, 14. 1 Tim. 6, 20.) auf den mündlich ertheilten Unterricht hingewiesen. Die göttliche Providenz hat allerdings das Christenthum beschützt; um aber behaupten zu können, daß sie es so gefügt habe, daß diese Gelegenheitsschriften einen vollständigen Unterricht enthalten, müßte man anders woher bereits eine vollständige Kenntniß der göttlichen Offenbarungen erlangt haben, um zu wissen, daß Nichts übergangen worden sei. Es enthalten übrigens diese Briefe selbst den Beweis, daß diese Annahme unrichtig ist. So verspricht Paulus (1 Cor. 11, 34.), daß er in Betreff des Abendmahls bei seiner Anwesenheit Anordnungen treffen werde. Wo finden sich dieselben aufgezeichnet? Was die Evangelien betrifft, so geben sich dieselben nirgends als vollständige Berichte über die Lehren und Thaten Jesu zu erkennen, vielmehr sagen sie das Gegentheil, Joh. 21, 25. Um also deßungeachtet sagen zu können, daß sie vollständig die Lehren und Thaten Jesu aufgezeichnet haben, müßte man gleichfalls anderweitig eine vollständige Kenntniß derselben erlangt haben. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß (Apstg. 20, 35.) ein Ausspruch Jesu angeführt wird, der sich in keinem der Evangelien findet; das aber verdient hervorgehoben zu werden, daß in den Evangelien über den Unterricht, den Jesus nach seiner Auferstehung (Apstg. 1, 3.) den Aposteln ertheilt hat, keine Mittheilungen sich vorfinden, obwohl sich mit Sicherheit behaupten läßt, daß derselbe jedenfalls sehr wichtig gewesen sein müsse, da die erschütternden Ereignisse die Apostel zur Annahme desselben besonders geneigt gemacht haben mußten. Ob wir in den Schriften des Neuen Testamentes vollständige Relationen besitzen, mußte man übrigens zu der Zeit, welche dem Hintritte der Apostel sich unmittelbar anschloß, besser wissen, als gegenwärtig. Wenn nun aber berichtet wird, daß nicht nur Männer, wie Eusebius, Basilius, Chrysostomus, auf die schriftlichen Urkunden und auf die Ueberlieferung hingewiesen (Buchmann, Populärsymbolik a. a. O. S. 243), sondern auch Männer, wie Ignatius und Hegesippus, welche noch dem apostolischen Zeitalter angehören, mit der Sammlung von Ueberlieferungen sich befaßt haben (Euseb. hist. eccl. l. III. c. 36 und IV. c. 8); so scheint damals die Ansicht festgestanden zu haben, daß es sich der Mühe lohne, eine Nachlese zu den in den neutestamentlichen Schriften enthaltenen Berichten zu veranstalten, daß diese mithin nicht diejenige Vollständigkeit gehabt haben, die ihnen dermalen protestantischerseits beigelegt wird. Wenn Thiersch ferner, um dem protestantischen Princip Halt zu geben, eine Art Appellation an die Tugend der Genügsamkeit veranstaltet, indem er erklärt, daß derjenige, „welcher erkannt hat, welche kleine Summe von Wahrheiten genügen kann, um einem Einzelnen Kräfte des ewigen Lebens mitzutheilen und ihn zum Ziele zu führen, im Hinblick auf den herrlichen Reichthum der heiligen Schriften bekennen müsse, daß in der hl. Schrift der Kirche nicht nur ein genügendes Maaß, sondern eine überschwengliche Fülle von Wahrheitsgehalt gegeben worden sei, diese mithin keine Ursache zu der Befürchtung habe, daß jemals, so lange sie aus diesem Born zu schöpfen wisse, ein Gefühl des Mangels sie anwandeln und bei den unsichern Quellen der Tradition Wahrheit zu suchen nöthigen werden;" so hat er die Sache auf ein Gebiet gezogen, auf welchem sich nicht mehr mit Gründen kämpfen läßt. Mögen wir noch so deutlich und klar nachweisen, daß die hl. Schrift nicht alle göttlichen Offenbarungen enthalte, so tritt er uns mit der Versicherung entgegen, er fühle sich durch dasjenige, was sie enthalte, befriedigt und spüre kein Verlangen nach dem, was nicht in derselben enthalten ist. Dieser Subjectivismus, der sich hinter subjective Gefühle verbirgt, um vor objectiven Gründen geschützt zu sein, hat allerdings im Pro-

testantismus seine Heimath; allein Thiersch ist übel berichtet, wenn er für den Mangel dieser inneren Erfahrung keinen andern Erklärungsgrund anzugeben weiß, als „entweder persönliches Verhalten oder die Schuld der Verhältnisse." Wir haben eben angeführt, daß Ignatius und Hegesippus auf die überlieferten Traditionen einen besondern Werth legten, wie der Umstand beweist, daß sie dieselben sammelten. Eine Ungunst der Verhältnisse kann aber daran doch eben so wenig Schuld gewesen sein, als übles persönliches Verhalten. Man kann übrigens von dem Reichthume der hl. Schrift mit Bewunderung erfüllt sein, wie es die größten Geister der katholischen Kirche, Augustin, Chrysostomus, Hieronymus u. s. w. waren, und doch gleich ihnen mit den Fragmenten, welche die hl. Schriften enthalten, nicht zufrieden, von Sehnsucht nach der ganzen Summe der Offenbarungen ergriffen sein. Diese Ungenügsamkeit aller derer, in denen der Geist der Kirche lebendig ist, schützt übrigens den Katholiken vor dem Wahne, daß ihm schon in den Fragmenten, welche die hl. Schrift ihm darbietet, zu viel dargeboten sei, und er wird sich daher nie versucht fühlen, Bücher, die ihm das Alterthum als hl. Bücher überliefert hat, aus der Reihe der kanonischen auszustreichen und in eine Region zu versetzen, wo, um Luthers starken Ausdruck von den nichtbiblischen Schriften zu gebrauchen, nur der Teufel sein Spiel treibt, eine Versuchung, der protestantische Gelehrte nur zu häufig unterliegen, so daß von dem hl. Buche, wenn es nach den kritischen Forschungen eingerichtet worden wäre, kaum mehr als der Einband übrig sein würde. Je weniger übrigens gegen die katholische Lehre etwas Gründliches vorgebracht werden konnte, desto mehr ist man bemüht gewesen, sie zu entstellen. Die Ansicht, die man mit vorzüglicher Sorgfalt zu verbreiten sucht, ist die, daß die katholische Kirche eine Unvollständigkeit der göttlichen Offenbarungen und die Nothwendigkeit, dieselbe durch von ihr erfundene armselige Lappen zu beseitigen lehre (Buchmann, Populärsymbolik a. a. O. S. 193 ff. in den Anm.), eine Angabe, die lediglich schon durch die scharfe Scheidung zwischen göttlichen, apostolischen und kirchlichen Ueberlieferungen (Bellarmin de verbo Dei l. 4. c. 2) gründlich widerlegt werden kann. Wenn aber nur die richtige Erklärung der hl. Bücher uns in den Besitz der göttlichen Offenbarungen setzt, so entsteht die Frage, welches die Norm des Glaubens sei, mittelst welcher man mit Zuverlässigkeit prüfen kann, ob die Schrift richtig erklärt worden sei oder nicht. Weist die katholische Kirche die Gläubigen an die Entscheidungen der Kirche (Conc. Trid. sess. IV. de ed. et usu libror. sacror.), so bezeichnen die protestantischen Symbole (Buchmann, Populärsymbolik 2. A. B. 1. S. 259) die hl. Schrift als die einzig zulässige Glaubensnorm, und meinen damit dem „Worte Gottes" die ihm von der römischen Kirche geraubte Ehre wiedergegeben zu haben. Indessen ist es eine Täuschung, wenn man glaubt, das Wort Gottes richte über menschliche Erklärungen. Die Sache ist die, daß eine Erklärung die andere richtet; das aber, was die Erklärungen producirt, ist im besten Falle die Vernunft, jedenfalls aber eine rein menschliche Kraft. Noch größer aber ist die Täuschung, wenn man glaubt (Guerike, Symbolik 1te Aufl. S. 153), durch das protestantische Princip allein werde die zur Ungebühr dem Menschen verkürzte Freiheit gerettet. Die Geschichte der protestantischen Streitigkeiten von Karlstadt bis Wislicenus herab verweist diese Ansicht in das Reich der Illusionen. Den Beweis dafür, daß die hl. Schrift Glaubensnorm sein wolle oder sein könne, ist die protestantische Dogmatik bisher schuldig geblieben, so wie sie auch den Einwand, daß sie nach dem Zeugniß der Geschichte nie Glaubensnorm gewesen ist, bis jetzt noch nicht zu widerlegen vermocht hat (Buchmann, Populärsymbolik a. a. O. S. 270 ff. Eberhard: Was ist die Bibel? S. 155 ff.). Sahen doch die Protestanten sich bald genug genöthigt, ein außerhalb des Subjectes stehendes inappellabeles Tribunal zu errichten und zu diesem Zweck der Kirche die Unfehlbarkeit zu restituiren, die sie ihr in der Hitze des ersten Reformirungseifers abgesprochen hatten. Freilich gab es neue Verlegenheiten, als es galt, das Organ

zu bezeichnen, durch welches die „Kirche" ihre Entscheidungen kund werden lasse. Es standen Prediger gegen Prediger auf, die einander Anmaßung vorwarfen, wenn sie sich als dieses Organ gerirten. Da griffen die Fürsten zu und entschieden in letzter Instanz. Gegenwärtig bemüht man sich, das „Wesen" des Christenthums zu retten; darüber aber, worin dieses Wesen bestehe und welche Lehren zu demselben gehören, entscheidet das „Kirchenregiment," ohne jedoch auf die Befähigung irrthumsloser Entscheidung Anspruch zu machen. Daß diese dem Lehramte der katholischen Kirche zukomme, dessen Entscheidungen mithin eine wirkliche Norm bilden, darüber s. d. A. Unfehlbarkeit. [Buchmann.]

Bibelausgaben. a) Die hebräischen des alten Testaments. Die hebräischen Bibelausgaben lassen sich in drei Classen abtheilen: in die sog. Incunabeln, die ersten Hauptausgaben mit ihren zahlreichen, bald mehr bald weniger verbesserten Abdrücken, und die kritischen Ausgaben. — I. Was zur ersten Classe gehört, verdankt seine Entstehung der Betriebsamkeit der Juden in Italien und Portugal im letzten Viertel des 15ten und Anfang des 16ten Jahrhunderts. Das erste durch den Druck veröffentlichte Buch der hebräischen Bibel waren die Psalmen. Sie erschienen im J. 1477 wahrscheinlich zu Bologna (de Rossi, Hebr. typograph. orig. etc. Erlang. p. 13), in klein Folio, ohne Vocale und Accente, die ersten vier Blätter ausgenommen, mit Kimchi's Commentar ohne weitere Zuthat, nicht sehr correct mit vielen Abbreviaturen und Auslassungen. Fünf Jahre später erschien zu Bologna der Pentateuch, vocalisirt und accentuirt, mit dem Targum des Onkelos und dem Commentar Jarchi's, weit schöner und correcter als die ebengenannte Psalmenausgabe. Vier Jahre später (1486) erschienen zu Soncino die frühern Propheten: Josua, Richter, Samuel und Könige ohne Vocale und Accente mit Kimchi's Commentar unter dem Texte; und bald darauf als Fortsetzung davon die spätern Propheten: Jesaia, Jeremia, Ezechiel und die 12 kleinen Propheten in derselben Weise, weniger schön ausgestattet und nicht so correct als der Pentateuch von Bologna. Ein Jahr später endlich wurden zu Neapel im J. 1487 die Hagiographa gedruckt in drei Quartbänden, vocalisirt, aber nicht accentuirt und mit verschiedenen rabbinischen Commentaren versehen. Bald nach diesen Versuchen mit einzelnen Theilen der Bibel erschien die erste vollständige hebräische Bibel zu Soncino im J. 1488 mit Vocalen und Accenten, aber ohne Targum und Commentare, und einen nicht sehr correcten Text gebend. Weit schöner und correcter ist eine wahrscheinlich drei Jahre später in derselben Stadt erschienene hebräische Bibel, gleich der vorigen vocalisirt und accentuirt und an einigen Stellen mit Holzschnitten geziert. Wichtiger als beide aber ist die dritte vollständige Ausgabe der hebräischen Bibel, nämlich die zu Brescia im J. 1494 erschienene. Der Text ist überall vocalisirt und accentuirt (de Rossi l. c. p. 65), und hat viele eigenthümliche Lesearten, die sich weder in frühern noch spätern Ausgaben finden; die Typen aber sind klein und undeutlich, die Correctur ist nachlässig besorgt und die Ausgabe im Ganzen ziemlich fehlerhaft; sie ist das Original der lutherischen Bibelübersetzung (vgl. über diese Ausgaben: Herbst, Einleitung in's A. T. I. 128 ff. de Rossi, Annales Hebræo-typographici sec. XV. — Ejusd. de hebraicæ typographiæ origine etc.). Da alle diese Ausgaben nur Abdrücke alter Handschriften sind, die sich nicht mehr erhalten haben und sofort die Stelle derselben vertreten, so sind sie immerhin, obwohl noch mit vielen Mängeln behaftet, für die Kritik des hebräischen Bibeltextes von großer Wichtigkeit. — II. Während bisher bloß die Juden sich die Verbreitung des hebräischen Bibeltextes durch den Druck angelegen sein ließen, wollten seit dem Anfang des 16ten Jahrhunderts auch die Christen nicht länger zurückbleiben; und bald erschienen zwei Ausgaben, deren Text für die Folgezeit fast durchaus maaßgebend geworden ist, nämlich die Polyglotte des Cardinals Ximenes und die rabbinische Bibelausgabe Daniel Bombergs. Schon seit dem J. 1502 beschäftigte Ximenes mehrere Gelehrte mit Herausgabe einer Bibel, die unter dem Namen

Bibel von Alcala oder Complutenser Polyglotte bekannt ist (s. Polyglotten). Der hebräische Text wurde von gelehrten, zum Christenthum übergetretenen Juden besorgt und ihnen alte Handschriften, die auf 4000 Goldgulden zu stehen kamen, und ohne Zweifel auch die besten bereits vorhandenen Ausgaben zur Benützung gegeben. Der Text, den sie mit diesen Mitteln erzielten, vocalisirt, aber nicht accentuirt, hat wirklich manche Eigenthümlichkeiten und weicht von andern damals bereits gedruckten hebräischen Bibeltexten, namentlich auch dem Bombergischen vom J. 1518 mehrfach ab. Vollendet wurde die Polyglotte im J. 1517, aber erst im J. 1522 ausgegeben. Dagegen gab Daniel Bomberg von Antwerpen, der zu Venedig eine eigene Officin für hebräische und rabbinische Literatur errichtet hatte, schon im J. 1518 zwei hebräische Bibelausgaben heraus, eine in Quart für die Christen und eine in Folio für die Juden; letztere wurde von einem bekehrten Juden, Felix Pratensis, besorgt und mit den Targumim, der Masora und vielen jüdischen Commentaren versehen. Diese Ausgabe gefiel jedoch den Juden nicht, und Bomberg sah sich veranlaßt, eine zweite zu veranstalten, und übertrug die Besorgung derselben dem berühmtesten jüdischen Gelehrten der damaligen Zeit, R. Jakob Ben Chajim. Besser als Felix Pratensis mit der Masora vertraut, brachte er den hebräischen Text mehr mit ihr in Uebereinstimmung und bereicherte das Werk noch mit einigen andern angesehenen Commentaren. Diese Ausgabe kann als die erste eigentlich masorethische Bibelausgabe betrachtet werden, und erhielt ohne Zweifel eben deßhalb den ungetheilten Beifall der Juden und sofort auch der christlichen Gelehrten. Aber von bedeutenden Mängeln ist sie deßungeachtet nicht frei. Ein großer Fehler Ben Chajim's besteht darin, daß er auf die ungeordnete disharmonische Masora zu viel und auf alte gute Handschriften zu wenig Gewicht legte. Seine Haupthandschrift, an die er sich fast einzig hielt, kam später in de Rossi's Hände und erwies sich bei genauerer Besichtigung als eine ziemlich fehlerhafte, die nicht einmal eine sorgfältige Revision erhalten hatte, und Chajim wagte nicht einmal die offenbarsten Fehler, deren Anzahl groß war, zu verbessern, sondern ließ sie geradezu abdrucken (de Rossi, variæ lectiones etc. IV. p. XI. seqq.). Deßungeachtet ist diese Ausgabe, neben dem hebräischen Text der Complutenser Polyglotte, aber in weit höherem Grade als dieser, die Grundlage der folgenden hebräischen Bibelausgaben geworden. Der Complutenser Text wurde nur einmal geradezu abgedruckt in den sog. Biblia Polyglotta Vatabli, oder Polyglotte Bertram's (Heidelberg 1586, 1599 und 1616); dem Chajim'schen Texte dagegen widerfuhr diese Ehre öfters. Er findet sich in den rabbinischen Bibelausgaben von Johann de Gara (Venedig 1568) und Bragadin (Venedig 1617), in der Ausgabe von Corn. Baruch (Venedig 1528) und Rob. Stephanus (Paris 1544—46); etwas geändert in den Bibeln von Justiniani (Venedig 1551, 1552, 1563, 1573), in der Bibel von Genf (1618), in drei Ausgaben von Johann de Gara (Venedig 1566, 1568, 1582), in der ersten Ausgabe von Plantin (Antwerpen 1566) und in den Ausgaben von Hartmann (Frankfurt a. O. 1595, 1598. Wittenberg 1586). Endlich ließ Johann Buxtorf zu Basel, nachdem er schon im J. 1612 eine Handausgabe besorgt hatte, die ganze rabbinische Bibel Chajim's abdrucken, beabsichtigte jedoch einen wesentlich verbesserten Abdruck, der in vier Folianten zu Basel 1618 und 1619 erschien. Manche Fehler der Chajim'schen Ausgabe wurden allerdings wirklich vermieden, manche aber, namentlich in den rabbinischen Commentaren, blieben stehen und wurden auch noch mit neuen vermehrt. Fehlerhaft war es auch, daß Buxtorf die Vocalisation der Targumim nach jener der biblisch-chaldäischen Abschnitte regelte, und wenigstens inconsequent, daß er die Masora nach Maaßgabe des hebräischen Textes änderte, da doch Chajim, dessen Text er acceptirt hatte, gerade umgekehrt verfahren war. — Während in den bisher genannten Ausgaben die beiden Haupttexte (der complutensische und bombergische) noch ungemischt erscheinen, zeigt sich eine Mi-

schung von beiden, eine wenigstens beabsichtigte Berichtigung je des einen durch den andern, zuerst in der Antwerper Polyglotte (1569—72), deren hebräischer Text dann die Plantinischen Ausgaben (Antwerpen 1571, 1581. Burgos 1581. Leyden 1673), die Ausgabe Knoch's (Frankfurt a. M. 1616), die Bibel von Genf (1618) und Wien (1743) wiederholen, ferner in den Polyglotten von Paris (1629—1645) und London (1657), endlich in der Polyglotte von Reineccius (Leipzig 1750—51) und in der Bibel Hutters (Hamburg 1587). Befriedigen konnte jedoch die bloße Verbreitung und Vervielfältigung des Chajim'schen Textes, mit etwaigen Verbesserungen aus der complutensischen Bibel, nicht auf die Dauer, wenn man gleich von den Mängeln und dem unzuverlässigen Fundamente jenes vielgepriesenen Textes und dem tadelhaften Verfahren bei Erzielung desselben keine nähere Kenntniß hatte. Jede Vergleichung irgend einer alten guten Handschrift mit dem allgemein verbreiteten Texte mußte durch ihre verschiedenartigen Abweichungen von demselben wenigstens die Vermuthung erwecken, daß sich mit Hilfe der Handschriften wohl ein richtigerer Text erzielen lassen möchte, als der übliche. — III. Den ersten nicht unbedeutenden Versuch, den vorhandenen hebräischen Bibeltext nach Handschriften kritisch zu verbessern, machte Jo. Leusden in der bekannten und geschätzten Athianischen Ausgabe (Amsterdam 1661 und 1667). Er legte den Chajim'schen Text zu Grunde und verbesserte ihn mit Hilfe zweier Handschriften, deren einer er ein Alter von 900 Jahren zuschreibt. Die große Genauigkeit und Sorgfalt, die auf diese Ausgabe verwendet wurde, und ihre schöne Ausstattung haben ihr allgemeinen Beifall erworben. Die etwas später erschienene Ausgabe von Georg Nissel (Leyden 1662) kann kaum hieher gerechnet werden, da sie bloß auf vorhandenen Ausgaben, namentlich der Hutter'schen vom J. 1587 und der Athianischen ruht, ohne Vergleichung von Handschriften, und „also bloß in sofern schätzbar ist, weil sie sich rar gemacht hat" (Hirt). Aehnlich ist über die drei Ausgaben von Clodius (Frankfurt a. M. 1677, 1712, 1716) zu urtheilen; die Athianische Ausgabe wurde zu Grunde gelegt und ohne Rücksicht auf Handschriften und Masora bloß mit Hilfe älterer Editionen zu verbessern gesucht, mitunter aber auch verschlechtert, und Jablonski will in ihr ungleich mehr Fehler gefunden haben, als in der Athianischen. Seinerseits hat sich Jablonski bei seiner hebräischen Bibelausgabe (Berlin 1699, 1712) an die zweite Athianische Ausgabe vom J. 1667 gehalten, jedoch nicht sclavisch, sondern andere gute Editionen und einige Handschriften zu Rathe gezogen und den Athianischen Text nach Maaßgabe derselben verbessert. Namentlich hat er auf die Vocalisation und Accentuation großen Fleiß verwendet und seine Ausgabe wird allgemein für eine der correctesten und richtigsten gehalten, jedoch nur die erste vom J. 1699. Wenige Jahre später gab van der Hooght eine hebräische Bibel heraus (Amsterdam und Utrecht 1705), die nach kurzer Zeit eine weite Verbreitung erlangte. Er legte ebenfalls die zweite Athianische Ausgabe zu Grunde und verbesserte sie mit Hilfe der Masora und der vorhandenen Ausgaben, ohne jedoch Handschriften beizuziehen. Die große Sorgfalt, womit der hebräische Text bis ins Kleinlichste behandelt ist, und die Schärfe, Deutlichkeit und Correctheit des Druckes, wodurch sich diese Ausgabe vor allen frühern auszeichnet, waren die Ursache des allgemeinen Beifalls, der ihr zu Theil geworden ist. Die nur vier Jahre später erschienene treffliche Ausgabe von Opitz (Kiel 1709) konnte sie nicht um ihr Ansehen bringen. Opitz legte übrigens ebenfalls die Athianische Ausgabe zu Grunde, zog aber nicht bloß 17 der besten vorhandenen Ausgaben, sondern auch mehrere Handschriften zu Rathe und verbesserte nach Maaßgabe derselben den Athianischen Text. Die Correctur besorgte er selbst mit ungewöhnlichem Fleiße und erzielte dadurch eine Ausgabe, die an Correctheit alle frühern übertraf, so wie sie auch durch die Größe und Deutlichkeit der Lettern sich vortheilhaft auszeichnete. Ein Jahrzehnt später erschien endlich die erste hebräische Bibelausgabe mit Varianten von J. H. Michaelis (Halle 1720). Er legte den

Jablonski'schen Text zu Grunde, verglich vierundzwanzig gedruckte Ausgaben und fünf Erfurter Handschriften, und fügte die wichtigsten der gefundenen Varianten am untern Rande bei. Eine genauere Untersuchung hat jedoch gezeigt, daß die Handschriften nur äußerst flüchtig verglichen wurden; bei der sehr wichtigen Variante z. B. Ps. 16, 10. ist חסידיך aufgenommen und gar nicht einmal angemerkt, daß sämmtliche Erfurter Handschriften חסידך haben; ebenso wird nichts davon gesagt, daß Zach. 12, 10. eine Erfurter Handschrift אלי statt אלי hat. Da die Handschriften so flüchtig verglichen wurden, so wird bei den gedruckten Ausgaben dieselbe Flüchtigkeit um so mehr Statt gefunden haben. Immerhin bleibt aber diese Ausgabe schätzbar als erster Versuch einer eigentlich kritischen Ausgabe, und erste, wenn auch sehr ungenügende, Sammlung von Varianten, von denen auch jetzt noch, wo man ungleich reichere und vollständigere Sammlungen hat, manche der Beachtung werth sind. Die hierauf erschienenen Handausgaben von Reineccius (Leipzig 1725, 1739, 1756) und Simonis (Halle 1752, 1767) sind hier bloß zu erwähnen; erstere enthalten, wie mehrere schon genannte Ausgaben, einen aus der complutenser Polyglotte und der Chajim'schen Ausgabe gemischten Text, und obwohl der Titel auch von Codices redet, so zeigt sich doch nirgends eine sichere Spur von Vergleichung derselben; letztere aber beabsichtigen bloß einen correcten und wohlfeilen Abdruck der van der Hooght'schen Bibel. Einen neuen bedeutenden Versuch einer kritischen Ausgabe des hebräischen Bibeltextes machte einige Decennien nach Michaelis der Oratorianer Houbigant (Paris 1753). Er wollte mit Hilfe der alten Uebersetzungen und ihm zu Gebote stehenden Handschriften, unter sorgfältiger Beachtung des Zusammenhanges, einen ganz neuen, den recipirten Text an Richtigkeit weit übertreffenden hebräischen Bibeltext liefern; und es läßt sich nicht läugnen, daß er dabei besser als seine Vorgänger den richtigen Weg erkannte, der zum gewünschten Ziele führen konnte. Houbigant fehlte nur darin und erregte sogar gegen die Richtigkeit seines Verfahrens Verdacht, daß er meistens viel zu vorschnell entschied und auf gewagte unsichere Conjecturen viel zu viel baute. Dadurch haben aber mit Recht competente Richter sich nicht hindern lassen, das Verdienstliche seiner Arbeit gebührend anzuerkennen und zu rühmen (vgl. Haneberg, Einleitung. S. 313). Houbigant legte übrigens den van der Hooght'schen Text zu Grunde und fügte in kritischen Anmerkungen (notæ criticæ) seine Ansichten und Verbesserungen bei, welche letztere auch besonders abgedruckt sind (Frankfurt 1777). Schon ungefähr ein Jahrhundert früher als Michaelis und Houbigant hat ein gelehrter Jude in Italien, Namens Salomo Norzi von Mantua, eine kritische Bibelausgabe zu Stande gebracht, in der er auf seinem Standpunct und für seinen Zweck unvergleichlich mehr leistete, als die beiden genannten. Norzi verglich seit dem Anfang des 17ten Jahrhunderts die besten gedruckten Ausgaben und eine Menge alter guter Handschriften des hebräischen Bibeltextes sowohl als der Masora, dazu die vielen in den Thalmuden, den Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften vorkommenden Bibelcitate, so wie auch die kritischen Bemerkungen angesehener jüdischer Commentatoren, und faßte das Ergebniß seiner vieljährigen mühsamen Vergleichung in den masorethisch-kritischen Commentar zusammen, welcher den mehrfach, jedoch mit Schüchternheit verbesserten hebräischen Text begleiten sollte. Sein verdienstliches Werk, das er גדר פרץ (Ausbesserer der Risse, Jes. 58, 12.) nannte, durch den Druck zu veröffentlichen, war ihm nicht vergönnt; es blieb beinahe ein Jahrhundert unbeachtet liegen, bis endlich ein jüdischer Arzt, Namens Raphael Chajim Italia, es auf eigene Kosten unter dem Titel מנחת שי (Darbringung des Geschenks) drucken ließ, denn der von Norzi selbst beabsichtigte Titel גדר פרץ wurde übersehen (Mantua 1742 bis 44). Aber auch nach seiner Veröffentlichung blieb dieses Werk, wenigstens von Seite der Christen, noch lange unbeachtet, und Bruns und Dresde scheinen die ersten gewesen zu sein, welche die Aufmerksamkeit auf es lenkten (vgl. Rosenmüller,

Handbuch der Literatur der biblischen Kritik und Exegese. I. 268). Der zu Grund gelegte Text ist der Bomberg'sche und unter demselben ist mit kleinen rabbinischen Lettern der Commentar gedruckt, der vor einiger Zeit auch abgesondert herausgegeben wurde (Wien, bei Georg Holzinger, 1813). So sehr aber die Arbeit zu loben ist, so hat sie doch auch ihre bedeutenden Mängel. Norzi selbst wußte sich manchmal nicht zu helfen, und jammert gelegenheitlich über seine Rathlosigkeit, wie wenn er z. B. zu 2 Kön. 18, 29. schreibt: „Wer kann verbessern, was die Abschreiber verderbt haben und die Drucker seit alten Tagen," oder zu Jes. 54, 1.: „Ich sitze voll Entsetzen da, wenn ich die großen Verschiedenheiten sehe, die in den Bibelexemplaren vorkommen, und daß sie täglich zunehmen und die Herausgeber ohne Licht im Finstern wandeln, und Niemand nachforscht, sie zu beseitigen," oder zu Sprüchw. 7, 25.: „Wir alle irren wie Schaafe, jeder seinen Weg gehen wir und Niemand lehrt die richtige Einsicht." Norzi hat zwar am lebhaftesten die Nothwendigkeit gefühlt, dem recipirten hebräischen Bibeltext nachzuhelfen, aber die rabbinische Eingenommenheit für die Masora ließ ihn nicht immer unbefangen den richtigen Weg gehen. Seine vermeintlichen Verbesserungen sind mitunter sogar Verschlechterungen des Textes, und auffallender Weise legt er zuweilen auf das übereinstimmende Zeugniß guter Handschriften viel zu wenig Gewicht (cf. de Rossi, var. lect. P. I. p. XI. P. IV. p. XV.). Indessen ist die Bedeutsamkeit eines solchen Zeugnisses und damit die Nothwendigkeit einer sorgfältigen und umfassenden Vergleichung von Handschriften gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts immer einleuchtender geworden, und Benjamin Kennikott, Professor zu Oxford, faßte sofort den Entschluß, eine solche vorzunehmen. Vom J. 1759 an verglich er theils selbst, theils durch Andere über 400 hebräische Handschriften und gedruckte Ausgaben in und außer England, und wurde dabei namentlich von P. J. Bruns, nachherigem Professor in Helmstädt, unterstützt, welcher in den Niederlanden, Teutschland und Italien die Vergleichung der Handschriften für ihn vornahm. Die Vorbereitungen dauerten bis zum J. 1773, wo erst der Druck des Werkes selbst begann, das bereits viele und große Erwartungen rege gemacht hatte. Der erste Band erschien zu Oxford 1776, der zweite ebendaselbst 1780. Der hebräische Text ist der van der Hooght'sche nach der Ausgabe von Simonis. Unter dem Text sind die Varianten beigefügt mit Angabe der Handschriften und Ausgaben, in denen sie sich finden. In einer ausführlichen Dissertation, die dem zweiten Bande vorangeht, wird die Geschichte des Unternehmens beschrieben und dasselbe zu rechtfertigen gesucht, denn der erste Band hatte den Erwartungen so wenig entsprochen, daß schon vor dem Erscheinen des zweiten verschiedene Stimmen gegen dasselbe sich erhoben. Es wurde ihm hauptsächlich, und nicht mit Unrecht, vorgeworfen, daß er in der Auswahl der zu vergleichenden Handschriften, so wie auch der aufzunehmenden Varianten nicht sorgfältig und kritisch genug verfahren sei, und überdieß auf die Vocalisation, den Unterschied von Keri und Kethib und die Masora überhaupt keine Rücksicht genommen habe. Abgesehen also von dem Resultate, das den gehegten Erwartungen ohnehin nicht entsprach, erregte schon die Verfahrungsweise Kennikott's manche Bedenklichkeiten gegen seine Arbeit. Ein italienischer Gelehrter, Bernard de Rossi, Professor in Parma, der die Mängel und Fehler des Kennikott'schen Werkes am besten erkannte, unternahm es daher, wirklich zu leisten, was Kennikott nur angestrebt hatte. Er besaß selbst gegen 500 Handschriften, theils der ganzen hebräischen Bibel, theils einzelner Bücher und Abschnitte derselben, und war in der Lage, außerdem noch gegen 110 auswärtige Handschriften zu vergleichen oder vergleichen zu lassen, die bei Kennikott's Ausgabe unberücksichtigt geblieben; dazu war er im Besitze der besten vorhandenen Editionen, und wiederum in der Lage, die ihm noch mangelnden in auswärtigen Bibliotheken vergleichen zu lassen. Aus der Unzahl von Varianten, die sich aus der Vergleichung dieser zahlreichen und seltenen Hilfsmittel ergab, traf er eine zweckmäßige Auswahl der wich-

tigeren und wichtigsten und begleitete dieselben mit einer kurzen Beurtheilung ihrer Quellen und ihres Werthes, und berücksichtigte dabei auch die Vocale und die Masora in erforderlichem Grade. Der Text, den er zu Grunde legte, war der van der Hooght'sche, den er aber nicht abdrucken ließ, sondern als bekannt voraussetzte und mit Rücksicht auf ihn die Varianten behandelte. Das Werk erschien in vier Quartbänden zu Parma (1784—88), und 10 Jahre später ein Supplementband (1798). Schon unter den gleichzeitigen Beurtheilern, namentlich auch im protestantischen Teutschland, ist über den ausharrenden Fleiß und die staunenswerthe Leistung eines einzigen Mannes in so kurzer Zeit nur eine Stimme; der Werth der Leistung aber scheint von de Rossi selbst, der ihn in der Dissertatio praeliminaris zum vierten Band ohne alle Ruhmredigkeit ins Licht zu setzen sucht, besser als von seinen Richtern erkannt worden zu sein, welche zum Theil nicht ohne Engherzigkeit seine Arbeit möglichst herabzusetzen suchen (vgl. z. B. Döderlein, auserlesene theologische Bibliothek, Bd. IV. St. 1. S. 1 ff.). Erst durch de Rossi's Arbeit, durch die Kennikott'sche keineswegs, wurde es einigermaßen klar, was sich aus vorhandenen Handschriften und alten Ausgaben für die Berichtigung des recipirten hebräischen Bibeltextes gewinnen lasse; und ein unbefangenes Urtheil kann nicht läugnen, daß die geräuschlos und schnell entstandene de Rossi'sche Arbeit die ruhmredig angekündigte und eine Reihe von Jahren ausfüllende Kennikott'sche weit hinter sich zurückgelassen hat. Auf Grund aber nun der bereits vorhandenen Leistungen mit umfassenderer Benützung der de Rossi'schen Hilfsmittel und gewissenhafter Zuratheziehung der alten Uebersetzungen, wobei die Masora weder unbedingt maaßgebend, wie bei Chajim, noch völlig ignorirt werden dürfte, wie bei Kennikott, ließe sich jetzt immerhin ein fehlerfreierer hebräischer Bibeltext erzielen, als der allgemein recipirte. Die Ausgaben jedoch von Döderlein-Meisner (Leipzig 1793) und Jahn (Wien 1807) sind nur insofern verdienstlich und dankenswerth, als sie die Kennikott'schen und de Rossi'schen Varianten in einer ziemlich reichen Auswahl gemeinnützlicher gemacht haben. [Welte.]

b) Die griechischen des neuen Testamentes. Längst gab es Abdrücke lateinischer und griechischer Classiker, der Vulgata (bis 1500 bereits 80 vollständ. Ausgaben), der teutschen Bibel und durch den Fleiß der Juden auch des hebräischen Urtextes vom A. T., da noch immer eine Ausgabe des griechischen N. T. fehlte. Schon das hergebrachte, wohlbegründete, später zu Trient nur kirchlich explicirte und sanctionirte Ansehen der Vulgata, aber auch das erst wieder erwachende philologische und biblische Studium ließ dessen Bedürfniß damals weniger hervortreten. Das Erste, was vom N. T. gedruckt wurde, sind die Lobgesänge Luc. 1, 42—56. 5, 68—80., angehängt an eine venetianische Ausgabe der Psalmen vom J. 1486. 4., die sechs ersten Cap. Johannis, Anhang zu den Gedichten Gregors von Nazianz, Venedig 1504. 4., und der Prolog Joh. 1, 1—14., besonders abgedruckt zu Tübingen 1514. Der Ruhm, zuerst (im J. 1502) den Plan zu einer biblischen Polyglotte und Gesammtausgabe des griechischen N. T. „zum Wiederaufleben der erstorbenen biblischen Studien" gefaßt zu haben, gebührt dem berühmten spanischen Minister, Erzbischof und Cardinal Ximenes. Er berief mehrere ausgezeichnete Sprachgelehrte nach Alcala (Complutum) und arbeitete unter den wichtigsten Staatsgeschäften selbst mit. Das N. T., der fünfte Theil der Complutensia biblia oder der Bibel von Alcala, war nach der Unterschrift hinter der Apokalypse schon am 10. Januar 1514 gedruckt, das ganze, auch das A. T. umfassende Werk aber, das den Cardinal 15,000 Ducaten (nach dem damaligen Geldwerth geschätzt!) kostete, wurde erst den 10. Juli 1517, vier Monate vor dessen Tod, vollendet. Die Ausgabe verzögerte sich, bis den 22. März 1520 Leo X. die nachgesuchte Erlaubniß zur Veröffentlichung unter großen Lobsprüchen ertheilte. Wie viele und welche Handschriften gebraucht wurden, wie alt und werthvoll sie waren, nach welchen Grundsätzen ihre Lesearten in den Text gewählt wurden, läßt sich nicht entscheiden, da

die Herausgeber gänzlich schweigen und die alten Papiere sammt dem von dem Mitarbeiter Stunika gerühmten Codex Rhodiensis theils vielleicht verschickt oder verloren gegangen, theils von dem Universitätsbibliothekar zu Alcala an einen Feuerwerker verkauft worden sind. Nach den Lesearten zu schließen, hatten die Herausgeber weder den berühmten Codex Vaticanus B. noch andere unserer ältesten Handschriften, sondern jüngere (höchstens 10) aus dem 9ten bis 13ten Jahrhundert, wenn sie auch in der Vorrede relativ und subjectiv „exemplaria vetustissima et emendatissima" genannt werden. Der Vorwurf, sie hätten den Text zuweilen nach der Vulgata geändert, ist nach gründlichen Vertheidigungen und seit jede ihrer Lesearten aus Handschriften belegt werden kann, wenigstens in Bezug auf das N. T. weggefallen, wie denn auch der Complutenser Text mehr von der Vulgata abweicht (in 900 Stell.), als der Erasmische und die neuesten Editionen. Doch mögen sie zuweilen die mit der Vulgata mehr übereinstimmende Lesart vorgezogen und höchstens 1 Joh. 5, 7. aus dem Lateinischen übersetzt haben (vgl. Hefele, Ximenes. S. 120 ff.). Als man zu Basel erfuhr, zu Alcala werde ein wichtiges Werk, wahrscheinlich das griechische N. T. zum Drucke vorbereitet, wollte der Buchdrucker Joh. Frobenius diesem Gewinn versprechenden Unternehmen zuvorkommen, wendete sich etwa im April 1515 an den berühmten Def. Erasmus, und den 16. März 1516 war, nach etwa sechsmonatlicher Arbeit, der Druck bereits beendigt. Diese zweite Fundamentalausgabe, die nach dem Complutenser N. T. fertig, aber vor demselben ausgegeben wurde, und gleichfalls von Leo X. gutgeheißen ist, wurde unter stellenweiser Zuziehung einiger Kirchenväter aus etwa acht jüngern, meist Basler Handschriften ohne die nöthige Sorgfalt und Genauigkeit übereilt gefertigt, obwohl Erasmus an Gelehrsamkeit und kritischem Blick vielleicht Alle übertraf. Er folgte auch Conjecturen, änderte und ergänzte aus der Vulgata, besonders den Schluß der Apokalypse, da in seinem einzigen Codex für dieselbe das letzte Blatt fehlte, und übersah viele Fehler seiner Gehilfen Capito und Oecolampadius. In den vier folgenden Ausgaben benützte Erasmus weitere Handschriften und Kirchenväter. In der zweiten (1519), aus der Luther das N. T. übersetzte, verbesserte er etwa 330, in der dritten (1522) etwa 118 Stellen und nahm erst jetzt 1 Joh. 5, 7. aus einem britannischen Codex auf. Bei der vierten (1527) konnte er auch die Complutenser Ausgabe benützen, aus der er vorzüglich in der Offenbarung gegen 90 Stellen änderte. Von der vierten weicht die fünfte (1535) nur an vier Stellen ab. Im Uebrigen stellte Erasmus neben den Urtext eine von ihm bearbeitete lateinische Uebersetzung, zugleich gab er Varianten, Einleitungen, Anmerkungen, Vertheidigungen nebst der Dedication an Leo X. und dessen Antwort. — Die neutestamentliche Grund- oder Fundamentalausgabe (editio princeps) ist demnach eine doppelte, die Complutenser und die Erasmische. Nachdem so der Anfang gemacht war, erschienen, meist in buchhändlerischem Interesse und bald von der ungebührlich auf den Urtext pochenden Reformation begünstigt, rasch eine ganze Legion Ausgaben. Sie folgten aber einer der beiden Grundausgaben, oder beiden zugleich, höchstens mit einigen Aenderungen nach Handschriften. Der Erasmischen folgen über 20 Baseler Ausgaben von 1523 bis 1586, der Complutenser die sieben Ausgaben von Plantin zu Antwerpen von 1564 bis 1612, die fünf Genfer von 1609 bis 1632 u. a., besonders auch die Pariser Polyglotte und die früher unter Katholiken viel verbreitete Edition von Goldhagen mit Varianten, Mainz 1753. Der Erasmischen und Complutenser folgen die Hagenauer Ausgabe 1521, 4., und deren Straßburger Nachdrücke 1524, 1534 bei W. Köpfel (Cephalaus) und die Antwerper Polyglotte. Etwas selbstständiger sind: das N. T. des Andreas Asulanus (der dritte Theil einer griechischen Bibel) aus der Aldinischen Officin zu Venedig 1518 fol. mit einigen Aenderungen des Erasmischen Textes aus unbekannter Quelle („nullis vetustiss. exempl. collatis"), besonders in der Apokalypse; die Ausgabe des Sim. Colinäus, Paris 1534, 8., die

bald mit den Complutensern, bald mit Erasmus stimmt und 750 wohl nach Handschriften geänderte Stellen enthält, wobei aber fast immer die leichtere Lesart der schwereren vorgezogen ist, und die griechisch-lateinische Ausgabe des Verlegers Jac. Bogardus, Paris 1543, 8., mit Erasmischem Text und 130 Abweichungen. Bedeutender an sich und wegen spätern Gebrauchs sind die Stephanischen Ausgaben. Der gelehrte Pariser Buchhändler Robert Stephanus, dem die Schätze der königlichen Bibliothek zu Gebote standen, folgte in seiner ersten und zweiten Edition, Paris 1546 und 1549 in 16. (editio mirifica), bis auf einige Stellen dem Complutenser Text, der ihn nebst andern Editionen bei seiner Arbeit unterstützt habe und „miro consensu" meist mit seinen Codices übereinstimme. Die wichtigste aber ist die sehr schöne dritte, Paris 1550, fol. (editio regia), das Orginal vieler folgenden Ausgaben und der eigentliche Stephanische Text der Kritiker. Sie enthält den Text der fünf Erasmischen mit Aenderungen, und gibt am Rande unter Bezeichnung mit griechischen Buchstaben die hauptsächlichsten Abweichungen der Complutenser und der 15 von dem Sohne Heinrich St. excerpirten Handschriften. Die vierte Ausgabe, 1551, 8., wahrscheinlich in Genf gedruckt (R. St. war Calvinist geworden) mit der Vulgata und der lateinischen Erasmischen Uebersetzung ist im Griechischen nur ein Abdruck der dritten und enthält zuerst unsere Versabtheilung. Eine fünfte erschien nach des Vaters Tod bei Robert Stephanus jun., Paris 1569, 16. Der einen oder andern Stephanischen Ausgabe folgen: ed. Oporin. Bas. 1552, 16.; ed. Wechel. Franc. a. M. 1597, fol. 1600, 1616, 1661, fol.; Beyling. Bas. 8.; Crispin. Gen. 1553, 16. 1563, 12. 1604, 16.; Froschower. Turic. 1559, 1566, 8. — Eine neue, freilich nicht glückliche Recension des Textes gab aber Calvin's Schüler Theodor Beza (s. d. A.). Er hatte die bisherigen Editionen und Varianten, die schriftlichen Vergleichungen vieler Handschriften und Ausgaben durch Heinrich Stephanus, treffliche Codices, darunter den codex Cantabrig. und Claramontanus, die syrische Peschito und eine arabische Uebersetzung, also weit mehrere Hilfsmittel, als seine Vorgänger. Daraus und aus mehreren Citaten der Väter bearbeitete er nun unter Zugrundlegung der dritten Stephanischen Ausgabe, von der er indeß seltener und nicht immer glücklich abwich, vier Editionen in Folio, die erste 1565 (der englischen Elisabeth dedicirt), die zweite 1582, die dritte 1589, die vierte 1598, neben denen sechs Handausgaben in 8. hergingen. Neben den griechischen Text stellte Beza die Vulgata und seine eigene lateinische Uebersetzung, und fügte unten kritische und exegetische Noten bei. Er wird der Nachlässigkeit, Ungenauigkeit und Inconsequenz beschuldigt und mit seiner Zeit, die weder die Handschriften genau verglich, noch gute und feste kritische Grundsätze hatte, entschuldigt. Seine Gelehrsamkeit indeß und daß er Calvin's Schüler war, gab seinem Texte unter seinen Glaubensgenossen, besonders in England, Holland und der Schweiz, großes Ansehen. — Im Anfang des 17ten Jahrhunderts entstand aus den bisherigen Leistungen der gemeinübliche, der textus receptus. Die speculirenden Buchhändler, Gebrüder Elzevir in Leyden, verbreiteten in vielen sehr starken, schönen und niedlichen Auflagen (die erste von 1624 in 16. und die zweite von 1633 in 12. u. s. w.), eine von unbekannter Hand gefertigte Textesrecension, welche die dritte Stephanische Ausgabe zur Grundlage hat und, wo sie (etwa 100 Stellen) von dieser abweicht, in der Regel dem unkritischen Beza folgt (vgl. Griesbachs Vorrede zu seiner Ausgabe des N. T.). Die willkürliche Mischung der Lesarten in den vielen bisherigen verwirrenden Ausgaben, die einen festen Text sehr wünschenswerth machten, die schöne, bequeme Ausstattung, der correcte Druck, die emsige Betriebsamkeit der Verleger in allen Ländern und unter allen Confessionen, die glückliche oder unglückliche Keckheit, womit sie ihren Text schon in der zweiten Auflage als „textus ab omnibus receptus" ankündigten, sowie der Umstand, daß selbst gelehrte Männer, z. B. der Oratorianer Morinus, für den französischen Clerus Elzevirische Abdrücke besorgten, auch die unzähligen folgenden Ausgaben durch Beifügung der Varianten

„aus allen Hauptausgaben und Handschriften" oder durch Beigebung freilich sehr unvollkommener kritischer Grundsätze stets den Reiz der Neuheit für sich gewann: all dieß, aber keineswegs eine kirchliche oder sonstige Auctorität, noch auch innere Güte bewirkte, daß dieser Elzevirische oder Beza-Stephanische Text in der That „im Allgemeinen fast für zwei Jahrhunderte textus receptus und fast unantastbar wurde." Jetzt ist ihm nur mehr der Name geblieben und daß ihn die Kritiker in der Regel zum Ausgangspunct ihrer Bemühungen machen. — So großen Werth die bisherigen Leistungen haben, so sind sie doch nur Anfänge. Man griff nach den nächsten Codices, ohne ihren Werth zu beurtheilen, oder sie ganz und diplomatisch zu vergleichen, oder an den Reichthum im Dunkel der Bibliotheken unter allen Nationen zu denken, wußte die Uebersetzungen und alten Citate nicht allseitig zu schätzen und zu gebrauchen, und hatte so wenig ächt kritische Grundsätze, als frühere Abschreiber. Von nun an aber erhalten wir zuerst durch englischen, hernach durch teutschen Fleiß und Scharfsinn reichere und kritischere Variantensammlungen und Ausgaben. Brian Walton ließ im fünften Theile der Londoner Polyglotte 1657 die dritte Stephanische Ausgabe abdrucken, setzte die Abweichungen des berühmten Codex Alexandrinus darunter, fügte auch die syrische, arabische, äthiopische und persische Uebersetzung, je mit einer Uebertragung ins Lateinische, und die Vulgata bei, und gab im sechsten Theile neben dem kritischen Apparat für das A. T. nach trefflichen Prolegomenen einen großen Reichthum Lesearten aus frühern Ausgaben und Sammlungen und 16 größtentheils noch nicht verglichenen Handschriften, darunter freilich auch die Velezischen Varianten, ein Werk des Betrugs. John Fell, nachmals Bischof von Oxford, gibt in seiner anonymen Ausgabe des N. T., Oxford 1675 in 8., den textus receptus, aber mit einer reichen Variantensammlung aus dem Walton'schen und Curcelläischen Apparat und 18 fast sämmtlich neu verglichenen Handschriften und der gothischen und memphitisch-koptischen Uebersetzung; auch sind die Caryophilischen oder Barberinischen Lesearten beigefügt, welche Caryophilus, ein Cretenser, auf Befehl Papst Urban's VIII. in der Mitte des 17ten Jahrhunderts aus 22 römischen Handschriften gesammelt, Possinus in der Catena in ev. Marci, Rom. 1673, aus des Cardinals Barberini Bibliothek herausgegeben und protestantischer Eifer erfolglos für Betrug erklärt hat. John Mill aber, von Fell aufgemuntert und unterstützt, leistete durch dreißigjährige Arbeit, während welcher er mit Richard Simon's Ansichten bekannt wurde, ungleich mehr als seine Vorgänger. Er schickte in seiner nur 14 Tage vor seinem Tode erschienenen Ausgabe des N. T., Oxford 1707, fol., reiche Prolegomena voraus, und theilte unter dem Texte der drei Stephanischen Editionen über 30,000 Varianten aus noch gar nicht oder nicht genau verglichenen Handschriften und den meisten alten Uebersetzungen und Kirchenschriftstellern mit. Besonders verdienstlich aber ist, daß er die Documente nicht bloß an einzelnen Stellen, sondern meist ganz und genau verglich, und angab, in welchem jede Leseart sich finde, wo, wie beschaffen, wie alt und werthvoll es sei. So erst erhielt die Kritik eine sichere Basis. — Jetzt treten die Teutschen auf, zuerst der Tübinger Professor Johann Albrecht Bengel (s. d. Art.). Schon als Jüngling wurde er durch die Varianten von ängstlichen Zweifeln an der Bibel, der einzigen Quelle seines Glaubens, gequält, brütete, furchtsam schweigend, um sich zu helfen, lange über dem Mill'schen Werk und kam so zu eigenen Forschungen. In seiner Ausgabe des N. T. Tübingen 1734, 4., gab er eine neue Textesrecension, aber nicht direct. Er ließ nämlich wegen des immer noch fast unantastbaren Ansehens des textus receptus ängstlich vorsichtig diesen abdrucken, nur nahm er solche von ihm gebilligte Lesearten in denselben auf, die schon früher in einer Ausgabe gestanden hatten, und wich von diesem Grundsatze bloß in der Apokalypse ab. Unten fügte er die auserlesensten Varianten mit Beurtheilung ihres Werthes durch Buchstaben bei. In der zweiten Hälfte gibt er seine kritischen Grundsätze, einen reichen kritischen Apparat,

unter Anderem aus 22 von und für Bengel zuerst verglichenen Handschriften, und einen apologetischen Epilog. Ohne diesen Apparat, den Dav. Burk, Tübingen 1763, 4., mit mehreren Vertheidigungsschriften Bengels besonders abdrucken ließ, erschienen von 1734 bis 1790 sechs Handausgaben, die letzte von E. Bengel, dem Sohne. Bengels bleibendes Verdienst ist indeß nicht sowohl die Vermehrung und Verbesserung des Apparates, sondern daß er durch Mill und eigene Uebung zuerst zur Entdeckung der Textesverwandtschaft der Documente gelangte, wodurch sie auf einige wenige, nach ihm zwei, Stimmen zurückgeführt werden können, und das kritische Geschäft weit leichter, einfacher und sicherer wird. Beim bisherigen bloßen Zählen der Zeugen für und gegen eine Lesart war man dem Zufall preisgegeben, und das Geschäft eigentlich ein unendliches, ja unmögliches, sofern alle vorhandenen, verborgenen und verlorenen Zeugen hätten abgehört werden sollen. — Joh. Jak. Wetstein, wegen Verdachtes socinianischer Grundsätze aus seiner Vaterstadt Basel vertrieben, besuchte, rüstig, talentvoll und gut vorbereitet, die großen Bibliotheken Frankreichs, Englands, Teutschlands und der Niederlande, beschrieb, beurtheilte und verglich mit bewunderungswürdigem Fleiße eine Menge gebrauchter und ungebrauchter Handschriften, gab jeder ihr eigenes Zeichen, enträthselte z. B. mit Mühe und Glück, jedoch nicht genügend, den berühmten Codex rescriptus Ephræmi Syri (C.), benützte zuerst die syrische Philoxeniana, und brachte mehr Licht und Ordnung in den kritischen Vorrath. Er hatte ungefähr mit Bengel angefangen, aber theologische Streitigkeiten ließen seine Ausgabe des N. T., Amst. 1751 und 1752, 2 Bde. fol., erst 17 Jahre später, in Bengels Todesjahr erscheinen. Nach trefflichen Prolegomenen, die schon 1730, 4., anonym edirt worden waren, gibt er, durch obrigkeitlichen Befehl gezwungen, den textus receptus, unter diesem stehen mit kurzer Beurtheilung durch Zeichen die von ihm für richtiger gehaltenen Lesearten, die indeß mit Ausnahme der Apokalypse meist unwesentliche sind. (Den Text, wie er ihn hatte herstellen wollen, ließ Wilh. Bowyer abdrucken, Lond. 1763. 2 Vol. 4.) Hierauf folgt auf jeder Seite der kritische Apparat und den übrigen Raum nimmt ein aus lateinischen und griechischen Classikern, Rabbinen und Kirchenvätern zusammengetragener eigenthümlicher, dem Rationalismus dienender historisch-philologischer Commentar zur Erklärung biblischer Geschichte, Wörter, Bilder und Aussprüche ein. Wetstein steht durch Genauigkeit, Reichthum und lichtvolle Ordnung des Apparates weit über Bengel, bekämpfte aber mit Heftigkeit dessen Textesverwandtschaften und darauf gebaute kritische Grundsätze, zählte nach alter Weise die Zeugen, hatte ein ungerechtes Vorurtheil gegen die lateinische Version und ließ höchstens einigen alten Codices Gerechtigkeit widerfahren. — Die Vorzüge der bisherigen, besonders der beiden letzten Leistungen wußte in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts, da alle äußern Fesseln gefallen waren, Joh. Jak. Griesbach, Professor der Theologie zuerst in Halle, dann in Jena, zu vereinigen. Von Bengel adoptirte er den von seinem Lehrer Semler gebilligten und verbesserten Weg, die Zeugen nach ihrer Verwandtschaft in Familien (eigentliche oder uneigentliche „Recensionen") einzutheilen und nach ihren eigenthümlichen Fehlern und Vorzügen gegen einander abzuwägen, wobei er auch Ton und Diction der neutestamentlichen Schriftsteller scharfsinnig in Berechnung zog; mit Wetstein theilt er das Verdienst, den kritischen Apparat durch eigene Vergleichungen und die Arbeiten von Knittel und Blanchini vermehrt und verbessert (vgl. seine Symbolae criticae. Hal. 1785. 93. 2 Voll. 8.) und zu bequemerem Gebrauch verarbeitet zu haben. Uebrigens folgte er dem textus receptus und behandelte ihn immer noch mit zu viel Respect. Zuerst erschien seine Synopsis der drei ersten Evangelien, Halle 1774. 8., sodann das Evangelium Joh. und die Apostelgeschichte, Halle 1775, und in demselben Jahre der zweite Theil des ganzen N. T., welchem 1777 die Evangelien ohne synoptische Zusammenstellung mit der Apostelgeschichte folgten. Fast zu gleicher Zeit, 1776 und 1784, erschien zu London eine Ausgabe (2 Voll. 8.) von Harwood, in welcher

der recipirte Text nach dem Cod. Cantabr. und Claramont. verbessert ist. Nun wuchs aber der Apparat noch mehr. Chr. Fr. Mathäi lieferte in seiner Ausgabe des N. T., Riga 1788. 8. (vorher einzeln erschienen vom Jahr 1782—88) die Resultate seiner sorgfältigen und vollständigen Vergleichung von über 100 meist Moskauer Handschriften, die ohne ihn wohl noch lange verborgen geblieben wären, gab gute Beschreibungen und gestochene Schriftproben derselben, und eine dem textus receptus nahe kommende Textesgestaltung unter Beifügung der Vulgata und einer Auswahl alter und neuerer Scholien. Er hält die alten alexandrinischen und occidentalischen Handschriften, die Citate der Väter und die alten Uebersetzungen für unzuverlässig, verwirft mit Heftigkeit das ganze Recensionensystem Bengels und Griesbachs und findet den ächten Text allein in seinen jüngern Moskauer Handschriften. Eine andere Bereicherung erhielt die Kritik durch das N. T. von Fr. C. Alter, Wien 1786. 2 Bde., worin der Text eines Wiener Codex mit Varianten aus 21 andern Wiener Handschriften und der slavischen, koptischen und lateinischen Version geliefert wird. Besonders aber zeichnete sich in diesem allgemeinen Wetteifer And. Birch, Professor in Kopenhagen, aus. Er verglich für die ihm übertragene königlich dänische Ausgabe des N. T. mit Adler und Moldenhauer in Rom, Venedig, Florenz, Wien, Spanien und Kopenhagen mehr als 100 Handschriften, darunter den berühmten Codex Vaticanus (B.) — diesen freilich nur flüchtig —, und erhielt auch mehrere sehr wichtige Vergleichungen. So erschienen zuerst die Evangelien, Hafn. 1788, mit Stephanischem Text und der reichen Variantensammlung. Der große Brand in Kopenhagen aber vernichtete nicht nur eine große Zahl der Abdrücke dieses I. Theiles, sondern auch die Vorräthe für den II., und Birch gab nun 1800 seine Collationen für die Apostelgeschichte, die Briefe und Apokalypse besonders heraus. Den bisherigen Zuwachs vermehrte Griesbach durch neue Auszüge und Verbesserungen aus Uebersetzungen und Vätern, und verarbeitete am Abende seines thätigen Lebens den ganzen Reichthum zu seiner zweiten Ausgabe des N. T., Halle und London 1796 und 1806. II. Theile, ein Werk, mit dem die Kritik ihren Culminationspunct erreicht zu haben schien, und das auch bis in die neueste Zeit ein unentbehrliches, aber nicht mehr genügendes Handbuch für den Kritiker geblieben ist. Die Entscheidungsgründe seines Verfahrens hat Griesbach ausführlicher dargelegt in seinem Commentarius crit. in text. N. T. 2. Partic. Jen. 1802. Eine viel verbreitete Handausgabe erschien in Leipzig 1805. 2 Voll. 8. und eine Prachtausgabe ebendas. 1803—7. 4 Voll. fol. nur der Text cum selecta lect. var. — Schon haben durch Vergleichung und Beschreibung mehrerer Handschriften Wilh. Fr. Rink in seiner Lucubratio critica, Basel 1830, und Joh. Mart. Aug. Scholz den kritischen Vorrath vermehrt, letzterer besonders in seiner neuen Ausgabe des N. T., Leipzig 1830. 36. 4., mit ausführlichen Prolegomenen, einem formal neuen, material aber meist mit Griesbach stimmenden Text und sehr reichem kritischen Apparat. Scholz hält den constantinopolitanischen jüngern Text für den ächten und unverdorbenen, dagegen den von Griesbach sogenannten occidentalischen und alexandrinischen für das Erzeugniß der in den ersten drei Jahrhunderten herrschenden Ungebundenheit ägyptischer Grammatiker. Jenen leitet er von dem in Griechenland, Kleinasien und Syrien verbreiteten ursprünglichen Texte ab, welcher vermöge der mit dem 4ten Jahrhundert herrschend gewordenen Gewissenhaftigkeit gegen die hl. Schriften sorgfältig fortgepflanzt worden. Allein in diesem System ist Alles hypothetisch, ja dasselbe von Tischendorf (Prolegg. ad edit. N. T. p. V. sqq.) und Lachmann (vgl. seine Praefatio zu seinem N. T.), unter anderm zu Gunsten unserer Vulgata, widerlegt. Die bedeutendste neuere Erscheinung aber ist die formal völlig neue, material aber gegen die bisherigen ganz unverfängliche Textesrecension von dem Berliner Philologen und Kritiker Karl Lachmann. Zuerst erschien sie in einer Handausgabe des N. T., Berlin 1831, in kl. 8. ohne allen Apparat, nur mit Angabe der Abweichungen vom textus receptus

und der Verweisung auf die Rechenschaft in den Heidelberger Studd. und Kritt. 1830. S. 817 ff. Da sie nun ohne Zeugnisse unbrauchbar war und bloß auf Treue und Glauben ruhte, so erschien (Berlin 1841, 8.) der I. Theil (Evangelien) einer größern Ausgabe mit einer sehr ausführlichen und instructiven Vorrede. Oben steht der griechische Text, unten die nach mehreren Handschriften, besonders einer Fuldaer, kritisch bearbeitete Hieronymiana, etwas abweichend von unserer kirchlichen Sixtinisch-Clementinischen Vulgata, und den mittlern Raum nimmt der kritische Apparat ein, den der Theologe Ph. Buttmann möglichst präcis und bequem zusammenstellte. Den textus receptus („non emendabilis, sed rejiciendus") nimmt Lachmann mit Recht nicht einmal mehr zum Ausgangspunct und wirft die Beurtheilung einer Lesart aus innern Gründen, die auch bei Griesbach eine große Rolle spielte und gewöhnlich so subjectiv wird, vorläufig ganz weg; zuerst, sagt er, müsse der Text rein nach äußern Auctoritäten hergestellt werden und sollte auch zunächst eine sinnlose Lesart erscheinen, darauf folge die Exegese und aus dieser gehe in Verbindung mit den äußern Zeugen die etwaige Emendation hervor. Darum braucht aber nicht der Exeget jene innere Begründung und Verbesserung auf die Seite zu legen, um so weniger, als die rein objective Kritik ihre Aufgabe noch lange nicht vollständig gelöst haben wird. Da Lachmann die innern Gründe bei Seite legt, so konnte er unsern Documenten gemäß nicht unmittelbar den ächten, sondern nur den erweislich ältesten, vom 2ten bis 4ten Jahrhundert in den verschiedenen Ländern verbreiteten Text geben wollen. Sofort war nach Vätern, Handschriften und Uebersetzungen zu ermitteln, wie die hl. Schriften in jener ältesten Zeit im Orient und Occident gelautet haben. Hiebei hat er wenige, aber die ältesten und besten Zeugen gebraucht; andere waren nach seinem Plane zu jung, z. B. Chrysostomus oder ihre Lesearten, z. B. des Athanasius und Eusebius, lagen nicht vollständig und sicher genug vor. Die Uebersetzungen hat Lachmann mit Ausnahme der Itala und Hieronymiana vorläufig ganz bei Seite gelassen, da ja, „in tam immenso labore" vorerst die griechischen und ältesten Documente besser zu benützen seien. Von den jüngern (constantin.) Handschriften sagt er: sie können wohl einen alten Text haben, nach guten alten Documenten abgeschrieben sein, sind es aber nicht, und man sieht nicht ein, warum den alten Handschriften schlechte Codices zu Grunde liegen sollen, da dieselben zudem mit den ältesten Vätern stimmen, die gewiß keine schlechte wählten. Unter den Orientalischen habe er die Palästinenser, Syrer und Alexandriner nicht besonders behandelt; wer es besser mache, möge ihn tadeln; die aber Nichts thun und immer nur „in cassum" meinen und befehlen, bittet er zu schweigen. Zur Ermittlung des orientalischen ältesten Textes gebraucht er nur den Origenes, der mit seinen „vielen Zeugnissen" sicher und vollständig vorlag und von Buttmann genau revidirt wurde, und die ältesten und glaubwürdigsten Uncialhandschriften, die ehrwürdigen Codices A. (Alexandrinus), B. (Vaticanus) und C. (Ephraemi Syri), von denen der erste längst von Woide, der letztere jüngst von Tischendorf edirt worden ist, während Angelo Mai an einer Ausgabe des Cod. B. eben arbeitet. Zur Ermittlung des occidentalischen ältesten Textes gebraucht Lachmann den Irenäus (Uebersetzer), Cyprian, Hilarius Pictav. und Lucifer Calaritanus, so wie die besten Documente der uralten lateinischen Uebersetzung. Hätten wir noch die ältesten griechischen Codices, die vor dem Ende des 2ten Jahrhunderts nach dem Occident kamen und Irenäus und die lateinischen Uebersetzer hatten, so müßten wir nicht „pro fontibus rivos" (Uebersetzungen) gebrauchen; aber wir haben leider kaum zwei solcher Documente für die Paulinischen Briefe (Cod. Claramontanus und Cod. Bœrnerianus). Da so die Gefahr nahe lag, in den übrigen neutestamentlichen Schriften in den Wortformen und was sonst lateinisch nicht genau wiedergegeben werden konnte, zu sehr, mit Vernachlässigung der übrigen Gegenden, den Aegyptiern zu folgen; so leistete hierin der Codex Cantabrigiensis (graeco-latinus) in den Evangelien und der Apostelgeschichte einige Hilfe, sofern er ohne Zweifel nach einem zwar sonst, aber

nicht im Grammatischen corrumpirten alten occidentalischen griechischen Exemplar abgeschrieben ist. Eine andere Gefahr wendet die kritisch hergestellte Hieronymiana ab. Da nämlich das Alter des Textes der oben genannten drei Hauptcodices noch nicht ganz sicher bestimmt werden konnte, so könnten ihre von den ältesten lateinischen abweichenden Lesearten mitunter jünger als das 4te Jahrhundert sein. Allein mit diesen stimmt allemal jene von Hieronymus nach guten Handschriften vorgenommene Verbesserung der ältesten lateinischen Uebersetzung, „ut in illa graeca exemplaria vix quicquam novicii ascitum esse appareat." Dem Gesagten zufolge bezeichnet Lachmann einen neuen Abschnitt in der neutestamentlichen Kritik. Zudem hat er durch sein Beispiel gezeigt, wie der kritische Apparat zu verbessern ist, hat den Kritikern manche wohlthätige, wenn auch bittere Wahrheit gesagt, uns, was schon Bentley beabsichtiget, „ab insana variarum lectionum mole" befreit und die Vulgata zu verdienten Ehren gebracht, während Andere aus Unkenntniß, aus Ueberschätzung der gewöhnlichen jungen griechischen Handschriften und „cœca quadam ac stulta superstitione" die lateinischen Uebersetzungen ohne Unterschied verachten. Seine Mängel, die er offen gesteht, bestehen nur darin, daß er erst den Anfang gemacht hat und seine Arbeit junge Kräfte wecken soll. Bei vollständigerer und zahlreicherer Vergleichung möge sich Manches anders gestalten, und später könne man auch zu jüngern Documenten herabsteigen. — Unmittelbar vor der 2ten Lachmann'schen Edition erschien eine Ausgabe mit einer neuen, nicht mit Lachmann stimmenden Textesrecension, ausführlichen Prolegg. und kurzem kritischen Apparat von A. F. L. Tischendorf, Leipzig 1841 in gr. 12. Sie wird als zu rasch, in ihrem Apparat nicht vollständig, deutlich und bequem von Lachmann bezeichnet, wie denn der Verfasser alsbald in seiner 2ten Pariser Ausgabe, 1842, Verbesserungen vornehmen und noch mehrere für die noch nicht verkauften Exemplare seiner 1ten Ausgabe seinem Verleger zusenden mußte. Uebrigens ist sein dem Erzbischof Affre von Paris gewidmetes N. T. graece et latine, Paris 1842 in 4., besonders für Katholiken interessant. Er hat darin neben die kirchliche Vulgata den ihr möglichst entsprechenden griechischen Text nach den griechischen Documenten gestellt, und ist in allen das Lateinische der Vulgata nicht berührenden Puncten seiner griechischen Ausgabe des N. T. gefolgt. Hinten gibt er die Abweichungen Griesbach's und der dritten Stephanischen Edition und die Zeugen für die nach der Vulgata recipirte Lesart, nur an ganz wichtigen Stellen sind die dieser entgegenstehenden Zeugen ausdrücklich, nicht bloß durch Griesbach mittelbar angezeigt. Seine Absicht war übrigens, das Studium des Griechischen bei den Katholiken (!) zu fördern und ein besonderes Document über die Beschaffenheit der alten Zeugen und den Charakter der Vulgata zu geben. — Handausgaben, die den Text nach einer der bisherigen kritischen Ausgaben, besonders Griesbach's, enthalten, zum Theil mit kritischem Apparat, sind erschienen: von H. A. Schott „secundum editiones probatissimas", mit einer exegetisirenden lateinischen Uebersetzung und kurzem kritischen und exegetischen Apparat, zuletzt Leipzig 1839 in 8.; von G. C Knapp nach selbstständiger Recognition Griesbach's, zuletzt, ed. 5., 1840; von J. A. H. Tittmann mit mehr Annäherung an den text. recept. Leipzig 1828. in 12., neu recognoscirt von A. Hahn, Leipzig 1840; von J. S. Vater nach einer Recognition Griesbach's und Knapp's 1824; eine andere Recognition Knapps mit Rücksicht auf Griesbach und Lachmann gab A. Göschen, Leipzig 1832; noch eine andere Knapp's mit noch ausgedehnterer, aber durchaus präciser Bezugnahme auf neueste Erscheinungen C. G. G. Theile, Leipzig 1844 in 16.; auch von F. A. A. Näbe erschien eine Ausgabe „ad optimas recensiones" mit einer lateinischen Uebersetzung und ausgewähltem Apparat. Als eigentliche Handausgabe gefällt besonders Theile durch das bequeme niedliche Format, den guten und correcten Druck, die Trennung der Verse, die kurzgefaßten lateinischen Ueberschriften, die Angabe der Capitel und Verse oben auf jedem Blatte, die Bezeichnung neuer Abschnitte, die

reichlichen Parallelstellen und den möglichst reichen und kurzen Apparat. Im Anhange gibt er in zwei Registern einen „Recensus locorum V. T. in Novo," und das Verzeichniß der protestantischen Perikopen. Andere griffen für den Handgebrauch nach dem alten Text zurück. So gab Gratz den Complutenser, mit den Varianten der R. Stephanischen 3ten, der Matthäi'schen und Griesbach'schen Ausgabe und der Vulgata zur Seite, Tübingen 1821; und L. van Eß den Esramischen der fünften Ausgabe, mit den Varianten der vier ersten und der Complutenser, der R. Stephanischen (mirifica), der Matthäi'schen und der Griesbach'schen Ausgabe und der Vulgata zur Seite nebst Parallelstellen, Tübingen 1827. Auch der textus receptus ist wieder, z. B. Basel 1825, neu abgedruckt worden. Eine neue Textesrecension verspricht W. F. Rink. Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann. Jahrg. 1842, S. 556. [Graf.]

Bibelgesellschaften sind die ordentlich constituirten Vereine zur Mittheilung von Bibeln an alle Menschen. Sichtbar liegt ihnen der ehrwürdige Gedanke der von Christus gebotenen Mission Matth. 28, 19. und 20. zu Grunde, aber leider entstellt. Lange ließ der Protestantismus, dem ausschließlich jene Vereine angehören, die Mission ganz aus dem Auge, theils mit sich selber zu sehr beschäftigt, theils aus ganz consequenter Nichtbeachtung dieser Idee, welche nur von dem von Christus berufenen Stande getragen werden kann und den gerade der Protestantismus in seiner Lehre vom allgemeinen Priesterthum mit der Welt confundirte. Die Fortschritte aber der katholischen Kirche in Asien, das Erwachen der practischen (pietistischen) Schule und englisches Handelsinteresse forderten ebenfalls zur Mission auf, deren Hauptaufgabe allgemeinste Verbreitung der Bibel in allen möglichen Sprachen sein sollte. Der erste Gedanke hiezu erwachte im 17ten Jahrhundert in Spener und Franke, worauf der Baron Hildebrand von Canstein eine Bibelanstalt in Halle, unter dem Namen der Canstein'schen bekannt, ins Leben rief, wobei man zunächst nur das seit der Reformation anerkannt verwahrloste Volk lutherischer Confession im Auge hatte. Derselbe Mißstand zeigte sich auch in England und man verfiel auch dort auf dasselbe Mittel. Schnell erweiterte sich daselbst der Gesichtspunct und man verband mit dem nächsten Zwecke zugleich den der Christianisirung der Heidenwelt. Die britische und ausländische Bibelgesellschaft gründete sich und begann ihr Werk mit dem J. 1804, nachdem sie die seit 1795 bestehende Missionsgesellschaft in sich aufgenommen hatte. Die Bibel sollte ohne allen Commentar verbreitet werden. Der jährliche Beitrag von einer Guinee macht Jeden zum Mitgliede der Gesellschaft, die Entrichtung von 10 Guineen auf einmal zum lebenslänglichen Mitgliede. Noch größere Beiträge berechtigen zu höheren Posten und zum Stimmrechte in den Versammlungen. Ein Committee theils aus Laien, theils aus Geistlichen (bischöflichen wie dissentirenden) bestehend, besorgt die Geschäfte und ernennt die Beamten, welche sind: ein Präsident, zwei Vicepräsidenten, drei Secretäre und Assistenten. Auf Kosten der Gesellschaft reisende Agenten betreiben ihre Sache im Auslande. Es bildeten sich in England und Teutschland Hilfsgesellschaften, die wieder in allen protestantischen Diöcesen ihre Filial- oder Töchtergesellschaften haben. Diese bekommen jährlich nach Bedürfniß eine Anzahl Bibeln oder auch nur Neue Testamente theils gratis, theils zu herabgesetzten, theils vollen Preisen, und stellen Kirchen- und in manchen Gemeinden auch Hauscollecten an, deren Ertrag der Gesellschaft zufließt. Dabei fehlt es nicht an großen und kleinen Vermächtnissen, so daß die Einnahmen sehr bedeutend sind, wenngleich die guten Teutschen staunend nach Englands Leistungen und vermeintlicher Großmuth blicken, bis sie einmal sehen, was sie geopfert und was England gewonnen hat; denn mag auch dort Begeisterung für die Sache sein, der Engländer gibt nur berechnend, d. h. im wohlverstandenen Interesse seines Handels und seiner Politik. Dieß ermäßigt sehr unsere Verwunderung über die äußerlich betrachtet großen Resultate dieser Bibelgesellschaften und ihrer 630 Hilfsgesellschaften, wenn

es auch wahr ist, daß sie die Bibel in 159 Sprachen und Dialecten und darunter in 107 ganz neuen Uebersetzungen und in mehreren Millionen Exemplaren in allen Welttheilen umgesetzt haben, daß jährlich gegen eine Million Thaler darauf verwendet und die glänzendsten Jahresberichte ausgegeben werden. Wir haben die Sache nur von zwei Standpuncten zu betrachten, vom katholischen, und den Protestanten gegenüber von dem des Erfolges. Die katholische Kirche kann vorweg in dieser maaßlosen Verbreitung der Bibel nicht die vorgeschützte Ehrfurcht gegen die Bibel erkennen. Sie hat Christi Wort im Auge, wornach man das Heilige nicht den Hunden und die Perlen nicht den Schweinen preisgeben darf. Bei aller Liebe zur Heidenwelt bleibt diese wenigstens ohne Belehrung und Zurichtung der Bibel unwürdig. Ist es Verehrung gegen die Bibel, sie jeder Uebersetzung anheimzugeben? Ist es Verehrung gegen sie, sie ganz oder verstümmelt in die Welt wandern zu lassen? Denn vor einigen Decennien fiel es den Engländern ein, die sog. Apokryphen (die deuterokanonischen Schriften: Tobias, Judith, Weisheit Salomo's, Sirach, Baruch, die zwei Bücher der Maccabäer, und einige Stücke in Daniel und Esther) wegzulassen und trotz allen Vorstellungen teutscher Theologen die Bibel so abgekürzt zu versenden. Schützt man den Zweck der Mission oder die Christianisirung vor, so ist man in noch größerem Nachtheile der katholischen Kirche gegenüber. Wo belehrt und bekehrt das todte Wort? Es ist eine herrliche Kerze; aber angezündet kann sie nur von der Kirche, ihr rechter Gebrauch nur von ihr gelehrt werden. Die Kirche konnte sich daher an solchem Unternehmen in keiner Weise betheiligen, ja selbst der Staat konnte nicht gut dazu sehen, wie denn Oestreich die Bibelgesellschaften im J. 1817 geradezu verbot. Papst Leo XII. eiferte in seinem Rundschreiben Ut primum ad summi Pontificatus vom 3. Mai 1824 an alle Bischöfe der katholischen Christenheit gegen die zwei gefährlichen Feinde der Zeit, den Indifferentismus und die Bibelgesellschaften. Eben so warnte Papst Pius VIII. in seinem Rundschreiben vom 29. Mai 1829 unter Anderem auch vor den Bibelgesellschaften, ebenso Gregor XVI. vom 8. Mai 1844, und dasselbe hat bereits auch schon der glorreich regierende Papst Pius IX. in seiner Encyclica: Qui pluribus, vom 9. Nov. 1846 mit großem Nachdrucke gethan. Geschrei, Verdächtigung, Verdrehung und Verrückung des Standpunctes von Seite der Protestanten blieb nicht aus, so daß man wieder sah: nur die Wahrheit greift man lärmend an. Und nun noch einige Worte über den Erfolg der Bibelgesellschaften. Angenommen, Englands Berichte seien wahr sammt den daraus fließenden Barmer, Calwer, Basler u. s. w. Berichten, so läßt sich nicht minder daraus entnehmen, als daß eine Menge Bibeln an unzähligen Orten vertheilt, eingeschmuggelt, hingeworfen und aufgedrungen worden, daß selbst Missionäre meistens Bibelcolporteure sind, daß man einzelne Bekehrungen und Erbauungen der Bibel nachweisen zu können glaubt und den irrigen Schluß daraus zieht: so viele Bibeln vertheilt seien, so viele Seelen, ja Familien seien dem reinen Christenthum, d. h. dem Protestantismus gewonnen und vor katholischem Irrwahn verwahrt worden! Ein keiner Widerlegung würdiger Irrthum, über den sich selbst Wilde lustig machen. Franz Xaver bekehrte mit Einer Bibel Millionen, aber mit Millionen Bibeln allein kann nicht Eine Seele bekehrt werden. Selbst in Stuttgart mahnte daher ein Mitglied der Bibelgesellschaft bei deren heurigem (1846) Feste an das Wirken eines Franz Xaver. Wir wollen der Berichte katholischer Missionäre über das Erfolglose der Bibelgesellschaftsbemühungen nicht erwähnen, aber an den protestantischen Capitän Kotzebue müssen wir erinnern, der so ziemlich alle Stationen jener angeblichen Bibelbekehrungen besucht und ein höchst betrubendes Resultat überall gefunden und es freimüthig veröffentlicht hat. Daß er dafür von den Protestanten geschmäht worden ist, wissen wir, nicht aber auch, daß er widerlegt worden wäre. Quellen der Geschichte der Bibelgesellschaft sind

die Annual Reports und deren Auszüge (Summaries), die History of the british and foreing Bible-Society von Owen, 3 Thle. und die Analysis of the system of the Bible-Society u. s. w. by C. S. Dudley. London 1821, vgl. auch Malou, la lecture de la sainte Bible en langue vulgaire. Louvain 1846. Ihre jährlichen Beiträge berechnet die Bibelgesellschaft auf 372,877 Pfund Sterling, die hauptsächlich aus einer Menge kleiner Beiträge gewonnen werden. [Haas.]

Bibellesen der Laien. Die katholische Kirche betrachtet die Bibel (s. Bibel) als ein von Gott eingegebenes Buch, ihren Inhalt also als Rede Gottes an die Menschen. Bei einer solchen Lehre von dem Ursprunge der Bibel kann jedes Mißverständniß hinsichtlich ihres Inhaltes sehr gefährlich werden, indem der von der Wahrheit dieser Lehre überzeugte Leser dasjenige, was er für den Inhalt der Bibel hält, als Gottes Wort ansieht. Das in der Kirche durch Christi Anordnung bestehende, mit der Verwaltung der von Christo den Menschen gebrachten Wahrheit beauftragte mündliche Lehramt hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, Veranstaltungen zu treffen, durch welche nach Möglichkeit derlei Mißverständnissen vorgebeugt wird. Aus dieser Verpflichtung sind die Beschränkungen des Lesens in Bibelübersetzungen hervorgegangen, die man auch Bibelverbote genannt hat. Eigentlich gebührt ihnen dieser Name nicht, da die Bibel nie verboten war, die Verbote sich vielmehr auf Uebersetzungen bezogen, nur gewisse Classen von Laien angingen, und wenn sie allgemein gehalten waren, nur auf bestimmte Uebersetzungen oder Landstriche eingeschränkt waren. Ein allgemeines Verbot dieser Art war das auf dem Concil zu Toulouse 1229 gegebene, nach welchem es den Laien untersagt war, hl. Bücher in vulgari translatos zu haben. Dieses Verbot wurde durch die in jener Gegend sehr zahlreichen Umtriebe der Albigenser hervorgerufen, welche sich zur Verbreitung ihrer Ansichten und Bestrebungen einer Uebersetzung bedienten, über deren Beschaffenheit uns schon der Umstand genügenden Aufschluß gibt, daß es ungelehrte Haufen waren, welche sich der schwierigsten Aufgabe, die es gibt, unterzogen hatten. Es ging aber dasselbe nur die Bewohner der Synode von Toulouse an. Da viele von den im 16ten Jahrhundert herausgegebenen Uebersetzungen den Sinn nicht treu wiedergaben, so wurde von Pius IV. in der bekannten reg. IV. indicis verordnet, daß die Bischöfe nur denen die Erlaubniß, von katholischen Verfassern veranstaltete Bibelübersetzungen zu lesen, ertheilen sollten, von denen ihre Beichtväter oder Pfarrer überzeugt wären, daß ihnen diese Lectüre nicht zum Verderben, sondern zur Befestigung im Glauben und in der Frömmigkeit dienen würde. Als Grund wird angeführt, daß die Erfahrung gelehrt habe, daß mehr Schaden als Nutzen entstehe, wenn die Bibel in vulgari lingua passim sine discrimine gelesen würde. Verboten waren demnach allgemein nur die von akatholischen Verfassern herrührenden Uebersetzungen. Unter Clemens VIII. wurde die den Bischöfen ertheilte Facultät wegen des Bibellesens etwas beschränkt. Durch Quesnell, welcher in seinen Schriften mehrfach gegen diese Disciplinarverfügungen verstoßen hatte, wurde dieser Gegenstand von Neuem angeregt. Da die Bibelgesellschaften meist verfälschte Bibeln colportiren, nebenbei auch mit Tractätchenhandel sich befassen, so ergingen in neuester Zeit von dem apostolischen Stuhle Verbote, welche den Zweck hatten, diese Waare von der katholischen Heerde fern zu halten. Obwohl der Zweck dieser Maaßregeln deutlich ausgesprochen war, so haben dieselben, wie sich erwarten läßt, bei den Protestanten, deren Bestrebungen dadurch entgegengearbeitet wurde, scharfen Tadel gefunden. Statt aber einfach zu gestehen, was sie eigentlich zu dem Tadel bewogen habe, zogen sie es vor, sich in das Gewand der Frömmigkeit zu hüllen, und die katholische Kirche zu bezüchtigen, daß sie aus Furcht vor dem Bekanntwerden des mit ihren Satzungen im Widerspruche stehenden Inhaltes der Bibel dem Worte Gottes eine Injurie zugefügt, durch ihre „Bibelverbote" aller Welt zu verstehen gegeben habe, daß sie von dem Bewußt-

sein, nicht auf biblischem Grund und Boden zu stehen, durchdrungen sei. Wie wenig aber diese letztere Angabe der Wahrheit gemäß ist, geht schon zur Genüge aus der Thatsache hervor, daß gerade die kirchlichen Auctoritäten es waren, welche auf die Verbreitung der Bibel durch Abschriften des Textes und durch Anfertigung von Uebersetzungen den größten Fleiß verwendet haben. Die Geschichte nennt uns mehrere zum Christenthum bekehrte Völkerstämme, die gar keine Schriftsprache besaßen, bei denen also erst unter unbeschreiblichen Bemühungen behufs der Einführung einer Bibelübersetzung eine Schriftsprache gegründet werden mußte. Kaum war die Buchdruckerkunst erfunden, als man sich ihrer bediente, um den biblischen Originaltext sowohl, als auch Uebersetzungen zu vervielfältigen (Scholz, Einleit. in die hl. Schriften, Thl. I. Köln 1845, S. 432 ff. Voigt, Catol. librorum sacrorum. Hamburgi 1738, s. v. Biblia. Nast, historische Nachricht von den ersten sechs teutschen Bibelausgaben. Stuttgart 1767. 8. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln. Halle 1775. Buchmann, des Consistorialrath Falk zweites Sendschreiben. Leipzig 1844, S. 31. Derselbe, Populärsymbolik. 2te Aufl. Thl. I. S. 203 ff.). Mehrere der teutschen Ausgaben erlebten zahlreiche Auflagen, ein Beweis, daß sie doch zahlreiche Leser gefunden haben müssen. Daß dieses aber von der kirchlichen Auctorität als Mißbrauch erklärt worden sei, darüber berichtet die Geschichte Nichts; wohl aber sagt sie uns, daß in der Vorrede zu einer in Köln, wo ein Inquisitionsgericht bestand, das, wie der Reuchlinische Streit beweist, eben nicht sehr liberal war, erschienenen teutschen Bibelausgabe zum fleißigen Lesen der hl. Schrift aufgefordert werden konnte. Die Bischöfe sind instruirt, frommen und gelehrten Leuten das Lesen der Bibel zu verstatten. Wenn aber die katholische Hierarchie sich vor der Bibel fürchtete, so sollte man meinen, daß sie dieselbe allgemein, vor Allen aber gerade gelehrten und frommen Leuten hätte verbieten müssen, als welche vorzüglich geeignet sind, den vorgeblichen hierarchischen Schlichen auf die Spur zu kommen und den vorgeblichen Widerspruch zwischen dem Inhalte der Bibel und dem katholischen Lehrsysteme zu entdecken. Daß es nicht Furcht vor dem Bekanntwerden des Inhaltes der Bibel, sondern Furcht vor dem Mißverstehen der Bibel ist, was die Anordnungen der katholischen Kirche hervorgerufen hat, ist in der oben angeführten reg. IV. indicis deutlich ausgesprochen. Es ist freilich unter den Protestanten gewöhnlich geworden, zu behaupten, daß dieses nur eine Ausflucht sei, um den eigentlichen Grund zu verhüllen; allein es läßt sich doch wohl fragen, ob denn Mißverständnisse nicht möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich seien. Die Macht des protestantischen Systems hat die Behauptung, daß die Bibel deutlich und klar sei, erzeugt, die aber durch die Wirklichkeit vollständig widerlegt wird. Wie hätte, wenn die Bibel klar wäre, auch nur eine jener vielen Differenzen entstehen können, auf welchen das Sectenwesen beruht. Von Protestanten selbst ist es anerkannt, daß ihre Bibelübersetzungen nicht fehlerfrei sind. Schon Emser fand in der lutherischen Uebersetzung 1400 Fehler; die englische Bibelübersetzung wurde für so fehlerhaft gefunden, daß unter Jakob I. eine neue angefertigt werden mußte. Sie wurde zwar für die authentische erklärt; doch wurde sie bald gerügt. Und nehmen wir auch an, daß die Uebersetzung richtig sei, muß dann nicht noch immer zugegeben werden, daß Mißverständnisse sehr nahe liegen. Daß aber eine Kirche, wenn sie anders ihrer Aufgabe sich bewußt ist, und nicht die platteste Indifferenz der religiösen Ansichten und Handlungen proclamiren will, jedes Mißverständniß des hl. Buches für verderblich ansehen muß, liegt wohl am Tage. Hieraus folgt nun von selbst, daß sie Mißverständnissen dieser Art vorbeugen und Vorkehrungen treffen muß, damit das hl. Buch, das nun einmal als Lesebuch für Jedermann ohne Rücksicht auf seine religiöse Bildung sich nicht eignet (vgl. Die Bibel kein Lesebuch für Jedermann, nach Nic. Le Maires Sanctuarium profanis occlusum, vom Verfasser der Schrift: Die Berliner Gewerbausstellung und die Ausstellung des hl. Rockes in Trier,

Münster bei Regensberg 1845.), nur denen in die Hände komme, von denen sich erwarten läßt, daß es ihnen nicht zum Anstoße, sondern zum Heile gereichen werde. Da eine Verpflichtung zum Bibellesen für alle Christen nicht besteht, und der Natur der Sache nach auch nicht bestehen kann, so empfiehlt sich die in der katholischen Kirche bestehende Einrichtung als die einzig zweckmäßige. Wenn gesagt wird, es werde hiermit dem Volke „der Zutritt zu der Quelle der Wahrheit versperrt", wie es häufig geschieht, so scheint man der Meinung zu sein, daß entweder nur das Lesen zur Wahrheit führe, mithin des Lesens unkundige Personen nicht selig werden können, oder daß in der katholischen Kirche gar nicht, oder nur höchstens lateinisch gepredigt werde. Wer wirksamer für Aufrechthaltung des Ansehens der Bibel sorge, derjenige, der das hl. Buch vor Mißbrauch schützen will, oder derjenige, der es unter die Menge wirft, unbekümmert darum, ob die Perle vielleicht von Hunden aufgefangen wird, darüber kann wohl kein Streit sein. Ueberhaupt hätten die Protestanten diesen Punct gar nicht hierher ziehen sollen. Oder gibt es wohl eine größere, eine schmählichere Herabwürdigung der hl. Schrift, als ihren göttlichen Ursprung läugnen, sie als ein menschliches Buch darstellen. Diejenigen, welche die katholische Kirche von dieser Seite angreifen, sind freilich mit dieser Herabwürdigung nicht einverstanden; allein, ehe sie sich über die katholische Kirche entrüstet zeigen, sollten sie sich doch die Frage vorlegen, welche Schutzwaffen denn der Protestantismus gegen die in ihm sich regende Herabwürdigung der hl. Schrift besitze. In der katholischen Kirche war schon, ehe es Protestanten gab, dafür gesorgt, daß Niemand auch nur Caplan bleiben könne, der den göttlichen Ursprung der hl. Schrift bestreitet; daß man es aber innerhalb des Protestantismus bis zum Consistorialrath bringen kann, wenn man auch die Bibel für eine Sammlung menschlicher Bücher erklärt, zeigt leider die Geschichte. Will man die sog. „Bibelverbote" nach ihren Wirkungen beurtheilen, so kann ebenfalls das Urtheil nur für dieselben günstig ausfallen. Die Vorgänge innerhalb des Protestantismus sind nicht geeignet, uns mit Neid über die Wegräumung der in der katholischen Kirche bestehenden Schranken zu erfüllen. Die außergewöhnlichen Maaßregeln, zu denen er sich, wie selbst seine besten Freunde offen erklären, lediglich zu dem Zwecke genöthigt sieht, um das „Wesen" des Christenthums aus dem eingetretenen Schiffbruche zu retten, scheinen anzudeuten, daß die Bibelcolportation von jenem Segen nicht begleitet gewesen ist, den man von ihr nach Lobpreisungen sowohl, als nach den auf sie verwendeten Mitteln hätte erwarten sollen, wenn sie überhaupt das dem Christenthum entsprechende Mittel gewesen wäre. Und scheint der Umstand, daß man Auszüge aus der Bibel veranstaltet hat, nicht anzudeuten, daß man der Ansicht, welche der in der katholischen Kirche bestehenden Behutsamkeit zu Grunde liegt, beistimme, daß nämlich mehr Schaden als Nutzen entstehe, wenn man die hl. Schriften überallhin ohne Unterschied gestatte, wie es in der regula IV. indicis heißt? [Buchmann.]

Bibelübersetzungen. Wir reden hier nicht davon, wie eine Bibelübersetzung gemacht werden oder welche Eigenschaften sie haben müsse, denn dieses wird in dem Artikel Uebersetzung gezeigt werden; sondern von den wirklichen Uebersetzungen. Es lag nicht im Zweck der alttestamentlichen Offenbarung, vor der Hand unter einem andern, als dem auserwählten Volke verbreitet zu werden; daher nahmen die Juden zwar solche, die aus dem Heidenthum zu ihnen übergingen, an, aber sie gingen nicht auf Bekehrungen aus, und fanden sich daher auch nicht eher veranlaßt, Uebersetzungen ihrer Religionsurkunden zu machen, als bis sie dergleichen für sich selbst bedurften, nach ihrer Zerstreuung unter andere Völker, wodurch sie auch der hebräischen Sprache entfremdet wurden. Nachdem jedoch jene Offenbarung durch Christus ihre Vollendung erhalten hatte, und somit der Zeitpunct ihrer Bestimmung, unter allen Völkern der Erde verbreitet zu werden, eingetreten war; so entstand auch der Bekehrungseifer, und es mehrten sich in Folge

dessen neben der mündlichen Verkündigung der Heilslehre auch die Uebersetzungen der Religionsurkunden des alten und neuen Testaments von Seite der Christen in dem Maaße, als sich sprachverschiedene Völker zum Christenthum bekehrten. Es kann unsere Absicht nicht sein, hier von allen Bibelübersetzungen zu reden, sondern nur von denjenigen, welche für die biblische Wissenschaft, nämlich für die Kritik des biblischen Textes, und zugleich oder nebenbei auch für die Exegese von Wichtigkeit sind. Dahin können aber nur die alten gerechnet werden, welche aus der Zeit stammen, als der biblische Text nur durch Handschriften fortgepflanzt werden konnte, insofern man in ihnen den Text der Handschriften, nach welchen sie gefertigt wurden, wieder erkennen kann, und sie daher die Stelle derselben vertreten, und insofern sie mit dem biblischen Text sprachverwandt sind, oder der lebendigen Tradition des biblischen Sprachgebrauchs nahe stehen, und daher sowohl zur Erforschung des letztern als auch zur Erklärung des Sinnes dienen können. In beider Hinsicht sind insbesondere die bezeichneten Uebersetzungen des alten Testaments von der größten Wichtigkeit, weil die ältesten hebräischen Handschriften nicht über das 11te Jahrhundert n. Chr. hinaufreichen, und man daher aus ihnen nicht sehen kann, wie der hebräische Text in der sehr langen Periode vorher beschaffen war, während die Uebersetzungen desselben gleichsam wie in historischer Abfolge fast von dem Aussterben der hebräischen Sprache an bis auf die Zeit, wo sich wieder hebräische Handschriften einstellen, herabreichen, und daher den Mangel derselben ersetzen, und überdieß theils mit dem hebräischen Text sprachverwandt sind, theils in eine Zeit fallen, wo die traditionelle Fortpflanzung der hebräischen Sprache noch sehr jung war. Vom griechischen Text des neuen Testaments sind zwar viele und sehr alte Handschriften (noch aus dem 5ten Jahrhundert) vorhanden, aber einige Uebersetzungen desselben sind noch älter als diese, und die jüngeren vermehren die Zahl der Handschriften, und folglich sind die Uebersetzungen des neutestamentlichen Textes für die Kritik desselben gleichfalls sehr wichtig. Die Uebersetzungen sind nun entweder nach dem Grundtext des alten oder neuen Testaments, oder nach einer Uebersetzung desselben gemacht; die erstern nennt man unmittelbare, und die letztern mittelbare; jene dienen zur Kritik des Grundtextes, diese zu der der Uebersetzung, aus welcher sie geflossen, und folglich mittelbar auch zu der des ersten. Wir wollen jedoch dieselben hier nach ihren Sprachen in orientalische und occidentalische eintheilen, und die mittelbaren mit den unmittelbaren gleicher Sprache verbinden. A. Orientalische Bibelübersetzungen. 1) Griechische: a. Die älteste von allen Bibelübersetzungen ist die Septuaginta, auch alexandrinische Uebersetzung genannt, unter welchem Namen dieselbe bereits behandelt worden ist. b. Die Uebersetzung Aquila's. Aquila, aus Sinope gebürtig und jüdischer Proselyt, übersetzte zuerst den hebräischen Text buchstäblich treu ins Griechische, um dadurch den griechischredenden Juden die Gewißheit zu geben, daß ihnen kein Wort fehle, welches im Hebräischen stehe, und auch keines hinzugesetzt worden sei (cf. Epiphan. de mens. et pond. c. 14 und Hieron. epist. ad Pammachium de opt. interpretandi genere). Die strenge Durchführung dieses Grundsatzes verleitete ihn jedoch zu Fehlern gegen die griechische Sprache, und daher zur Undeutlichkeit. Um dieses zu verbessern, überarbeitete er dieselbe noch einmal; denn wenn der hl. Hieronymus in Comment. in Ezech. c. 3 von dieser zweiten Ausgabe sagt, daß sie von den Juden die genaue (κατ' ἀκριβειαν) genannt werde, so folgt daraus nicht, daß sie noch wörtlicher war, als die erste, wie man gewöhnlich schließt, denn dieses war nicht möglich; sondern vielmehr, daß sie wörtlich war, ohne dem griechischen Sprachidiom zu nahe zu treten. Hiermit stimmt auch überein, daß der hl. Hieronymus, welcher sich in epist. ad Pammachium gegen die erste Uebersetzungsart Aquila's mit Recht stark ausspricht, in epist. ad Damasum und in Comment. in Hos. c. 2 viel milder über denselben urtheilt, und daß wirklich die Fragmente der Uebersetzung Aquila's aus der Hexapla bei Montfaucon keineswegs überall streng

an dem hebräiſchen Buchſtaben hängen, ſondern häufig ziemlich frei und dem griechiſchen Sprachgebrauch angemeſſen ſind. Sie fand bei den Juden allgemeinen Beifall (cf. Augustinus de civit. dei, lib. 15. c. 23), ſo daß ſie ſich ſpäter ſelbſt bei Kaiſer Juſtinian die Erlaubniß ausbaten, dieſelbe ſtatt der Septuaginta in den Synagogen gebrauchen zu dürfen (cf. Novella 146). Mehrere Kirchenväter beſchuldigten den Aquila der Textverfälſchung, weil ſeine Ueberſetzung ſo ſehr von der Septuaginta abwich; allein der hl. Hieronymus, welcher ſie wegen dieſes Vorwurfs mit dem hebräiſchen Text verglich, ſpricht ihn davon gänzlich frei (cf. epist. ad Marcellam.). Die Zeit ihrer Abfaſſung fällt in die Mitte des 2ten Jahrhunderts n. Chr., da ſie von Irenäus adv. hæres. lib. 3. c. 24, welches Werk um 176 verfaßt wurde, citirt wird. c. Die Ueberſetzung Theodotion's, eines Ebioniten aus Epheſus. Sie hielt ſich an die Septuaginta, und wich nur von ihr ab, wenn letztere mit dem hebräiſchen Text nicht übereinſtimmte, und ſollte daher gewiſſermaßen nur eine Verbeſſerung derſelben ſein (cf. Iren. adv. hæres. lib. 3. c. 24. Hieron. Comment. in Habac. c. 3. præf. in psalmos et praef. in Jobum.). Sie iſt zu gleicher Zeit mit der des Aquila entſtanden, da ſie ebenfalls von Irenäus a. a. O. citirt wird. Beſonders bemerkenswerth iſt, daß die chriſtliche Kirche ſeine Ueberſetzung des Daniel in die Septuaginta aufgenommen und die der letztern, wegen ihrer großen Abweichung vom Originale, verworfen hat (cf. Hieron. præf. in Danielem). d. Die Ueberſetzung des Symmachus, gleichfalls eines Ebioniten von ungewiſſer Herkunft (cf. Euseb. H. E. lib. 6. c. 17 und Hieron. ad Habac. c. 3, 1.). Sie hielt ſich nach Hieron. ad Amos. c. 3, 11. und Isai. c. 58, 6. nicht ſo genau an die hebräiſchen Worte, als vielmehr an den Sinn, und mitunter an die Ausdrucksweiſe Theodotions. Sie iſt daher erſt nach dieſer entſtanden, und zwar gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts n. Chr., weil ſie von Irenäus a. a. O. noch nicht erwähnt wird. e. Die Quinta, Sexta und Septima, ſo benannt von Origenes nach ihrer Stelle, welche ſie unter den Ueberſetzungen in ſeiner Hexapla einnahmen, zwar von unbekannten Verfaſſern, aber gleichfalls aus dem Ende des 2ten Jahrhunderts. Dieſelben erſtreckten ſich nach Hieron. comment. ad Titum c. 3 nur über einzelne Bücher des Alten Teſtaments, und zwar hauptſächlich über die poetiſchen, nämlich nach den Fragmenten die Quinta und Sexta über den Pentateuch, die Pſalmen, das hohe Lied und die kleinen Propheten, und die Septima über die Pſalmen und die kleinen Propheten. — Alle dieſe griechiſchen Ueberſetzungen, mit Ausnahme der Septuaginta, ſind jedoch verloren gegangen, und es finden ſich nur noch Fragmente von ihnen bei den Kirchenvätern und in Handſchriften der Septuaginta, am vollſtändigſten geſammelt von Montfaucon in ſeinem Werke: Hexaplorum Origenis, quæ supersunt etc. Parisiis 1714. 2 voll. in fol. — 2) Chaldäiſche. Die Juden lernten im babyloniſchen Exil die chaldäiſche Sprache und verlernten ihre eigene, ſo daß Esra, als er mit ihnen nach Paläſtina zurückkehrte, ſich genöthigt ſah, das, was er ihnen aus dem Geſetzbuch vorleſen ließ, ſogleich auch ins Chaldäiſche überſetzen zu laſſen. Neh. 8, 8. Es wurden auch nachher lange Zeit in den Synagogen die Abſchnitte aus dem Geſetz und den Propheten erſt hebräiſch geleſen, und dann ſogleich ins Chaldäiſche überſetzt, ohne daß eine chaldäiſche Ueberſetzung aufgeſchrieben worden wäre, da dieſe, wie die Tradition, nur mündlich gegeben werden ſollte (vgl. Zunz, gottesdienſtliche Vorträge der Juden. Berlin 1832. S. 62 und 329 und Othonis hist. doct. misnic. p. 8, et 46). Aber gleichwie ſpäter die Tradition dennoch aufgeſchrieben und im Thalmud niedergelegt wurde, ſo wurden auch noch vorher chaldäiſche Ueberſetzungen des hebräiſchen Textes ſchriftlich verfaßt, und von denſelben auch in den Synagogen Gebrauch gemacht (cf. Elias Levita, praef. in Methurgeman.). Dergleichen Ueberſetzungen, Thargumim (תַּרְגּוּמִים), auch Paraphraſen genannt, ſind mehrere auch auf uns gekommen, wovon jedoch ſich keine über das ganze alte Teſtament erſtreckt, ſondern nur über ein oder mehrere Bücher, zuſammen jedoch über alle, mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia,

als welche zum Theil schon chaldäisch sind, ja über einzelne Bücher sogar mehrere. Die beiden ältesten und besten sind das Thargum des Pentateuchs von Onkelos, und das der früheren und späteren Propheten (d. h. der Bücher Josua, Richter, Samuel, und Könige, und des Jesaia, Jeremia, Ezechiel und der 12 kleinen Propheten) von Jonathan dem Sohne Uziels. Beide werden im Thalmud erwähnt (Megilla fol. 3. col. 1. Baba Bathra fol. 134. col. 1. Succa fol. 28. col. 1), lebten also vor demselben; aber es wird auch ihr Zeitalter bestimmt angegeben, indem Jonathan ein Schüler Hillels († im J. 12 n. Chr. Geb.), und Onkelos ein Schüler Gamaliels, des Alten, welcher auch der Lehrer des Apostels Paulus war Apg. 5, 34. 22, 3. u. im J. 53 n. Chr. Geb. starb, genannt wird (cf. Othonis hist. doct. misnic. p. 76, 79, 80 und 110). Und damit stimmt auch die innere Beschaffenheit dieser Thargumim überein. Die Sprache des Onkelos ist rein chaldäisch, und fast der des Daniel und des Esra gleich, auch die des Jonathan ist frei von ausländischen Wörtern und reihet sich an jene an; und was ihre Uebersetzungsart betrifft, so hält sich Onkelos genau an die hebräischen Worte, und weicht nur davon ab, wenn das Original in Worten oder Bildern dunkel ist, oder von Gott anthropopathisch redet; alsdann übersetzt er erklärend, die Bilder auflösend, und die Anthropomorphismen mit andern, nach seiner Meinung, Gott angemesseneren Ausdrücken vertauschend; und Jonathan verfährt ebenso; er ist wörtlich, wo der Text klar ist, wie fast überall in den historischen Büchern, und erklärend, wo der Text einer Erklärung bedarf, wie in den prophetischen, wo der Gebrauch der Bilder und insbesondere der Anthropomorphismen häufig, der Sinn oft abgebrochen und der historischen Beziehungen viele sind. Diese Eigenschaften finden sich aber in den jüngeren Thargumim nicht wieder; und wenn Origenes und der hl. Hieronymus von beiden schweigen, so beweist dieses allein nicht, daß dieselben zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden waren. Beide Thargumisten waren also Zeitgenossen Christi und lebten in Palästina. Jonathan war älter als Onkelos, aber dennoch verfaßte letzterer sein Thargum früher als der erstere, indem dieser jenes benutzte, z. B. 5 Mos. 22, 5. in Richt. 5, 26. 4 Mos. 21, 28. 29. in Jerem. 48, 45. 46. Sie hatten bereits einen hebräischen Text vor sich, der im Ganzen derselbe war, wie ihn nachmals die Masorethen fixirten (vgl. Gesenius, Commentar über Jesaia, erster Theil, S. 65 ff. und Zunz a. a. O. S. 61 ff.). — Das dritte und das vierte Thargum erstrecken sich wieder über den Pentateuch, wovon das erste den ganzen, und das zweite nur einzelne Stücke desselben umfaßt. Jenes wird von jüngeren Rabbinen demselben Jonathan zugeschrieben, welcher die Propheten übersetzt hat, und dieses von den älteren das jerusalemische genannt. Beide weichen von dem des Onkelos ab, indem sie sich selten an die Worte des Textes halten, sondern denselben fast durchgängig umschreiben und durch Erzählungen erläutern, sind aber unter sich so ähnlich, daß das unvollständige nur Stücke aus einer Ueberarbeitung des vollständigen enthalten kann. Die Sprache beider ist mit vielen hebräischen Wörtern vermischt und gehört daher dem palästinensischen Dialect an, wovon das eine auch seinen Namen hat, aber auch mit persischen, griechischen, und lateinischen, und steht daher jener der früheren weit nach. Schon hieraus, und noch mehr daraus, daß in dem ersten 4 Mos. 24, 19. 24. Constantinopel, 2 Mos. 26, 9. die sechs Mischna-Ordnungen erwähnt werden, und 2 Mos. 12, 8. die babylonische Gemara benutzt wird, geht hervor, daß es erst nach dem 5ten Jahrhundert n. Chr., folglich auch nicht von Jonathan verfaßt worden sein kann, jedoch noch vor der Herrschaft des Arabischen in Palästina, also vor dem 8ten Jahrhundert, und folglich im 6ten oder 7ten (vgl. Zunz a. a. O. S. 66 ff.; Lelong, Biblioth. s. ed. Masch. Parte II. p. 37 und Petermann de duabus Pentateuchi paraphrasibus chald. Berolini 1829). — Das fünfte Thargum ist das der Hagiographa, d. h. der Bücher Job Psalmen, Sprüche und der 5 Megilloth (Ruth, Klaglieder, Koheleth, Esther, hohe Lied). Im Thalmud wird an einigen Stellen Joseph der Blinde, welcher

Vorsteher der Schule zu Sora in Babylonien war, und um 325 n. Chr. starb, als geschickter Thargumist angeführt, und es haben daraus Juden und Christen geschlossen, daß er der Verfasser des Thargums der Hagiographa sei (cf. Wolf, Biblioth. hebr. II. p. 1172 und Carpzov, crit. s. p. 452). Allein, wenn er auch ein Thargum verfaßt hat, so kann er doch dieses nicht verfaßt haben, weil es verschiedene Verfasser zu erkennen gibt, und aus denselben Gründen, wie das jerusalemische, in Palästina und nicht vor dem 6ten Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden sein kann. Das Thargum des Job, der Psalmen und Sprüche hat einerlei Schreibart, und stammt daher auch von einem und demselben Verfasser, jedoch hat derselbe, wie Jonathan, eine verschiedene Uebersetzungsweise befolgt, indem er in den Sprüchen, welche leicht verständlich und ohne historische Beziehungen sind, sich genau an die hebräischen Worte hält, in Job und den Psalmen dagegen in Fällen bildlicher Rede oder historischer Beziehungen umschreibt, durch Erzählungen erläutert und allegorisirt. In den Sprüchen stimmt er häufig mit der syrischen Uebersetzung überein; aber dieses beweist nicht, daß er, wie Dathe (de ratione consensus vers. chald. et Syr. prov. Salom. Lipsiae 1764) und andere vor ihm (cf. Lelong, Bibl. s. Antw. 1719 P. I. p. 164) behauptet haben, aus derselben übersetzte, denn er weicht auch wieder von ihr ab; sondern daß er, wie diese, sich wörtlich an den hebräischen Text hielt; und die Aehnlichkeit in den Ausdrücken und Formen zwischen beiden hat in der nahen Verwandtschaft der chaldäischen und syrischen Sprache ihren Grund. Uebrigens befinden sich in diesem Thargum auch Stellen aus einem andern unbekannten, welches mit ר ב citirt wird. Das Thargum der fünf Megilloth stammt nach Schreibart und Uebersetzungsweise von einem andern, aber wegen der Aehnlichkeit derselben unter sich wieder von einem und demselben Verfasser. Dieser hält sich wenig an den Text, sondern gibt Betrachtungen über ihn, ausgeschmückt mit Erzählungen und allegorischen Deutungen. Vom Buche Esther gibt es übrigens drei Thargumim; das eine davon bleibt mehr beim Text, das zweite ist dasselbe, aber mit einigen Zusätzen vermehrt, und das dritte verläßt den Text fast gänzlich und ergeht sich in weitschweifigen Erzählungen. Das zweite und dritte sind von Tailer herausgegeben worden unter dem Titel: Targum prius et posterius in Estheram etc. Londoni 1655. — Das sechste Thargum ist das der Chronik. Dasselbe wird bei den Alten gar nicht erwähnt, und doch war es vorhanden, wurde aber erst im 17ten Jahrhundert von Beck in einem lückenhaften Codex zu Erfurt aufgefunden und herausgegeben unter dem Titel: Paraphrasis chald. in lib. I. et II. Chronicorum. Aug. Vind. 1680—83; später nach einem vollständigen Codex der Bibliothek zu Cambridge von Wilkins unter dem Titel: Paraphrasis chald. in lib. priorem et poster. Chronicorum. Amstelodami 1715. Auch dieses gehört, wie die vorhergehenden, zur Sprache des jerusalemischen Thargums, ist jedoch jünger als dieses und als die der übrigen Hagiographa, da es dieselben zum Theil benutzt hat, z. B. 1 Mos. 36, 39. in 1 Chron. 1, 51., Ps. 96. und 105. in 1 Chron. 16, 8. ff., und schließt sich auch in der Uebersetzungsweise an dieselben an. — Sämmtliche Thargumim sind gedruckt, und zwar größtentheils beisammen in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorf, und in den Polyglotten, am vollständigsten in der Londoner, wo nur das erste und dritte des Buches Esther und das erst später entdeckte der Chronik fehlen. Auch einzeln sind sie häufig herausgegeben worden, worüber Lelong, Biblioth. s. ed. Masch. P. II, vol. 1. p. 31 sqq. zu vergleichen ist. — 3) Samaritanische. Die Samaritaner haben in ihrer eigenen Sprache, welche aus einer Verschmelzung des Hebräischen mit dem Chaldäischen entstanden ist, eine Uebersetzung ihres eigenen Pentateuchs, welche mit demselben zu gleicher Zeit (im 17ten Jahrhundert) nach Europa gebracht wurde (s. samaritan. Pentateuch). Sie hält sich wörtlich an ihr Original, und ist nur hin und wieder verdeutlichend, und insbesondere, nach Art der Thargumim, die Anthropomorphismen beseitigend. Der Verfasser derselben ist unbekannt; was

aber die Zeit ihrer Abfassung betrifft, so findet sich unter den Fragmenten der Hexapla über den Pentateuch ein Σαμαρειτικον citirt, aus welchem Stellen in griechischer Uebersetzung mitgetheilt werden, welche genau mit der Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs übereinstimmen, nicht aber mit dem samaritanischen Pentateuch selbst. Hieraus läßt sich nun nicht schließen, daß damals eine griechische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs vorhanden gewesen sei, denn eine solche ist dem Alterthum unbekannt und war für die Samaritaner, die sich nur in Palästina aufhielten, unnöthig und jedenfalls wegen der mit dem samaritanischen Pentateuch in seinen Abweichungen vom jüdischen vielfach übereinstimmenden Septuaginta entbehrlich; sondern vielmehr, daß Origenes die samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs kannte, und daraus selbst einzelne Stellen griechisch übersetzte und zur Vergleichung an den Rand seiner Hexapla schrieb, und daß folglich diese samaritanische Uebersetzung schon vor Origenes, also wenigstens schon im 2ten Jahrhundert nach Christus vorhanden war. Sie ist gedruckt in der Pariser und Londoner Polyglotte nebst einer lateinischen Uebersetzung (cf. Winer de versionis Pentat. Samar. indole. Lipsiae 1817). — 4) Syrische. Es gibt zwei vollständige syrische Bibelübersetzungen, wovon die erste im alten Testament nach dem hebräischen Text, und die zweite nach der Septuaginta, beide aber im neuen Testament nach dem griechischen Text verfaßt worden sind; dann noch eine Ueberarbeitung der ersten, und endlich noch eine theilweise Uebersetzung des neuen Testaments nach dem griechischen Text. — a) Die Peschito. Die erste der genannten erstreckt sich über das ganze alte Testament, und über das neue, mit Ausnahme des zweiten Briefes Petri, des Briefes Judä, des zweiten und dritten Briefes Johannis und der Apokalypse, welche sich in den bekannten Handschriften dieser Uebersetzung nicht befinden, und wahrscheinlich deßhalb von dem Uebersetzer übergangen wurden, weil zu seiner Zeit der apostolische Ursprung derselben noch in einigen Kirchen, wenngleich ohne hinreichenden Grund, bezweifelt wurde (s. Kanon und Apokalypse). Auch bemerkt schon Cosmas Indicopleustes aus der Mitte des 6ten Jahrhunderts (cf. Gallandii Biblioth. Patrum, Tom. XI. p. 335), daß bei den Syrern (d. h. in deren Uebersetzung) von den s. g. katholischen Briefen nur die drei, nämlich der des Jacobus, der erste des Petrus und der erste des Johannes gefunden würden. Ihren Namen Peschito (ﬦﬨﬢﬡ) d. h. die einfache, hat sie von den Syrern deßhalb erhalten, weil sie sich in beiden Testamenten genau an die Worte des Originals anschließt und sich aller Umschreibung oder Ausschmückung enthält (cf. Barhebræus bei Wiseman, horae Syriacae Tom. I. p. 94). Dabei verletzt sie jedoch weder den syrischen Sprachgebrauch noch die Deutlichkeit, und besitzt daher die Eigenschaft einer wohlgelungenen Uebersetzung. Wenn sie im alten Testament in einzelnen Fällen mit der Septuaginta gegen den hebräischen Text übereinstimmt, so kann dieses, da ihre sonstige Unabhängigkeit von derselben außer Zweifel steht, nur von späteren Correcturen herrühren. Die Uebersetzungsgrundsätze in beiden Testamenten sind gleich, auch der Charakter der Sprache und die Art der Darstellung, so daß beide von einem und demselben Uebersetzer herrühren, und zwar von einem Christen, wie es sich beim neuen Testament von selbst versteht, und im alten aus der Uebersetzung der messianischen Stellen z. B. Jes. 7, 14. 9, 5. 52, 18. Zach. 12, 10. Ps. 2, 12. 16, 10. 22, 17. 110, 1. 3. hervorgeht (s. Gesenius, Commentar über den Jesaia. 1. Thl. S. 85). Er übersetzte das alte Testament vor dem neuen, da er in diesem die Citate nach jenem gegeben hat. Die aus einer angeblichen Verschiedenheit der Darstellung hergenommenen Gründe für eine Verschiedenheit der Uebersetzer des alten Testaments sind unerheblich; wichtiger ist, wenn Ephräm der Syrer zu Jos. 15, 28. von mehreren Uebersetzern spricht (cf. Wiseman l. c. p. 116); aber er spricht an andern Stellen auch wieder nur von einem (cf. Wiseman ibidem), und versteht unter der ersten Aussage nicht, daß die verschiedenen Bücher von Verschiedenen übersetzt worden

seien, sondern daß dieselben gemeinschaftlich jedes Buch übersetzt hätten, und dieses beruht auf der unter den Syrern herrschenden Tradition, daß die Peschito zur Zeit des Apostels Thaddäus und des syrischen Königs Abgar (s. d. A.) von syrischen Männern übersetzt worden sei, welche von beiden zu diesem Zweck nach Palästina gesendet worden wären (cf. Barhebraeus bei Wiseman l. c. p. 103), eine Annahme, welche, so nahe sie auch der Zeit der Abfassung derselben kommt, doch nicht näher bestätigt ist, und welcher überdieß noch zwei andere bei den Syrern gangbare Sagen entgegenstehen, wovon die eine lautet, daß sie schon zur Zeit des Königs Salomo und des syrischen Königs Hiram übersetzt worden sei, und die andere, daß der israelitische Priester Asa, welcher nach 2 Kön. 17, 27. aus dem assyrischen Exil zu den Samaritanern zurückgeschickt wurde, dieselbe übersetzt habe (cf. Wiseman l. c. p. 90 et 94). Diese Meinungen, namentlich die erste, da die beiden andern sich von selbst als unstatthaft darstellen, zeigen, daß man schon zur Zeit Ephräms, welcher in der ersten Hälfte des 4ten Jahrhunderts lebte († 378), nichts Genaues mehr über ihren Ursprung wußte. Dieses, sowie der Umstand, daß derselbe Ephräm nicht nur zuerst durch ihren Gebrauch bei seinen Commentarien eine sichere Nachricht von ihrer Existenz gibt, sondern dieselbe auch „unsere Uebersetzung" nennt (cf. Wiseman l. c. p. 117), was ihre allgemeine Annahme zu kirchlichem Gebrauch und folglich ihr viel längeres Dasein voraussetzt, führen darauf hin, daß man ihren Ursprung noch in das 2te Jahrhundert n. Chr. hinaufsetzen kann. Was den Ort ihrer Entstehung betrifft, so ist es wahrscheinlich Edessa, die Hauptstadt Osrhoene's im nördlichen Theile Mesopotamiens, woher die erste Kunde von ihr durch Ephräm gekommen ist, weil daselbst das Christenthum schon im 2ten Jahrhundert festen Fuß gefaßt hatte, und daher eine Uebersetzung der Bibel nothwendig war, und daselbst auch um dieselbe Zeit die syrische Literatur blühete (s. Michaelis, oriental. Bibliothek. Thl. 10. S. 60, und Hug Einleit. ins neue Testament 2. Ausg. 1. Bd. § 68). Die Peschito ist übrigens bei allen Syrern, nicht bloß bei den Katholiken, sondern auch bei den Häretikern (mit Ausnahme der Monophysiten) in kirchlichem Gebrauche (cf. Assemani, Bibl. orient. Tom. II. p. 24. Wiseman l. c. p. 90 et 108). Gedruckt wurde zuerst das neue Testament, herausgegeben von J. Albert Widmanstadt, zu Wien 1555 nach zwei syrischen Handschriften, jedoch ohne die schon erwähnten vier katholischen Briefe und die Apokalypse, weil dieselben in den Handschriften fehlten (s. Hirt, orient. Bibliothek. 2. Thl. S. 265 ff.). Diese vier Briefe und die Apokalypse wurden jedoch später, wie die verschiedene Uebersetzungsart zeigt, von einem Andern ins Syrische übersetzt und der Peschito beigegeben. Pococke hat die vier Briefe aus einer bodlejanischen Handschrift, welche zugleich die Apostelgeschichte und die übrigen katholischen Briefe aus der Peschito enthielt, herausgegeben zu Leyden 1630; und Louis de Dieu die Apokalypse aus einer Handschrift des Joseph Scaliger gleichfalls zu Leyden 1627. Das alte Testament dagegen wurde zuerst in der Pariser Polyglotte nach einer lückenhaften Handschrift gedruckt unter der Aufsicht des Maroniten Gabriel Sionita, und von demselben nach der Vulgata ergänzt. Hieraus wurde sie dann von Walton in die Londoner Polyglotte aufgenommen, und zwar angeblich, aber nicht wirklich verbessert (s. Hallische L. Z. von 1832, S. 38). In beiden Polyglotten wurde zu der alttestamentlichen Peschito auch die neutestamentliche gefügt, nebst den darin fehlenden vier katholischen Briefen und der Apokalypse nach Pococke's und de Dieu's Ausgaben. — b) Die zweite oder die nach der Septuaginta, zum Gebrauche der Monophysiten verfaßt. Dieselbe erstreckt sich über das ganze alte Testament, und wurde nach Barhebräus (cf. Wiseman l. c. p. 91) von Paul, monophysitischem Bischof von Tela in Mesopotamien (cf. Assemani, Bibl. orient. Tom. II. dissert. præfixa § IX), und zwar nach den Unterschriften der drei davon bekannten Handschriften im J. 616 n. Chr. Geb. zu Alexandrien, im Kloster des hl. Zachäus, aus dem Griechischen ins Syrische über-

setzt. Ihr liegt die hexaplarische Ausgabe des Origenes zum Grund, indem sie die Asterisken und Obelen derselben enthält (s. alex. Uebers.); und sie hält sich ganz genau an die griechischen Worte, selbst zum Nachtheil des syrischen Sprachgebrauchs. Eine unvollständige Handschrift davon befindet sich auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand; dieselbe enthält den Jesaia, Jeremia, die Klaglieder, den Ezechiel, Daniel, Baruch, die zwölf kleinen Propheten, die Psalmen, die Sprüche Salomo's, den Job, Prediger, das Buch der Weisheit, den Jesus Sirach und das hohe Lied. Norberg hat daraus den Jeremia und Ezechiel herausgegeben zu Lund 1787, und Bugati den Daniel zu Mailand 1788, auch die Psalmen zum Druck vorbereitet, die jedoch erst 1820 zu Mailand erschienen. Eine zweite Handschrift auf der königlichen Bibliothek zu Paris enthält das vierte Buch der Könige, und eine dritte besaß Masius, welche fast alle die Bücher enthielt, welche der Mailändischen Handschrift fehlen, nämlich: das Buch Josua, welches Masius in einer lateinischen Uebersetzung, ohne den Grundtext, jedoch mit einer Beschreibung der Handschrift, herausgab zu Antwerpen 1575; ferner das Buch der Richter, die Bücher der Könige, der Chronik, Esra's, Esther, Judith, Tobias und ein Theil des fünften Buches Mosis. Diese Handschrift ist jedoch verloren gegangen. Mitteldorpf hat nach ihm mitgetheilten Copieen der Pariser und Mailänder Handschrift nun auch das vierte Buch der Könige und die noch nicht edirten Bücher der Mailänder Handschrift, das Buch der Weisheit, Jesus Sirach, und Baruch ausgenommen, mit einem Commentar herausgegeben unter dem Titel: Codex Syriaco-hexaplaris. Berolini 1835. — c) Die Philoxenianische des neuen Testaments, gleichfalls zum Gebrauch der Monophysiten. Wegen ihres gleichen Gebrauches und ihrer gleichen Uebersetzungsart kann man dieselbe, um ein Ganzes zu erhalten, zu der vorigen des alten Testaments stellen, obwohl sie mehr als 100 Jahre älter ist als jene. Sie wurde nach Moses von Aghel, einer Stadt in Mesopotamien, welcher um 550 n. Chr. lebte, auf Veranlassung des monophysitischen Bischofs Philoxenus von Mabug (Hierapolis) in Syrien, von dessen Chorbischof Polycarp, nebst den Psalmen, um das J. 508 n. Chr. aus dem Griechischen übersetzt, wird aber aus der angegebenen Ursache die Philoxenianische genannt (cf. Assemani, Bibl. orient. Tom. II. p. 83 et 23). Er nahm die Peschito als Grundlage, hielt sich aber ganz genau an die griechischen Worte, selbst an deren Abfolge und Formen, der syrischen Sprache entgegen, und setzte nach Art des Origenes vor Wörter, welche jener fehlten, und die er hinzufügte, einen Asteriskus, und vor solche, welche in dem griechischen Text nicht ausdrücklich enthalten waren, einen Obelus, und fügte an den Rand noch kritische und exegetische Bemerkungen. Sie wurde zu gleicher Zeit und an gleichem Ort, wie die vorige, nämlich im J. 616 n. Chr. in Alexandrien, im Kloster des hl. Antonius, von dem Mönche Thomas von Harkel (Heraklea) nach drei griechischen Handschriften verbessert, und heißt deßhalb auch die Harkelische (cf. Assemani, Bibl. orient. Tom. II. p. 24, 93, 334, et Wiseman, horae Syr. Tom. I. p. 91). Diese letztere Recension ist herausgegeben nach den Handschriften Ridley's, jedoch ohne die Apokalypse, welche darin fehlte, von White unter dem Titel: Ss. evang. versio Syr. Philoxeniana etc. Oxonii 1778. Actuum apostol. etc. Oxonii 1799 et 1803. — d) Die Karkuphische. Dieselbe ist nur eine, zum Gebrauch der Monophysiten vorgenommene, Ueberarbeitung der Peschito des alten und neuen Testaments, welche hauptsächlich darin besteht, daß, außer einigen Wortveränderungen, die Eigennamen und die aus dem Griechischen stammenden Wörter nach der griechischen Aussprache, insbesondere der Harkelischen Recension des neuen Testaments gemäß, vocalisirt, und Varianten aus andern Uebersetzungen und Erläuterungen schwerer syrischer Wörter, auch kritische Bemerkungen am Rande angebracht und endlich die Bücher in die bei den Monophysiten übliche Reihenfolge gestellt sind. Der Verfasser ist unbekannt; doch ist sie nach der Harkelischen, als welche darin

benutzt wird, entstanden, folglich nicht vor dem Ende des 7ten Jahrhunderts n. Chr., aber auch noch vor dem 10ten, weil im J. 980 ein Mönch mit Namen David in dem Kloster des hl. Aaron auf dem Berge Sigara in Mesopotamien die Aenderungen, welche jener an der Peschito vorgenommen hatte, aushob und zusammenstellte in einem Werke, welches der Codex CLIII. auf der Vaticanischen Bibliothek zu Rom darstellt. Was ihren Namen „Karkuphische" betrifft, unter welchem sie von Barhebräus citirt wird (cf. Assemani Bibl. orient. Tom. II. p. 283); so bedeutet derselbe gebirgig, von ܟܘܪܟܐ Berg, und soll ohne Zweifel andeuten, daß sie vorzugsweise für die monophysitischen Bewohner jener Gebirgsgegend, wo das Kloster des hl. Aaron stand, bestimmt war (cf. Wiseman, horae Syr. Tom. I. p. 149—257). — e) Die Palästinensische. Diese erstreckt sich bloß über die kirchlichen Leseabschnitte aus den Evangelien für das ganze Jahr, ist aus dem Griechischen übersetzt, aber freier als die Peschito und die Philoxenianische, jedoch mit letzterer in ihrer Ausdrucksweise verwandt, so daß der Verfasser dieselbe gekannt zu haben scheint, und man daher ihren Ursprung erst in das 7te Jahrhundert setzen kann. Ihre Sprache nähert sich der chaldäischen, namentlich jener des jerusalemischen Thalmuds; weßhalb man auch Palästina als ihr Vaterland betrachtet, und sie darnach benennt. Sie ist nur in einer Handschrift vorhanden, welche sich zu Rom in der Vaticanischen Bibliothek mit der Nr. XIX. befindet, und wurde zuerst von Adler entdeckt, der sie auch näher beschrieben hat in dem Buche: Novi Test. versiones Syriacæ: Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana etc. Hafniæ 1789. Vgl. Hug, Einl. ins neue Testament. 2. Ausg. 1. Thl. § 79. — 5) Arabische. Es ist zwar eine fast vollständige alte arabische Uebersetzung von beiden Testamenten vorhanden, aber von keinem von dem gleichen Verfasser, noch aus gleicher Zeit, sondern dieselbe ist zusammengelesen aus verschiedenen Einzelübersetzungen der einzelnen Bücher, und zwar im alten Testament theils von Juden, theils von Christen, theils nach dem Hebräischen, theils nach Uebersetzungen verfaßt. Der Grund dieses Mangels liegt darin, weil eine solche in der früheren Zeit kein Bedürfniß war. Denn obgleich der Islam sich bald über andere Länder ausdehnte und auch die arabische Sprache daselbst einführte, so erhielten sich die Landessprachen dennoch lange neben ihr im Volke, und Juden und Christen bedienten sich der Uebersetzungen, die sie bereits in ihren Landessprachen hatten; so in Palästina und Syrien die Juden ihrer Thargumim und die Christen der syrischen Uebersetzungen, da, wie aus Barhebräus thatsächlich zu ersehen ist, noch im 13ten Jahrhundert die syrische Sprache im Volksgebrauche war und vor Mohammed in Arabien keine arabische Bibelübersetzung verfaßt worden ist, weil er sonst in seinem Koran nicht so kenntnißlos und sagenhaft von Dingen des alten und neuen Testaments reden könnte. — a) Uebersetzung des alten Testaments. In der Pariser Polyglotte ist eine in der angegebenen Weise zusammengestellte Uebersetzung des alten Testaments gedruckt, worin bloß die Bücher Tobiä, Judith, Esther und das 1. und 2. B. der Maccabäer fehlen (cf. Lelong, Biblioth. s. ed. Masch. P. II. vol. I. p. 110). Die darin vorhandenen sind aus folgenden Quellen geflossen: 1) aus dem Hebräischen der Pentateuch, frei übersetzt von Rabbi Saadia aus Fijum in Aegypten und Vorsteher der Schule zu Sora in Babylonien († 942 n. Chr.); das Buch Josua, wörtlich übersetzt, aber von einem unbekannten Verfasser und aus unbekannter Zeit, und ein Theil der Bücher der Könige (von 1 Kön. 12—2 Kön. 12, 16.) und des Nehemia (von Kap. 1—9, 27.), und zwar das erste Stück von einem Juden, wie unter andern aus dem darin gebrauchten, der jüdischen Theologie eigenthümlichen Wort Schechina erhellt, das zweite aber von einem Christen; 2) aus der Peschito die Bücher der Richter, Ruth, Samuels, der Könige und des Nehemia, die obigen Stücke beider ausgenommen, ferner Job und die Chronik; 3) aus der Septuaginta (hexaplarischer Ausgabe) die übrigen Bücher. Diese sind vermuthlich alle von Christen, und zwischen dem 12ten bis 14ten Jahr-

hundert übersetzt worden. Aus der Pariser Polyglotte ist diese Uebersetzung in die Londoner übergegangen. (cf. Rœdiger de origine et indole arabicae libb. hist. v. T. interpretationis libri duo. Halis 1829.) Außer dieser zusammengesetzten Uebersetzung gibt es noch einige von einzelnen Büchern, nämlich: 1) aus dem Hebräischen eine Uebersetzung des Pentateuchs von einem afrikanischen Juden aus dem 13ten Jahrhundert, herausgegeben von Erpenius zu Leyden 1622; ferner des Jesaia und des Job von dem schon genannten Saadia; ersterer herausgegeben von Paulus zu Jena 1790, und letzterer in einer bodlejanischen Handschrift zu Oxford befindlich; 2) aus der Peschito eine Uebersetzung der Psalmen, gedruckt auf dem Libanon (im Kloster des hl. Antonius) im J. 1610; 3) aus der Septuaginta eine Uebersetzung der Psalmen, herausgegeben von Justiniani zu Genua 1516; eine zweite derselben, herausgegeben von G. Sionita und Scialak zu Rom 1614; und eine dritte (das Psalterium der Melchiten) von Abdalla Ibn Alfadl (aus dem 12ten Jahrhundert), zuerst gedruckt zu Aleppo 1706, und zuletzt zu Wien 1792; 4) aus dem hebräisch-samaritanischen Pentateuch, eine Uebersetzung desselben von Abu Said zum Gebrauche der Samaritaner, welche sich genau an das Original hält, jedoch in der Weise, wie die samaritanische Uebersetzung desselben. Eine Handschrift in Rom, welche den samaritanischen Pentateuch und dessen samaritanische und arabische Uebersetzung enthält, berichtet in einer Unterschrift, daß sie im J. 1226 geschrieben worden sei. Die arabische Sprache verdrängte auch die samaritanische, und daher bedienten sich die Samaritaner, wie Abu Said in seiner Vorrede sagt, eine Zeitlang der Uebersetzung des Saadia, welche im 10ten Jahrhundert verfaßt wurde; die des Abu Said stammte also aus dem 11ten oder 12ten Jahrhundert. (vgl. Adler biblisch-kritische Reise S. 137 und Sylv. de Sacy, Mémoires de l'acad. des inscriptions. Tom. 49. p. 1.) b. Uebersetzung des neuen Testaments. Es gibt deren zwei, eine vollständige und eine unvollständige. Die vollständige ist nach dem Griechischen übersetzt, wie aus der Abfolge der Worte nach dem Griechischen und aus den Ableitungen und Trennungen der Worte erhellt, hat aber zwei verschiedene Verfasser, indem die Darstellung und Ausdrucksweise der Evangelien verschieden ist von der der übrigen Bücher. Die Evangelien wurden zuerst gedruckt nach nicht mehr bekannten Handschriften zu Rom im J. 1591 unter dem Titel: Evangelium Sanctum D. N. J. Ch. à quatuor evangelistis etc. in zwei Ausgaben, die eine ohne und die andere mit einer lateinischen Uebersetzung. Letztere Ausgabe wurde in die Pariser Polyglotte aufgenommen und die übrigen Bücher nach einer Handschrift aus Aleppo darin abgedruckt (cf. Lelong, Bibl. s. ed. Masch. P. II. vol. 1. pag. 111). Aus ihr ging dann diese ganze Uebersetzung des neuen Testaments auch in die Londoner Polyglotte über. Die unvollständige erstreckt sich nur über die Apostelgeschichte, die pauliniſchen und katholischen Briefe und die Apokalypse, und ist aus dem Syrischen geflossen, nämlich die Apostelgeschichte, die pauliniſchen Briefe und der Brief Jakobi, der erste Petri und erste Johannis aus der Peschito, und die übrigen katholischen Briefe und die Apokalypse aus einer andern syrischen Quelle (Vgl. Hug, Einl. ins N. T. 1. Thl. § 101 ff.). Sie ist enthalten in einer Leydener Handschrift, sammt den zuerst beschriebenen vier Evangelien nach dem Griechischen, und wurde mit den letzteren von Erpenius herausgegeben unter dem Titel: Novum D. N. J. Ch. Testamentum arabice etc. Die Verfasser beiderlei Uebersetzungen sind nicht bekannt; ihr Vaterland ist wahrscheinlich Syrien oder Palästina, und ihr Alter kann aus den Eingangs angegebenen Gründen nicht über das 8te Jahrhundert hinaufgesetzt werden. Die ganze Uebersetzung des alten und neuen Testaments wurde von der Congregatio de propaganda fide, aus guten Handschriften, unter der Leitung des Erzbischofs von Damascus, Sergius Risi, nach dem Grundtext und der Vulgata geändert und ergänzt, und mit der letzteren zur Seite zum Gebrauch der orientalischen Christen herausgegeben. Sie hat den Titel: Bilblia s. Arabica s. con-

gregationis de propaganda fide jussu edita ad usum ecclesiarum Orientalium, additis e regione bibliis latinis vulgatis. Romæ 1671. 3 voll. in folio. (Cf. Lelong, Bibl. s. Antverpiæ 1709. P. I. pag. 243.) — 6) Persische. Nur von einzelnen Büchern des alten und neuen Testaments sind alte persische Uebersetzungen bekannt. a. Vom alten Testament: eine Uebersetzung des Pentateuchs, und eine der Sprüchwörter, des Predigers und des hohen Liedes, beide nach dem Hebräischen und wortgetreu, die erste von einem Juden, Namens Jakob, Sohn Josephs, aus der Stadt Thus in Persien, und die andere auch von einem unbekannten Juden. Die erste wurde zu Constantinopel 1546 mit hebräischer Schrift gedruckt und dann in die Londoner Polyglotte aufgenommen, jedoch von Thomas Hyde in die persische Schrift umgeschrieben, mit einer lateinischen Uebersetzung versehen und in lückenhaften Stellen ergänzt (cf. Lelong, Bibl s. ed. Masch. P. II. vol. 1. pag. 159, et Rosenmüller de vers. Pent. persica. Lipsiae 1813). Die zweite, gleichfalls mit hebräischer Schrift geschrieben, befindet sich in einer Handschrift mit der Nr. 519 auf der königlichen Bibliothek zu Paris. Von ihr hat Haßler Nachricht gegeben in den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, vom J. 1829. S. 469. b. Vom neuen Testament sind zwei Uebersetzungen vorhanden, eine nach dem Griechischen und eine nach dem Syrischen (n. d. Peschito), beide erstrecken sich aber nur über die vier Evangelien. Die erste ist nach zwei Handschriften, einer Cambridger und einer Oxforder, mit den Varianten einer dritten, welche Pococke gehörte und die Uebersetzung nach dem Syrischen enthielt, herausgegeben worden von Whelok und Pierson unter dem Titel: Quatuor evangg. versio Persica etc. Londini 1657. fol. Die zweite ist in der Londoner Polyglotte enthalten (cf. Lelong, Bibl. s. ed. Masch. P. II. vol. 1. pag. 161). Alle diese Uebersetzungen sind in der neupersischen Sprache verfaßt und folglich erst nach dem 8ten Jahrhundert, da dieselbe sich erst nach Einführung des Islam in Persien durch Verschmelzung mit der arabischen gebildet hat. Ueberdieß ist in der ersten Gen. 10, 10. Babel durch Bagdad übersetzt, welches im J. 772 erbaut wurde. — 7) Aegyptische. In der koptischen Sprache, welche die Landessprache Aegyptens war, ehe die griechische und nachher die arabische eindrangen, und welche sich neben der ersten erhielt, aber der letztern endlich weichen mußte, sind nach den drei Dialecten derselben, dem oberägyptischen (thebaischen oder sahidischen), dem unterägyptischen (memphitischen oder bachirischen) und dem baschmurischen, einer Abart des ersten in einem District des Delta, auch drei Uebersetzungen der Bibel verfaßt worden, welche alle im alten Testament die Septuaginta und im neuen den griechischen Text zur Quelle haben, und sich genau daran halten. Sie sind wahrscheinlich schon im 2ten oder 3ten Jahrhundert n. Chr. entstanden, weil der hl. Antonius (geb. 251, gest. 356), welcher das Griechische nicht verstand, in der hl. Schrift sehr bewandert war und daher dieselbe durch eine Uebersetzung in seiner Landessprache kennen mußte. Folgendes ist davon durch den Druck bekannt geworden: a. Im oberägyptischen Dialect vom alten Testament Fragmente aus Jesaia (Mingarelli, Aegyptiorum codd. reliquiæ. Bononiae 1785), aus Jeremia (Engelbreth, Fragmenta Basmurico-coptica. Hafniae 1811), aus Daniel (Münter, Specimen versionum Copt. Romae 1786); und vom neuen aus den Evangelien des Matthäus und Johannes, aus der Apostelgeschichte, den pauliniſchen und katholischen Briefen, von Woide und Ford dem Codex Alexandrinus als Anhang beigegeben zu Oxford 1799. b. Im unterägyptischen vom alten Testament der Pentateuch von David Wilkins zu London 1731; die Psalmen von der Congregatio de propaganda fide zu Rom 1744 und 1749, und Fragmente aus den genannten Propheten in den genannten Schriften, und das ganze neue Testament von David Wilkins zu Oxford 1716. c. Im baschmurischen vom alten Testament Fragmente aus Jesaia (Zœga, catalogus codd. Copt. Romae 1810), aus den Klagliedern und dem Briefe des Jeremia

(Quatremère, Recherhes sur la langue et la littérature de l'Egypte. Paris 1808. p. 228); und vom neuen aus dem Evangelium des Johannes und aus einigen Briefen Pauli (Engelbreth l. c.). — 8) Aethiopische. In der alten äthiopischen oder abyssinischen Sprache, Geez genannt, einer Tochter der arabischen, ist eine vollständige Bibelübersetzung vorhanden, welche im alten Testament aus der Septuaginta und im neuen aus dem griechischen Text geflossen ist, und sich genau an die Worte hält. Sie wird nach einer alten Tradition von den Aethiopiern dem hl. Frumentius aus Tyrus, welcher zur Zeit Constantins d. Gr. das Christenthum dorthin verbreitete (s. Abyssinien), beigelegt, was auch wahrscheinlich ist, da er einer solchen für den Unterricht bedurfte. Sie stammt also aus dem 4ten Jahrhundert n. Chr. (cf. Ludolphi hist. Aethiop. l. III. c. 2. et Comment. in hist. Aethiop. l. III. c. 4). Vom alten Testament sind mehrere Handschriften zu Rom, Paris und London; gedruckt sind nur die Psalmen und das hohe Lied von Potken zu Rom 1513, dann in die Londoner Polyglotte aufgenommen; ferner das Buch Ruth und Sophonias von Nisselius zu Leyden 1660; endlich Jonas, die 4 ersten Capitel der Genesis, Joel und Malachias von Peträus zu Leyden 1660 und 1661. Ueber die apokryphischen Bücher Henoch, Anabatikon Jesaia's und 4. Esra in äthiopischer Sprache (s. d. Art. Apokryphen-Literatur). Das neue Testament wurde von drei äthiopischen Geistlichen zu Rom 1548 und 1549 in 2 Bänden 4. herausgegeben, und darin die Apostelgeschichte in den Lücken, welche ihr Manuscript hatte, von ihnen aus der Vulgata und dem griechischen Text ergänzt. Diese Ausgabe ist in die Londoner Polyglotte übergegangen (cf. Lelong, Bibl. s. ed. Masch. P. II. vol. 1. pag. 152). — 9) Armenische. Die Armenier haben durch den Eremiten Mesrop im 5ten Jahrhundert ein eigenes Alphabet und eine Bibelübersetzung erhalten, wovon der armenische Geschichtschreiber Moses von Chorene, welcher selbst daran mitarbeitete, genaue Auskunft gibt. Nach ihm erhielten der damalige armenische Patriarch Isaak und Mesrop durch ihre Gesandten an das zu Ephesus 431 versammelte Concil, Johannes von Ekeliaz und Joseph von Palin, ein sorgfältig geschriebenes griechisches Exemplar der Bibel, und machten sogleich den Versuch, dasselbe ins Armenische zu übersetzen. Da sie aber des Griechischen nicht mächtig genug waren, so sandten sie genannten Johannes und Joseph und Moses von Chorene nach Alexandrien in Aegypten, um das Griechische zu lernen und alsdann mit ihrer Hilfe die Bibel ins Armenische zu übersetzen. Nach ihrer Rückkunft wurde der Anfang mit den Sprüchen Salomo's gemacht, und sofort das ganze alte und neue Testament, jenes also nach der Septuaginta und dieses nach dem griechischen Originale übersetzt (cf. Moses Chorenensis, historia Armen. lib. 3. c. 61). Die vorgeblichen Aenderungen derselben nach der Vulgata, welche man bei Gelegenheit einer theilweisen Vereinigung der Armenier (s. Armenien) mit der römischen Kirche im 13ten Jahrhundert unter dem Könige Hayto vorgenommen glaubte, haben sich rücksichtlich des alten Testaments nicht bestätigt, eher in einer Stelle des neuen Testaments 1 Joh. 5, 7., da sich dieselbe in alten armenischen Handschriften nicht findet (vgl. Alter, philosophisch-kritische Miscellaneen, Wien 1799. S. 140, und Holmes praef. in Vet. Test. c. 4). In Folge eines Beschlusses der armenischen Synode von 1662 reiste Uskan, Bischof von Eriwan, nach Amsterdam und ließ daselbst die armenische Bibelübersetzung drucken, und dieselbe erschien 1666 in 4. (cf. Lelong, Bibl. s. ed. Masch. P. II. vol. 1. pag. 173). — 10) Georgische. Die georgische oder grusinische Bibelübersetzung ist bald nach der armenischen entstanden, nämlich im 6ten Jahrhundert, indem die Georgier, als Nachbarn der Armenier, die von Mesrop erfundene armenische Schrift annahmen und ihre Bibelübersetzung damit schrieben. Dieselbe ist gleichfalls im alten Testament nach der Septuaginta und im neuen nach dem griechischen Originale verfaßt, ihre Uebersetzer aber sind unbekannt. Im 18ten Jahrhundert wurde sie jedoch von dem georgischen Prinzen Wakuset nach der sla-

vischen Uebersetzung revidirt, ergänzt und eingerichtet, und zu Moskau 1743 herausgegeben (vgl. Eichhorn, Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur 1 Bd. S. 153). B. Occidentalische Bibelübersetzungen. 1) Lateinische. In der abendländischen Kirche entstanden schon in den ersten Zeiten des Christenthums mehrere lateinische Uebersetzungen der Bibel (Augustin. de doctrina christiana lib. 2. c. 11); doch haben sich nur zwei davon zu kirchlichem Gebrauche erhoben, die Itala und die Vulgata, und zum Theil darin erhalten; alle übrigen aber sind untergegangen. a. Die Itala, von dem hl. Hieronymus in praefat. ad quatuor evangelia und von Papst Gregor d. Gr. in praefat. in Jobum Vetus genannt, war, wie ihr Name, den sie nach dem hl. Augustin a. a. O. in Afrika führte, anzeigt, in Italien entstanden und von dort mit dem Christenthum nach Afrika gekommen. Ihr Verfasser ist unbekannt, aber ihr Ursprung fällt in die Mitte des 2ten Jahrhunderts; denn am Anfang des 3ten war sie schon, wie aus Tertullian de monog. c. 11 erhellt, in Afrika in allgemeinen Gebrauch gekommen. Er nennt sie zwar nicht mit ihrem Namen, aber er bezeichnet sie als simplex, was mit der Charakterisirung, welche der hl. Augustin von ihr gibt, übereinstimmt; auch findet sich in ihr die Stelle, welche Tertullian daraus citirt (1 Cor. 7, 39.). Sie war im alten Testament aus der Septuaginta und im neuen aus dem griechischen Originale geflossen, und zeichnete sich durch Treue und Deutlichkeit aus, erhielt daher auch verdientermaßen den Vorzug vor allen andern ihrer Zeit in der ganzen abendländischen Kirche; denn außer dem schon angeführten Zeugnisse Tertullians sagt der hl. Augustin im 4ten Jahrhundert von ihr (de doctr. christ. l. 2. c. 16): in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, und Papst Gregor d. Gr. im 6ten Jahrhundert redet in praef. in Jobum nur von ihr als im Gebrauche der römischen Kirche, neben welcher die, erst am Ende des 4ten Jahrhunderts entstandene, des hl. Hieronymus in Gebrauch gekommen sei. Die Itala war also thatsächlich die Vulgata der abendländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten bis auf die Zeit des hl. Hieronymus, und auch nachher bis auf Papst Gregor d. Gr. († 604). Das durch ihren öffentlichen Gebrauch veranlaßte häufige Abschreiben und eine Art Verbesserungssucht, welche besonders in Afrika geherrscht zu haben scheint, verunstaltete sie jedoch nach und nach so sehr, daß zur Zeit des hl. Augustin, wie er in epist. 88 ad Hieron. sagt, keine Handschrift mehr mit der andern übereinstimmte, und man Bedenken trug, Beweise daraus zu führen. Diese Verunstaltung bestand nach dem hl. Hieronymus praef. in 4 evangelia, z. B. in den Evangelien, außer den gewöhnlichen Schreibfehlern, darin, daß der Eine das, was ein Evangelist von einer Sache mehr hatte als der andere, dem letzteren beifügte, während der Andere, wenn die Evangelisten den gleichen Sinn mit verschiedenen Worten ausdrückten, die übrigen nach demjenigen, welchen er zuerst gelesen, corrigirte. Und in praef. in Jos. redet er allgemein: Apud Latinos tot sunt exemplaria, quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addidit, vel subtraxit, quod ei visum est. Daher gab ihm der Papst Damasus im J. 382 den Auftrag, diese Uebersetzung wieder mit dem griechischen Text in Uebereinstimmung zu bringen (cf. praef. in 4 evangelia ad Damasum). Er legte sogleich in Rom Hand ans Werk, und verfuhr dabei in der Weise, daß er mehrere alte Handschriften des unrecensirten griechischen Textes, aus welchem die Itala geflossen war, nahm, unter sich verglich und darnach den Text der Itala verbesserte, zuerst im neuen Testament, dann in den Psalmen, jedoch nur insoweit, als darin der Sinn verfehlt war, ohne also darauf zu achten, ob etwa ein den Sinn nicht änderndes Wort darin zu viel oder zu wenig stand, oder ob etwa ein passenderes Wort gesetzt werden könnte; sondern er ließ dieses, wie es war, um nicht unnöthiger Weise die gewohnten Ausdrücke zu ändern, zumal namentlich die Psalmen in die liturgischen Bücher übergegangen waren. Denn er sagt in Bezug auf das neue Testament in præf. in 4 evangelia: Ita calamo temperavimus,

ut in his tantum, quæ sensum videbantur mutare, correctis, reliqua manere pateremur, ut fuerant; und in Bezug auf die Pſalmen in epist. ad Sunniam et Fretelam: Nos emendantes Psalterium olim, ubicunque sensus idem, veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus, ne nimia novitate lectoris studium terreremus. Daß er nicht bloß die vier Evangelien, ſondern das ganze neue Teſtament verbeſſerte, geht daraus hervor, daß er in Catalogo scriptor. eccles. allgemein ſagt: Novum testamentum græcæ fidei reddidi. Ebenſo verbeſſerte er nicht bloß die Pſalmen, ſondern auch, nachdem er nach dem Tode des Papſtes Damaſus († 384) von Rom nach Paläſtina gereist war und ſich in Bethlehem niedergelaſſen hatte, die übrigen Bücher des alten Teſtaments, jedoch letztere nach der hexaplariſchen Recenſion der Septuaginta, ſelbſt wieder mit Einſchluß der Pſalmen. Denn er ſagt in Comment. in Titum c. 3: Unde et nobis curæ fuit, omnes veteris legis libros, quos vir doctus Adamantius in Exapla digesserat, de Cæsariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authenticis emendare . . . und in Apologia contra Ruffinum, lib. 2: Ego ne contra septuaginta interpretes aliquid sum locutus, quos ante plurimos annos diligentissime emendatos, meæ linguæ studiosis dedi, quos quotidie in conventu fratrum edissero, quorum psalmos jugi meditatione decanto; und endlich in Betreff der zweiten Verbeſſerung der Pſalmen insbeſondere in præf. in Psalterium: Psalterium Romæ dudum positus emendaram et juxta 70 interpretes, licet cursim, magna tamen ex parte correxeram. Quod quia rursus videtis, o Paula et Eustachium, scriptorum vitio depravatam, plusque antiquum errorem, quam novam emendationem valere, me cogitis, ut veluti quodam novali scissum jam arvum exerceam, et obliquis sulcis renascentes spinas eradicem . . Commoneo . . ut quæ diligenter emendavi, cum cura et diligentia transcribantur. . Uebrigens ſchränkt er in epist. ad Augustinum dieſe ſeine Verbeſſerung des alten Teſtaments nach ſeiner Sprachweiſe bloß auf die im Kanon der Juden befindlichen oder protokanoniſchen Bücher ein, indem er ſagt: Quod autem quaeris, cur prior mea in libris canonicis interpretatio asteriscos habeat, et virgulas praenotatas, et postquam aliam translationem absque his signis ediderim etc. Er verfuhr dabei, wie er in præf. in Psalt. angibt, ſo, daß er die Itala nach dem hexaplariſchen Text corrigirte, und das, was in dem letztern mehr ſtand als im hebräiſchen, in dieſelbe aufnahm, aber nach Art des Origenes mit einem Obelus davor und zwei Puncten dahinter, und ebenſo das, was im hebräiſchen Text mehr ſtand als in der Septuaginta, aus Theodotion, mit einem Aſteriskus davor und zwei Puncten dahinter, endlich aber auch, wo es nothwendig war, nach dem hebräiſchen Text emendirte cf. praef. in Paralip. Von dieſer Verbeſſerung der Itala alten Teſtaments kamen jedoch, wie aus der Apologie des hl. Hieronymus gegen Ruffinus erhellt, nur 6 Bücher unter das Publikum, nämlich: die Pſalmen, Job, Sprüche, Prediger, hohe Lied, und Chronik; da er die übrigen, noch ehe ſie abgeſchrieben worden waren, durch einen Betrüger verlor, wie er in ſeinem 94. Brief an den hl. Auguſtin, welcher ſich eine Abſchrift davon ausgebeten hatte, ſagt: Grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam, et idcirco præceptis tuis parere non potuimus, maxime in editione 70, quae asteriscis verubusque distincta est. Pleraque enim prioris laboris ob fraudem cujusdam amisimus. — Der hl. Hieronymus hatte ſeine Aufgabe bei dieſer Emendation der Itala alten und neuen Teſtaments trefflich gelöst; denn ſeine erſte Ausgabe der Pſalmen wurde in Rom zu kirchlichem Gebrauche angenommen, und ſeine zweite in Gallien, weßhalb auch jene Psalterium Romanum und dieſe Psalt. Gallicanum genannt wird (cf. Martianay, proleg. II. ad Biblioth. divinam s. Hieronymi); und in Betreff des neuen Teſtaments ſagt Auguſtinus in epist 71 ad Hieron.: Proinde non parvas deo gratias agimus de opore tuo, quo evangelium ex graeco interpretatus est, quia pene in omnibus nulla offensio est, cum scripturam graecam contulerimus. Unde si quisquam veteri falsitati contentiosus faverit, prolatis collatisque codicibus vel docetur facillime,

vel refellitur. Da übrigens dieſe Ausgabe der Itala, ſoweit ſie das alte Teſtament betrifft, unvollſtändig war, ſo ſcheint ſie auch außer den Pſalterien nicht ſehr verbreitet worden zu ſein; denn die obigen 6 Bücher haben ſich mit Ausnahme des Pſalteriums und des Buches Job nicht erhalten, wenigſtens noch nicht gefunden; aber eben ſo wenig die altteſtamentliche Itala in ihrem nicht verbeſſerten Zuſtande, außer in einigen deuterokanoniſchen Büchern, welche in unſere Vulgata übergegangen ſind, und in Citaten bei den lateiniſchen Kirchenvätern. Die beiden Pſalterien ſind herausgegeben worden von Faber Stapulenſis: Quincuplex Psalterium etc. Parisiis 1509, fol., vermehrt vom Card. Tommaſi unter dem Titel: Joseph Maria Cari Psalterium juxta duplicem editionem etc. Romae 1683; ferner nebſt dem Buche Job von Martianay in der Bibl. divina s. Hieron. Parisiis 1693. Die neuteſtamentliche Itala in ihrem nicht verbeſſerten Zuſtande dagegen hat ſich faſt ganz erhalten, theils in beſonderen Handſchriften, theils dem griechiſchen Texte beigeſchrieben, und es ſind davon folgende Theile beſonders im Druck erſchienen, als: Vulgata antiqua latina Itala evangelii sec. Matth. et epist. can. Jacobi ed. Martianay. Parisiis 1695. 12. Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris Italicae etc. ed. Blanchinus. Romae 1749. 2 fol. Codex Theod. Bezae evangelia et apostolorum acta complectens etc. ed. Kipling. Cantabrigiæ 1793. fol. Acta apostolorum graeco-latina e codice Laudiano etc. ed. H. Hearnius. Oxonii 1715. 4. Tredecim epistolarum Pauli Codex cum versione latina veteri vulgo Antehieronymiana, olim Boernerianus etc. ed. Matthaei. Misenae 1791. 4. Ueber die weitern Handſchriften dieſer Art ſiehe Griesbachii Novum Testamentum Graece. Editio II. vol. II. præf. pag. XXXIX. Ueber die Reſte der Itala des alten und neuen Teſtaments erſtreckt ſich: Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus Itala et ceterae, quotquot in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt, quae cum Vulgata latina et cum textu graeco comparantur, cura et studio D. Petri Sabatier. Remis 1743. 3 fol. b. Die Vulgata iſt die jetzige katholiſche Kirchenverſion der hl. Schrift, von dem hl. Hieronymus im alten Teſtament größtentheils aus dem Hebräiſchen überſetzt und im neuen nach dem Griechiſchen verbeſſert. Nachdem der hl. Hieronymus ſchon in ſeiner Jugend das Hebräiſche bei einem zum Chriſtenthum übergetretenen Juden zu lernen begonnen hatte (cf. epist. IV. ad Rusticum), ſo ſetzte er es in Paläſtina bei dortigen gelehrten Juden fort (cf. epist. ad Damasum, praef. in Jobum, et praef. in Paralipomena), und brachte es darin, ungeachtet der großen Schwierigkeit, die er wegen der damals noch fehlenden hebräiſchen Vocale zu überwinden hatte, zu einer ſo großen Vollkommenheit, daß er dieſe Sprache ſprechen konnte (cf. Paulæ epitaphium). Er lernte ſie, wie er in praef. in Isaiam ſagt, in der Abſicht, zu bewirken, daß die Juden die Chriſten wegen Unrichtigkeit der hl. Schriften nicht länger verſpotten könnten, faßte alſo ſchon frühzeitig den Plan, dieſelben aus dem Hebräiſchen ins Lateiniſche zu überſetzen. Hierin, wie es ſcheint, bei ſeiner Verbeſſerung der Itala noch mehr beſtärkt (cf. Apologia contra Ruffinum, lib. 3), und durch ſeine Freunde, beſonders den Biſchof Chromatius, welche gleichfalls durch Streitigkeiten mit den Juden die Nothwendigkeit einer lateiniſchen Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen kennen gelernt hatten, angeſpornt (cf. præf. I. in Paralip. præf. in Psalmos ad Sophronium, præf. in Esdram), unternahm er es, noch während er mit der Verbeſſerung der Itala beſchäftigt war, die einzelnen Bücher des alten Teſtaments, ſo wie ſie jedesmal der eine oder andere ſeiner Freunde verlangte, aus dem Hebräiſchen ins Lateiniſche zu überſetzen. Er überſetzte zuerſt im J. 385 die Bücher Samuels und der Könige, dann die Propheten und Pſalmen; im J. 388 die Sprüche, den Prediger und das hohe Lied, hierauf den Esra und Nehemia; im J. 393 den Job; im J. 404 den Pentateuch, das Buch Joſua, Richter, Ruth, und die Bücher der Chronik, den Daniel, das Buch Eſther und den Jeremia; und von den deuterokanoniſchen Büchern überſetzte er das Buch Tobiä und Judith aus einem chaldäiſchen Text;

wahrſcheinlich überſetzte er auch die nur griechiſch vorhandenen Stücke in Daniel und Eſther, wie aus ſeiner Bemerkung vor denſelben hervorzugehen ſcheint. Im J. 405 war das Werk vollendet, an welchem er 20 Jahre, jedoch mit Unterbrechung, gearbeitet hatte (cf. Martianay, prolog. II. ad Biblioth. divinam S. Hieronymi). Er überſetzte alſo im alten Teſtamente nicht: das Buch Baruch, das Buch der Weisheit, das Buch Jeſus des Sohnes Sirachs und das erſte und zweite Buch der Maccabäer, welche ſpäter von der Kirche aus der Itala in ſeine Ueberſetzung aufgenommen wurden, und ebenſo die von ihm nach der Septuaginta verbeſſerte Pſalmen der Itala ſtatt der von ihm aus dem Hebräiſchen überſetzten, und zwar ſeine erſte Ausgabe oder das ſogenannte Psalterium Romanum, weil daſſelbe in die liturgiſchen Bücher übergegangen war und man hierin keine Aenderungen vornehmen wollte, gleichwie er auch ſelbſt aus dieſem Grunde bei ſeiner Verbeſſerung die alten Ausdrücke möglichſt beibehalten hatte. — Die Art, wie er überſetzte, gibt er in præf. in Ecclesiasten an, nämlich: er nahm den hebräiſchen Text als Grundlage, zog aber auch die Septuaginta, den Aquila, Symmachus und Theodotion zu Rathe, und hielt ſich gern an die Auffaſſung der erſten, ſofern ſie ſich von dem hebräiſchen Text nicht weit entfernte. Sein Hauptgrundſatz war hier, wie auch ſonſt in ſeinen Ueberſetzungen, den Sinn des Originals ſicher zu ſtellen; minder bekümmert um unweſentliche Worte (cf. Com. in Ezech. c. 40), ſetzte er daher bald etwas hinzu, um den Sinn deutlicher zu geben, bald ließ er etwas weg, was dazu nicht nöthig war (cf. epist. ad Sunniam et Fretelam), im Ganzen aber überſetzte er wörtlich, ſo daß ſelbſt die Juden die Treue ſeiner Ueberſetzung anerkannten (cf. Augustinus de civit dei, lib. 18. c. 43). Wenn ſie auch im Einzelnen nicht überall ohne Fehler iſt, ſo iſt ſie doch im Ganzen vorzüglich, indem ſie nicht nur unter allen alten Ueberſetzungen die beſte und im alten und neuen Teſtament mit dem Grundtext am meiſten übereinſtimmend, ſondern auch noch durch keine der neuern lateiniſchen übertroffen worden iſt. Dieſes bezeugen auch ſachkundige Proteſtanten, z. B. Albert Schultens ſagt in praef. in Jobum: Versioni Vulgatae, ut plurimum tribuo generatim, ita speciatim in Jobum palmam ei prae ceteris deferre non dubito, est etiam non parum, ubi recentiores vincat. Auch ihre Darſtellungsweiſe, obgleich den Charakter des Hebräiſchen und Griechiſchen, woraus ſie gefloſſen, an ſich tragend, iſt einfach, fließend, mitunter ſchön, und von einer gewiſſen inneren Kraft und Würde. — Die Aufnahme dieſer Ueberſetzung war jedoch anfangs nicht überall gleich gut; ſelbſt der hl. Auguſtinus mißbilligte ſie (cf. epist. 88 ad Hieron.), weil ſie ſo ſehr von der aus der Septunginta gefloſſenen Itala abwich, nahm jedoch von Hieronymus Belehrung an (cf. epist. 97 ad Hieron.); am meiſten aber wurde ſie angefochten von ſeinem frühern Freund Ruffinus von Aquileja, ſo daß er ſich veranlaßt ſah, eine Apologie gegen denſelben zu ſchreiben. Indeſſen konnte ihr Werth nicht verkannt werden, und bald nahm ſie eine Kirche nach der andern an. (cf. Martianay, proleg. II. in Biblioth. divinam S. Hieronymi). Im 6ten Jahrhundert war ſie ſchon lange in der römiſchen Kirche neben der Itala im Gebrauche, und man unterſchied zwiſchen beiden dadurch, daß man die Itala die alte (vetus), und die des hl. Hieronymus die neue Ueberſetzung (nova translatio) nannte; denn Papſt Gregor d. Gr. († 604), welcher dieſe neue ſeiner Erklärung des Buches Job zum Grunde legte, ſagt von ihr in præf. in Jobum: Novam vero translationem edissero; sed ut comprobationis causa exigit, nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut, quia sedes apostolica, cui auctore deo praesideo, utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Ja er erklärte ſie in homil. 10 in Ezech. ausdrücklich für treuer als die erſtere. Dieſes war für ihre allgemeine Annahme entſcheidend. Im 7ten Jahrhundert war ſie ſchon in der ganzen abendländiſchen Kirche im Gebrauch; denn Iſidorus Hiſpalenſis (um 630) ſagt de officio ecclesiast. lib. I. c. 12: De Hebræo autem in Latinum eloquium tantummodo Hieronymus presbyter sacras scripturas convertit, cujus editione generaliter omnes ecclesiæ us-

quequaque utuntur, pro eo, quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis. Die Itala kam nunmehr außer Gebrauch; nur nahm man aus ihr die oben bezeichneten von dem hl. Hieronymus nicht übersetzten deuterokanonischen Bücher in die des letztern auf, so wie das von ihm verbesserte neue Testament; und sie erhielt den Namen Vulgata. Durch ihren großen Gebrauch wurde sie häufig abgeschrieben, und es schlichen sich dabei bald viele Fehler ein. Daher gab Carl d. Gr. den Befehl, daß man in den Kirchen nur genaue Abschriften halten solle (cf. Capit. reg. Franc. lib. 6. c. 227), und trug dem Alcuin (s. d. A.) auf, eine Emendation derselben vorzunehmen (cf. Alcuini epist. ad Gislam et Columbam). Wie derselbe dabei verfuhr, ist nicht näher bekannt, aber vermuthlich bediente er sich alter und guter Handschriften, und zog ohne Zweifel auch den Grundtext bei (cf. Baronii Annales eccles. ad an. 778). Nach dieser Emendation wurden dann im fränkischen Reiche die Handschriften genommen, so daß wahrscheinlich alle, welche nachher namentlich in Teutschland bis auf die Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst gemacht wurden, jene als ihre letzte Quelle anerkennen. Für England nahm im 11ten Jahrhundert Erzbischof Lanfrank von Canterbury († 1089) eine Reinigung der Vulgata von den Schreibfehlern vor, welche auch in Gallien Eingang fand (cf. Vita Lanfranci in opp. Parisiis 1648). Ein gleiches that im 12ten Jahrhundert in Italien der Cardinal Nicolaus (cf. Lindanus de opt. scripturas interpretandi genere. lib. 3. c. 3). Aber zu derselben Zeit unternahm es die theologische Facultät zu Paris, zu ihrem Gebrauch die Vulgata nicht bloß von den Fehlern, die sich wieder eingeschlichen hatten, zu reinigen, sondern auch gegen neue zu schützen. Zu diesem Zweck verglich sie alte und gute Handschriften der Vulgata, zog auch die Citate der Kirchenväter und angesehensten Theologen des Mittelalters, so wie den Grundtext bei, stellte einen Text fest und setzte die Varianten an den Rand unter Beifügung der Gründe für die Annahme oder Verwerfung einer Lesart. Dieses Werk nannte sie Correctorium biblicum. Der Primas von Gallien, Erzbischof von Sens, approbirte es und empfahl es für Gallien (cf. Richard Simon, histoire critique des versions du N. T. c. 9). In ganz gleicher Weise verfaßten im 13ten Jahrhundert (um 1236) die Dominicaner in Gallien, auf Anordnung ihres Provincials Hugo a St. Caro, ein eigenes Correctorium für ihre Ordensglieder, welchem sie die Alcuinische Emendation zum Grunde legten (cf. L. Brugensis notationes in s. bibl. præf.), jedoch auch Handschriften aus der Zeit vor Carl d. Gr. beizogen, und welches unter ihrem General Humbert de Romanis auf einem Capitel zu Paris 1256, mit Beseitigung des pariser Correctoriums, für den ganzen Orden angenommen wurde (cf. Martene thes. nov. anecdot. Tom. IV. p. 1676 et 1715, et Correctorium biblicum etc. per Magdalium Jacobum Gaudensem, ord. Praedic. Coloniae 1508.). Endlich verfaßten auch die Franciscaner zu derselben Zeit ein eigenes zu ihrem Gebrauch (cf. Roger Baco in epist. ad Clementem IV.). Im 15ten Jahrhundert wurde endlich durch die Erfindung der Buchdruckerkunst die große Quelle der Schreibfehler in den Büchern verstopft. Zwar traten jetzt an deren Stelle die Druckfehler, aber dieselben konnten durch einige Sorgfalt bei der Correctur größtentheils verhindert werden. Die Vulgata gehörte zu den ersten Büchern, auf welche diese Kunst angewendet wurde; doch anfangs ohne Angabe des Druckortes und der Jahrzahl; die erste, mit Beidem versehen, erschien zu Mainz 1462 in fol. Man fing nun auch an, Handschriften zu vergleichen, darnach den Text zu verbessern und die Varianten beizudrucken. Die erste Ausgabe, worin der Text nach mehreren Handschriften und nach dem Grundtext geändert wurde, war die des Cardinals Ximenes in der Complutenser Polyglotte vom J. 1515. Eine andere nach Handschriften verbesserte Ausgabe veranstaltete der Buchdrucker Robert Stephanus zu Paris 1528; und mit Varianten aus weiteren Handschriften vermehrt 1540. — Auch entstanden um diese Zeit mehrere lateinische Uebersetzungen nach dem Grundtext, z. B. die von Xantes Pagninus zu Lyon 1528; von Erasmus

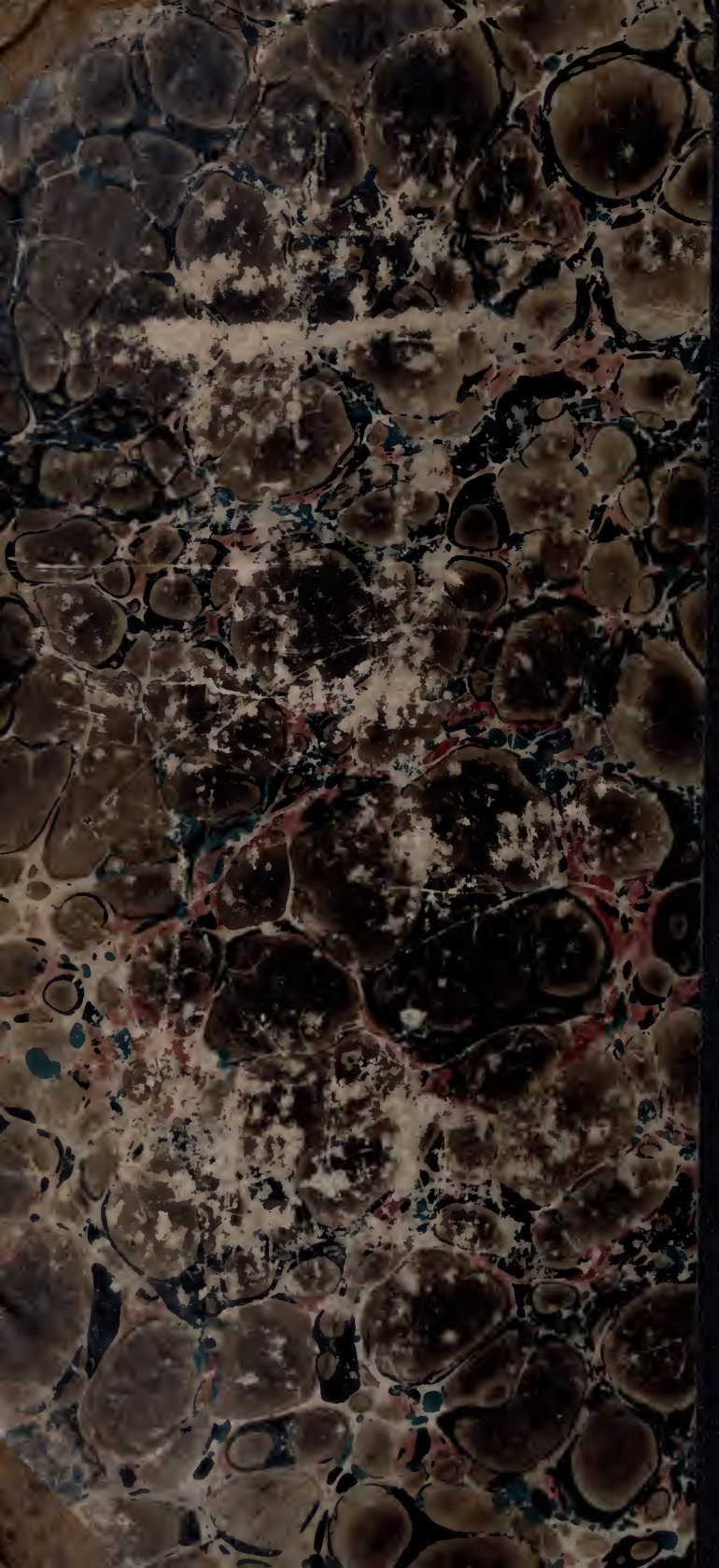
zu Baſel 1516; von Sebaſtian Münſter zu Baſel 1525; von Leo Judä zu Zürich 1543 und andere. — Unterdeſſen war die Reformation ausgebrochen, und in deren Folge das Concilium von Trient im Jahr 1545 verſammelt worden. Daſſelbe bezeichnete in ſeiner 4ten Sitzung am 8. April 1546 die Grundlagen, auf welche es ſeine Entſcheidungen in den Glaubens- und Sittenlehren ſtützen werde, und erachtete es zugleich als nützlich für die Kirche, unter den damals gangbaren lateiniſchen Ueberſetzungen der hl. Schrift eine als zuverläſſig zu bezeichnen, an welche man ſich mit Sicherheit halten könne; und erklärte daher die Vulgata für authentiſch. Sein deßfallſiger Beſchluß lautet: Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit, et declarat, ut haec ipsa vetus, et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere, quovis praetextu audeat, vel praesumat. Das Wort authentiſch bedeutet glaubwürdig, und wird im gerichtlichen Sinn von Documenten gebraucht, welche öffentlichen Glauben haben und welche Niemand verwerfen darf, ſo daß ein Beweis, welcher daraus geführt wird, wenn er anders auf die Sache, um die es ſich handelt, Bezug hat, als gültig anerkannt werden muß. Als ein ſolches Document nun in Sachen der chriſtlichen Religion iſt von dem Concil zu Trient die Vulgata erklärt worden, ſo daß aus ihr für die chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehren gültige Beweiſe geführt werden können, welche, wofern ſie auf die Sache, wofür ſie angeführt werden, Bezug haben, von Niemand unter was immer für einem Vorwand als ungültig verworfen werden dürfen. Hiermit iſt jedoch nicht geſagt, daß ſie durchgängig fehlerfrei ſei, ſondern nur, daß ſie keine ſolchen Fehler enthalte, aus welchen eine falſche Glaubens- oder Sittenlehre hergeleitet werden könne. Dieſe Wahrheit hatte ſich ſchon durch einen tauſendjährigen Gebrauch der Vulgata in der Kirche bewährt, und konnte daher auch mit Fug und Recht von derſelben förmlich ausgeſprochen werden. Geſteht dieſes ja ſelbſt der Proteſtant Hugo Grotius in voto pro pace mit den Worten zu: Tutissima omnium iis, qui nec hebraice nec graece didicerunt, est vulgata versio, quae nullum habet malum dogma, sicut tot saeculorum et gentium consensus judicavit. Daß jenes der Sinn des Beſchluſſes ſei, ſagt Andreas Vega, welcher ſelbſt dem Concil beiwohnte, ausdrücklich de justificatione, lib. 15. c. 9. (Coloniæ 1572, p. 692): Atque eatenus voluit (Synodus) eam (vulgatam editionem) authenticam haberi, ut certum omnibus esset, nullo eam defoedatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo adjecit, nequis illam quovis praetextu rejicere auderet. Ebenſo Bellarmin de verbo dei, lib. II. c. 11 (in Opp. de controversiis etc. Coloniæ 1620, Tom. I. p. 100): Stultum autem videtur dicere, Theodotionem hæreticum (von deſſen Ueberſetzung Einiges, z. B. Daniel, in die Septuaginta aufgenommen wurde, ſ. Ueberſetzung Theodotions am Eingang dieſes Artikels) non potuisse errare, vel S. Hieronymum nunquam errasse, cum ipse in cap. 19. Isa. dicat se errasse, et ecclesia correctionem ejus receperit. Non igitur auctores illos canonizavit ecclesia, sed tantum versionem approbavit: nec ita tamen approbavit, ut asseruerit, nullos in ea librariorum errores reperiri, sed certos nos reddere voluit, in iis praesertim, quae ad fidem et mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum errata. Warum das Concil eine lateiniſche Ueberſetzung wählte, hat, wie Pallavicini in historia Concilii Tridentini, lib. 6. c. 17, bemerkt, darin ſeinen Grund, weil die lateiniſche Sprache die Univerſalſprache aller Theologen iſt; es kann daher von jener auf dem ganzen Erdkreis Gebrauch gemacht werden. Daß aber durch jenen Beſchluß die Vulgata dem Grundtext weder vorgezogen noch der Gebrauch des letztern ausgeſchloſſen werden ſollte, geht ſchon hinlänglich daraus hervor, daß darin nicht von dem Grundtext, ſondern nur

von den damals im Umlauf befindlichen lateiniſchen Ueberſetzungen die Rede iſt, und daher derſelbe auch nicht auf jenen, ſondern nur auf dieſe bezogen werden kann. Dieſes ſagt auch Salmeron, welcher gleichfalls dem Concil von Trient beiwohnte, in proleg. bibl. III.: Jam secundo loco ostendamus non ita fuisse vulgatam Hieronymi editionem approbatam, ut praeterea rejecta sint intelligenda vel graeca, vel hebraica volumina: quod non est difficile ostendere. Nihil enim ibi (in Conc. Trid.) de exemplaribus, aut graecis aut hebraicis, agebatur; tantum inter tot editiones latinas, quot nostra secula parturierant, quaenam ex illis praestaret, sermo erat: et rejectis reliquis latinis unam hanc vulgatam reliquis tanquam veriorem, puriorem, dilucidiorem, ac suis fontibus, unde est orta, magis consentientem pronuntiavit... Liberum autem reliquit omnibus, qui scripturas profundius meditantur, fontes graecos et hebraeos, quatenus opus sit, consulere, quo nostram vitio librariorum vel temporum injuria corruptam emendare valeant, quo etiam eam dilucidius explicare, atque illustrare possint.. — Das Concil verordnete in derſelben Sitzung auch, daß von der Vulgata eine ſorgfältig verbeſſerte Ausgabe veranſtaltet werden ſolle, indem es de editione et usu ss. lib. nro. V heißt: ...decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. In Folge hiervon verſuchte Joh. Hentenius, Profeſſor der Theologie zu Löwen, ſogleich eine ſolche zu liefern, indem er die Ausgabe des Rob. Stephanus von 1540 zum Grund legte, und dieſelbe nach mehreren Handſchriften in manchen Stellen änderte und die übrigen Varianten an den Rand ſetzte. Seine Ausgabe erſchien ſchon im J. 1547 zu Löwen in Folio, und wurde ſpäter von den Löwener Theologen revidirt und mit neuen Varianten vermehrt herausgegeben mit dem Titel: Biblia sacra per Theologos Lovanienses. Antverpiae 1573. 3 voll. 8. Allein der römiſche Stuhl hatte ſich ſelbſt vorbehalten, die vorgeſchriebene Ausgabe zu veranſtalten; und ſchon Pius IV. ſetzte im J. 1564 eine Congregation von Cardinälen und ſprachkundigen Männern nieder, um die Vulgata nach alten Handſchriften und Citaten der Kirchenväter und unter Zuziehung des Grundtextes zu verbeſſern. Das Werk wurde unter ſeinen Nachfolgern langſam gefördert, unter Sixtus V. aber (regierte von 1585—1590) mit erneuertem Eifer angegriffen, und, jedoch wie es ſcheint unter zu großer Anſtrengung, vollendet. Derſelbe verkündete durch eine Bulle vom 1. März 1589 ihre baldige Erſcheinung, und ſie erſchien im folgenden Jahre mit dem Titel: Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Sixti V. Pont. Max. jussu recognita atque edita. Romæ 1590. 3 Tomi in fol. Als ſie jedoch vor der Ausgabe noch einmal durchgeſehen wurde, zeigten ſich an manchen Stellen augenfällige Druckfehler und andere Ungenauigkeiten, die, wenngleich unweſentlich, doch einer Berichtigung bedurften. Dieſelben wurden daher auch zum Theil, bald mit der Feder, bald durch aufgeklebte gedruckte Blättchen, in allen Exemplaren corrigirt. Allein, obgleich die Exemplare ausgegeben wurden, ſo mußte doch dieſe Art der Berichtigung als einem ſo wichtigen Werke nicht angemeſſen erſcheinen und der Gedanke an eine neue revidirte Ausgabe nahe liegen. Dieſelbe wurde auch, da Sixtus V. noch im Auguſt des nämlichen Jahres ſtarb und ſein Nachfolger Urban VII. nur 17 Tage regierte, von ſeinem zweiten Nachfolger Gregor XIV. ausgeführt und unter Clemens VIII. vollendet. Und ſo erſchien die neue Ausgabe 1592 mit einem doppelten Titel. Der erſte lautet: Biblia Sacra Vulgatæ Editionis. Romæ 1592; und der zweite: Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti Pont. Max. jussu recognita atque edita, ohne Angabe des Ortes und der Jahrzahl. Die Abweichungen der neuen Ausgabe von 1592 von jener von 1590 beſtehen in Verbeſſerung von Druckfehlern und gelegentlich in einem genaueren Anſchließen an den Grundtext rückſichtlich der Worte und der Conſtructionsweiſe, und betreffen nirgends einen Punct der Glaubens- oder der Sittenlehre. Daher war auch die Schmähſchrift des Engländers Thomas James: Bellum papale ... Londini 1600 auf die beiden Päpſte Sixtus V. und Clemens VIII. wegen dieſer Bibelausgaben übel angebracht. Die Ausgabe

von 1592 ist von Clemens VIII. in seiner Begleitungsbulle vom 9. Nov. 1592 als die Normalausgabe bestimmt worden, von welcher alle nachfolgenden Ausgaben bloß wörtlich, mit Ausnahme etwaiger Druckfehler, abgedruckt werden sollen, ohne etwas zu ändern, oder dazu oder davon zu thun. — 2) Gothische. Nach Sozomenus (hist. eccl. l. 6. c. 27) und Sokrates (hist. eccl. l. 4. c. 33) hat Ulphilas, Bischof der Westgothen, welche in Mösien und Thracien zwischen der Donau und dem Hämus sich niedergelassen hatten, die gothische Buchstabenschrift erfunden und die hl. Schrift des alten und neuen Testaments in die gothische Sprache übersetzt. Philostorgius nimmt zwar (hist. eccl. l. 2. § 5) die Bücher der Könige davon aus, welche Ulphilas deßhalb nicht übersetzt habe, um wegen der darin enthaltenen Kriegsgeschichten die kriegslustigen Gothen nicht noch mehr zum Kriege geneigt zu machen. Ob er jedoch die Sache genauer berichte, als die beiden andern, denen er sonst an Glaubwürdigkeit nachsteht, läßt sich so lange nicht entscheiden, als das Object des Streites, nämlich die gothische Uebersetzung des alten Testaments selbst, sich nicht vollständiger als jetzt aufgefunden hat. Von dieser Uebersetzung sind bekannt und gedruckt aus dem neuen Testament die vier Evangelien, jedoch mit Lücken, nach dem sog. Codex argenteus, welcher in der Bibliothek zu Upsala aufbewahrt wird, und die pauliniſchen Briefe, mit Ausnahme jenes an die Hebräer, welche Angelo Mai auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand entdeckte; und aus dem alten Testament nur wenige, gleichfalls von dem letztern daselbst entdeckte Fragmente, nämlich Esra 2, 8—42. und Neh. 5, 13—18. 6, 14—19. 7, 1—3. Im alten Testament ist sie nach der Septuaginta übersetzt und im neuen nach dem griechischen Text der sog. Constantinopolitanischen Recension, und zwar ganz wörtlich. Da Ulphilas im J. 360 auf der Synode zu Constantinopel war, so fällt ihr Ursprung in die zweite Hälfte des 4ten Jahrhunderts. Die vier Evangelien wurden zuerst herausgegeben von Franz Junius und Thomas Marschall zu Dortrecht 1665, und die pauliniſchen Briefe theilweise von Castiglione zu Mailand 1819, 1829 und 1834, und zuletzt Alles zusammen, auch die Fragmente des alten Testaments in verbessertem Text und mit einem Glossar von Gabelentz und Löwe unter dem Titel: Ulfilas. Veteris et novi Testamenti Versionis Gothicæ Fragmenta, quæ supersunt etc. Lipsiæ 1843. 2 voll. 4. — 3) Slavische. Im 9ten Jahrhundert (um 870) berief Rastislaw, Herzog der Mähren, die beiden Brüder Cyrillus und Methodius aus Thessalonich, um das Christenthum unter den Mähren zu verbreiten. Um diesen Zweck leichter zu erreichen, erdachten sie eine Buchstabenschrift für die Mähren und übersetzten die hl. Schrift alten und neuen Testaments in die mährische Sprache (cf. Kohl, Introductio in historiam et rem literariam Slavorum etc. Altonæ 1729). Diese Uebersetzung ist im alten Testament nach der Septuaginta und im neuen nach dem griechischen Text der sog. Constantinopolitanischen Recension verfaßt worden. Alter hat zwar bei Holmes præf. ad edit. Septuaginta, c. 4, behauptet, daß sie im alten Testament aus der Itala übersetzt worden sei; allein da letztere gleichfalls aus der Septuaginta geflossen ist, so läßt sich ihre Uebereinstimmung aus ihrer gemeinschaftlichen Quelle erklären. Am Ende des 10ten Jahrhunderts (um 988) ließ sich der Großfürst der Russen, Wladimir, in Constantinopel taufen und das Christenthum nach dem griechischen Bekenntniß unter den Russen einführen, wobei auch die slavische Bibelübersetzung zu den Russen kam, und bei denselben, ihrem Dialect angepaßt, bis jetzt, nur zu verschiedenen Zeiten revidirt, im Gebrauche geblieben ist (cf. Griesbach, Novum Test. graece. Edit. II. Vol. I. proleg. p. CXXVII). Die ganze slavische Bibel wurde zuerst gedruckt zu Prag 1570, und zum erstenmal in Rußland zu Ostrog 1581, bei welcher ein Manuscript aus der Zeit Wladimirs gebraucht worden sein soll (vgl. Michaelis Einleitung ins neue Testament. 1. Bd. S. 515). Zum letztenmal revidirt wurde sie auf Befehl Peters d. Gr. und gedruckt zu Moskau 1751 in Folio, von welcher Ausgabe die nachfolgenden bloß abgedruckt wurden (cf. Griesbach l. c. p. CXXXII).

— 4) Angelsächsische. Mit der Einführung des Christenthums unter den Angelsachsen (s. d. A.) in Britannien seit der Mitte des 6ten Jahrhunderts mußte auch die Uebersetzung der hl. Schrift in die angelsächsische Sprache ein Bedürfniß werden. Allein, wenn man auch nicht zweifeln kann, daß damals schon wenigstens das neue Testament übersetzt wurde, so werden doch erst seit dem Anfang des 8ten Jahrhunderts in der Geschichte Personen genannt, welchen die Uebersetzung der hl. Schrift im Ganzen oder in einzelnen Theilen zugeschrieben wird, so z. B. im 8ten Jahrhundert Beda dem Ehrwürdigen die Uebersetzung der ganzen hl. Schrift; im 9ten dem König Alfred (s. d. A.) die der Psalmen; im 10ten dem Abt Aelfrik die des Pentateuchs, des Buches Josua, Richter, eines Theiles der Bücher der Könige, Job, Esther, Judith und 1. und 2. Maccabäer. Es hat sich jedoch noch keine ganze Bibelübersetzung gefunden, sondern nur einzelne Theile, und es sind gedruckt Alfreds Psalmenübersetzung unter dem Titel: Psalterium Davidis Latino-Saxonicum vetus. a Joan. Spelmann. Londini 1640; von Aelfriks Uebersetzung der Pentateuch, Job und ein Fragment des Buches Judith unter dem Titel: Heptateuchus etc. ed. Edward Thwaites. Oxoniæ 1699; und vom neuen Testament die vier Evangelien von einem unbekannten Uebersetzer, zuerst von Parker herausgegeben zu London 1571 und zuletzt von Th. Marschall, der Ausgabe der gothischen Uebersetzung von Junius beigedruckt zu Dortrecht 1665. Die alttestamentlichen Bücher sind nach der Vulgata, die vier Evangelien aber nach der Itala übersetzt, woraus man schließen darf, daß letztere wenigstens noch aus dem 7ten Jahrhundert stammen (cf. Lelong, Bibliotheca sacra. Antverpiæ 1709. P. II. p. 299 sq.). [Wetzer.]

St. Michael's College
Library

REFERENCE

Not to be taken
from this room.